THE BOOK WAS DRENCHED

The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

——:o:——

गीतेचें वहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

हा ग्रंथ

बाळ गंगाधर टिळक.

यांनीं रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

प्रकाशक:-रा. रा. **रामचंद्र व श्रीधर बळवंत टिळक** ५६८ नारायणपेठ
गायकवाड वाडा, पुणें शहर.

मुद्रक:—रा. रा. **के. पी. राव,** "धी न्यू आर्ट प्रेस" ८७-८९,
कावसजी पटेल स्ट्रीट, कोट, मुंबई.

॥ अथ समर्पणम् ॥

श्रीगीतार्थः क्व गंभीरः व्याख्यातः कविभिः पुरा।
आचार्यैर्यश्च बहुधा क्व मेऽल्पविषया मतिः ॥
तथापि चापलादस्मि वक्तुं तं पुनरुद्यतः।
शास्त्रार्थान् संमुखीकृत्य प्रत्नान् नव्यैः सहोचितैः ॥
तमार्याः श्रोतुमर्हन्ति कार्याकार्य-दिदृक्षवः।
एवं विज्ञाप्य सुजनान् कालिदासाक्षरैः प्रियैः ॥
बालो गांगाधरिश्चाऽहं तिलकान्वयजो द्विजः।
महाराष्ट्रे पुण्यपुरे वसन् शांडिल्यगोत्रभृत् ॥
शाके मुन्यग्नि वसुभू-संमिते शालिवाहने।
अनुसृत्य सतां मार्गं स्मरंश्चापि वचो † हरेः ॥
समर्पये ग्रंथमिमं श्रीशाय जनतात्मने।
अनेन प्रीयतां देवो भगवान् पुरुषः परः ॥

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्।
यत्तपस्यासि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

प्रस्तावना.

संतांचीं उच्छिष्टें बोलतों उत्तरें ।
काय म्यां पामरें जाणावें हें ॥

तुकाराम.

श्रीमद्भगवद्गीतेवर अनेक संस्कृत भाष्यें, टीका किंवा प्राकृत भाषांतरें अगर विस्तृत सर्वमान्य निरूपणें असतां, हा ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याचें कारण काय हें जरी ग्रंथारंभींच सांगितलें आहे, तरी ग्रंथांमधील प्रतिपाद्य विषयाच्या विवेचनांत सांगतां न येणाऱ्या कांहीं गोष्टींचा खुलासा करण्यास प्रस्तावनेखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं. पैकीं पहिली गोष्ट स्वतः ग्रंथकारासंबंधीं होय. भगवद्गीतेचा व आमचा प्रथम परिचय होऊन आज सुमारें त्रेचाळीस वर्षें झालीं. इसवी सन १८७२ सालीं वडील शेवटच्या दुखण्यानें आजारी असतां भगवद्गीतेवरील भाषाविवृति नांवाची प्राकृत टीका त्यांस वाचून दाखविण्याचें काम आमचेकडे आलें होतें. तेव्हां म्हणजे आमच्या वयाच्या सोळाव्या वर्षीं गीतेचा भावार्थ पूर्णपणें लक्षांत येणें शक्य नव्हतें. तथापि लहान वयांत मनावर घडणारे संस्कार टिकाऊ असल्यामुळें भगवद्गीतेबद्दल तेव्हां उत्पन्न झालेली आवड कायम राहून संस्कृताचा व इंग्रजीचा पुढें अधिक अभ्यास झाल्यावर गीतेवरील संस्कृत भाष्यें व दुसऱ्या टीका आणि इंग्रजींत व मराठींत अनेक पंडितांनी केलेलीं विवेचनेंहि वेळोवेळीं वाचण्यांत आलीं. परंतु स्वकीयांबरोबर युद्ध करणें हें मोठें कुकर्म म्हणून खिन्न झालेल्या अर्जुनास त्याच युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं सांगितलेल्या गीतेंत ब्रह्मज्ञानानें किंवा भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा याचें, म्हणजे नुस्त्या मोक्षमार्गाचें, विवेचन कशाला, ही शंका मनांत येऊन तीच उत्तरोत्तर बळावत चालली. कारण, गीतेवरील कोणत्याहि टीकेंत त्याचें योग्य उत्तर आढळून येईना. आमच्याप्रमाणें दुसऱ्यांना हीच शंका आली असेल, नाहीं असें नाहीं. पण टीकांतच गुंतून राहिलें म्हणजे, टीकाकारांनीं दिलेलें उत्तर समाधानकारक न वाटलें तरी त्याखेरीज दुसरें उत्तर सुचत नाहींसें होतें. म्हणून सर्व टीका व भाष्यें बाजूला ठेवून नुस्त्या गीतेचींच स्वतंत्र विचारपूर्वक आम्हीं अनेक पारायणें केलीं. तेव्हां टीकाकारांच्या छापेंतून सुटका होऊन मूळ गीता निवृत्तिपर नसून कर्मयोगपर आहे, किंबहुना गीतेंत 'योग' हा एकेरी शब्दच 'कर्मयोग' या अर्थी योजिलेला आहे; असा बोध झाला; व महाभारत, वेदान्तसूत्रें, उपनिषदें आणि वेदान्तशास्त्रावरील इतर संस्कृत व इंग्रजी ग्रंथांच्या अध्ययनानेंहि तेंच मत दृढ होत जाऊन, तें लोकांत प्रसिद्ध

केल्यानें या विषयाचा अधिक ऊहापोह होईल व खरें काय याचा निर्णय करण्याला सोयीचें पडेल, अशा बुद्धीनें या विषयावर चारपांच ठिकाणीं निरनिराळ्या वेळीं जाहीर व्याख्यानें दिलीं. यांपैकीं एक व्याख्यान नागपुरास सन १९०२ सालच्या जानेवारींत व दुसरें जगद्गुरु श्रीशंकराचार्य मठ करवीर व संकेश्वर यांच्यासमोर त्यांच्याच आज्ञेवरून संकेश्वरमठांत सन १९०४ सालच्या आगस्ट महिन्यांत झालेलें असून, नागपूर येथें दिलेल्या व्याख्यानाचा गोषवाराहि तेव्हां वर्तमानपत्रांतून प्रसिद्ध झालेला आहे. याशिवाय याच हेतूनें सवडीप्रमाणें कांहीं विद्वान मित्रांबरोबर खासगी रीतीनें वेळोवेळीं वादविवादहि केला. या मित्रांपैकींच कै० श्रीपतिबुवा भिंगारकर हे एक होते. यांच्या सहवासानें भागवत संप्रदायांतील कांहीं प्राकृत ग्रंथ पहाण्यांत येऊन, गीतारहस्यांत वर्णिलेल्या कांहीं थोड्या गोष्टी बुवांच्या व आमच्या वादविवादांतच प्रथम निश्चित झालेल्या आहेत. बुवा हा ग्रंथ पहाण्यास राहिले नाहींत ही मोठ्या दुःखाची गोष्ट आहे. असो; अशा तऱ्हेनें गीतेंतील प्रतिपाद्य विषय प्रवृत्तिपर आहे हें मत कायम होऊन, व तें लिहून काढण्याचें ठरूनहि, बरींच वर्षें झालीं. पण हल्लीं उपलब्ध होणारीं भाष्यें, टीका किंवा भाषान्तरें यांत न स्वीकारिलेलें हें गीतातात्पर्य, नुस्तें म्हणजे पूर्वींच्या टीकाकारांनीं ठरविलेलें तात्पर्य आम्हांस कां ग्राह्य नाहीं याचीं कारणें न दाखवितां, पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध केल्यास पुष्कळ गैरसमज होण्याचा संभव होता; आणि सर्व टीकाकारांच्या मतांचा संग्रह करून त्यांतील अपुरेपणा सकारण दाखविण्याचें, आणि गीताधर्माची इतर धर्मांशीं किंवा तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करण्याचें, काम बऱ्याच प्रयासाचें असल्यामुळें, तेंहि थोडक्या कालांत नीट उरकण्यासारखें नव्हतें. म्हणून आम्ही गीतेवर एक नवीन ग्रंथ लवकरच प्रसिद्ध करणार आहों, असें आमचे मित्र रा. रा. दाजीसाहेब खरे व दादासाहेब खापर्डे यांनीं थोड्या घाईनें आगाऊच जरी जाहीर केलें होतें, तरी आपली सामग्री अद्याप पुरी नाहीं असें वाटून ग्रंथ लिहिण्याचें काम दिरंगाईवर पडत चाललें; आणि पुढें सन १९०८ सालीं शिक्षा होऊन ब्रह्मदेशांत मन्दले शहरीं जेव्हां आमची रवानगी करण्यांत आली, तेव्हां तर हा ग्रंथ लिहिण्याचा संभव बहुतेक खुंटल्यासारखाच झाला होता. परंतु ग्रंथ लिहिण्यास अवश्य लागणारीं पुस्तकादि साधनें पुण्याहून तेथें नेण्याची परवानगी कांहीं कालानें सरकारच्या मेहेरबानीनें मिळाल्यानंतर सन १९१०–११च्या हिंवाळ्यांत (शके १८३२, कार्तिक शुद्ध १ ते फाल्गुन वद्य ३० च्या दरम्यान) या ग्रंथाचा खर्डा मन्दलेच्या तुरुंगांत प्रथम लिहून काढिला; आणि पुढें वेळोवेळीं सुचत गेल्याप्रमाणें त्यांत सुधारणा केली, व तेव्हां सर्व पुस्तकें जवळ नसल्यामुळें कित्येक स्थळीं जो अपुरेपणा राहिला होता तो तेथून सुटका झाल्यावर पुरा करून घेतला. तथापि अद्यापहि हा ग्रंथ सर्वांशीं

पूर्ण झाला असें म्हणतां नाही. कारण मोक्ष व नीतिधर्म याचीं तत्त्वें गहन असून त्यांसंबंधानें अनेक प्राचीन व अर्वाचीन पंडितांनी इतकें विस्तृत विवेचन केलें आहे की, फाजील संचार जाऊं न देतां त्यांतील कोणत्या गोष्टी या लहानशा ग्रंथांत घ्याव्या याचा योग्य निर्णय करणें पुष्कळदां कठिण पडतें. पण महाराष्ट्र-कविवर्य मोरोपंत यांनीं वर्णिल्याप्रमाणें—

कृतान्तकटकाऽमल ध्वज-जरा दिसों लागली ।
पुरःसर-गदांसवें झगडतां तनू भागली ॥

अशी आमचीहि सध्यां स्थिति झाली असून संसारांतील सहचारीहि पुढें निघून गेले. यासाठी आपल्याला उपलब्ध झालेली माहिती, व सुचत आलेले विचार आपण लोकांस कळवावे, कोणी तरी 'समानधर्मा' सध्यां अगर पुढें निघून ते पुरे करील, अशा समजुतीनें हा ग्रंथ आतां प्रसिद्ध केला आहे.

सांसारिक कर्में गौण किंवा त्याज्य ठरवून ब्रह्मज्ञान, भक्ति, वगैरे नुस्त्या निवृत्तिपर मोक्षमार्गाचेंच गीतेंत निरूपण केलेलें आहे, हें मत जरी आम्हांस मान्य नाहीं, तरी मोक्षप्राप्तीच्या मार्गाचें भगवद्गीतेंत मुदलीच विवेचन नाही, असेंहि आमचें म्हणणें नाहीं, हें आरंभींच सांगणें जरूर आहे. किंबहुना प्रत्येक मनुष्यानें शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान संपादन करून तद्द्वारा आपली बुद्धि होईल तितकी निर्मल व पवित्र करणें, हें गीताशास्त्राप्रमाणें त्याचें जगांतलि पहिलें कर्तव्य होय असें आम्हींहि या ग्रंथांत स्पष्ट दाखविलें आहे. परंतु हा गीतेंतील मुख्य मुद्दा नव्हे. युद्ध करणें हा क्षत्रियाचा धर्म असला तरी उलटपक्षीं कुलक्षयादि घोर पातकें घडून जें युद्ध मोक्षप्राप्तिरूप आत्मकल्याणाचा नाश करणार तें करावें का करूं नये, अशा कर्तव्यमोहांत युद्धारंभीं अर्जुन पडला होता. म्हणून तो मोह घालविण्यासाठीं शुद्ध वेदान्तशास्त्राधारें कर्माकर्माचें व त्याबरोबरच मोक्षोपायाचेंहि पूर्ण विवेचन करून, आणि कर्में कधींच सुटत नाहींत व सोडूंहि नयेत असें ठरवून, ज्या युक्तीनें कर्में केलीं म्हणजे कोणतेंच पाप न लागतां अखेर त्यानेंच मोक्षहि मिळतो, त्या युक्तीचें म्हणजे ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोगाचेंच गीतेंत प्रतिपादन आहे, असा आमचा अभिप्राय आहे. कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या या विवेचनासच आधुनिक केवळ आधिभौतिक पंडित नीतिशास्त्र असें म्हणतात. हें विवेचन गीतेंत कोणत्या प्रकारें केलें आहे हें सामान्य पद्धतीप्रमाणें गीतेवर श्लोकानुक्रमानें टीका करून दाखवितां आलें नसतें असें नाहीं. पण वेदान्त, मीमांसा, सांख्य, कर्मविपाक किंवा भक्ति, वगैरे शास्त्रांतील ज्या अनेक वादांच्या व प्रमेयांच्या आधारें कर्मयोगाचें गीतेंत प्रतिपादन केलेलें आहे, व ज्याचा उल्लेख कधीं कधीं फारच संक्षिप्तरीत्या केलेला असतो, त्या शास्त्रीय सिद्धान्तांची अगाऊ माहिती असल्याखेरीज

गीतेंतील विवेचनाचें पूर्ण मर्म सहसा लक्षांत भरत नाहीं. यासाठीं गीतेंत जे जे विषय किंवा सिद्धान्त आले आहेत त्यांचे शास्त्रीयरीत्या प्रकरणशः विभाग पाडून, त्यांतील प्रमुख प्रमुख युक्तिवादांसह गीतारहस्यांत त्याचें प्रथम थोडक्यांत निरूपण केलें आहे; व त्यांतच प्रस्तुत कालच्या चौकस पद्धतीप्रमाणें गीतेच्या प्रमुख सिद्धान्तांची इतर धर्मांतील व तत्त्वज्ञानांतील सिद्धान्तांशीं प्रसंगानुसार संक्षेपानें तुलना करून दाखविली आहे. या पुस्तकांत प्रथम दिलेला गीतारहस्य हा निबंध अशा रीतीनें कर्मयोगावर एक लहानसा पण स्वतंत्र ग्रंथच आहे असें म्हणतां येईल. पण कांहीं म्हटलें तरी अशा प्रकारच्या सामान्य निरूपणांत गीतेंतील सर्व श्लोकांचा व्यक्तिशः पूर्ण विचार करणें शक्य नव्हतें. म्हणून अखेर गीतेचें सर्व श्लोकशः भाषान्तर देऊन पूर्वापर संदर्भ लक्षांत येण्यास, किंवा पूर्वीच्या टीकाकारांनीं आपल्या संप्रदायसिद्धयर्थ गीतेंतील कांहीं श्लोकांची कशी ओढाताण केली आहे (गी.३.१७- १९; ६.३; व १८.२ पहा) हें स्पष्ट दाखविण्यास, अगर गीतारहस्यात सांगितलेल्या सिद्धान्तांपैकीं गीतेंतील संवादात्मक पद्धतीप्रमाणें कोणकोणते सिद्धान्त गीतेंत कोठें-कोठें व कसे आले आहेत हें दाखविण्यास, टीकेच्या रूपानें भाषान्तरास जोडूनच जागोजाग मुबलक टीका दिल्या आहेत. या पद्धतीनें कांहीं मजकुराची द्विरुक्ति झाली आहे खरी; पण गीताग्रंथाच्या तात्पर्याबद्दल सामान्य वाचकांचा सध्यां जो गैरसमज झालेला आहे तो अन्य रीतीनें पूर्ण दूर होणें शक्य नाही, असें वाटल्यावरून गीतारहस्यविवेचन गीतेच्या भाषान्तरापासून निराळें काढिलें आहे; आणि त्यामुळें वेदान्त, मीमांसा, भक्ति वगैरे बाबतीत गीतेचे जे सिद्धान्त आहेत, ते भारत, सांख्यशास्त्र, वेदान्तसूत्रें, उपनिषदें, मीमांसा वगैरे मूल ग्रंथांतून कसे व कोठकोठें आले आहेत, हें पूर्वेतिहासासह साधार दाखविण्यास, किंवा संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांत भेद काय हें स्पष्ट करून सांगण्यास, अगर गीतेची इतर धर्ममतांशीं व तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करून व्यावहारिक कर्मदृष्ट्या गीतेचें महत्त्व काय याचें योग्य निरूपण करण्यास, चांगली सोय झाली आहे. गीतेवर अनेक प्रकारच्या टीका होऊन गीतार्थ अनेकांनी अनेक प्रकारें जर प्रतिपादिला नसता तर आमच्या ग्रंथांतील सिद्धान्तास आधारभूत असलेलीं मूळ संस्कृत वचनें ठिकठिकाणीं देण्याचें कांहीं कारण नव्हतें पण हल्लींचा काल तसा नसून आम्हीं सांगितलेला गीतार्थ किंवा सिद्धान्त बरोबर आहे की नाही, याबद्दल कित्येकांस शंका येण्याचा संभव आहे म्हणून आमच्या म्हणण्यास आधार काय याचा स्थलनिर्देश सर्वत्र केला असून, मुख्य मुख्य ठिकाणीं तर मूळ संस्कृत वचनेंच भाषान्तरासह दाखल केलीं आहेत. पैकीं बरींच वचनें वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः प्रमाणार्थ घेण्यांत येत असल्यामुळें वाचकांस त्यांची सहजगत्या माहिती होऊन

त्यांतील सिद्धान्त ध्यानांत ठेवण्यासहि त्यामुळें सोपें पडेल असा हीं संस्कृत वचनें देण्याचा दुसराहि पोटहेतु आहे. तथापि सर्वेच वाचक संस्कृत जाणणारे असण्याचा संभव नसल्यामुळें, एकंदर ग्रंथाची रचना अशी ठेविली आहे कीं, संस्कृत न जाणणारा वाचक संस्कृत श्लोक सोडून देऊन ग्रंथ वाचूं लागल्यास त्याच्या वाचनांत अर्थाचा कोठेंहि खंड पडूं नये. यामुळें संस्कृत श्लोकाचें शब्दशः भाषांतर न देतां कित्येकदां त्यांतील सारांश देऊनच निर्वाह करून घ्यावा लागला आहे. परंतु मूळ श्लोक नेहमींच वर दिलेला असल्यामुळें या पद्धतीनें कोणताहि गैरसमज होण्याची भीति रहात नाहीं.

कोहिनूर हिऱ्याची अशी गोष्ट सांगतात कीं, तो हिंदुस्थानांतून विलायतेंत नेल्यावर तेथें त्याचें पुनः नवे पैलू पाडण्यांत आले; व त्यामुळें तो अधिक तेजस्वी दिसूं लागला. हिऱ्यास लागूं पडणारा हा न्याय सत्यरूपी रत्नासहि लागूं पडतो. गीतेंतील धर्म सत्य व अभय खरा; पण तो ज्या कालीं ज्या स्वरूपानें सांगण्यांत आला त्या देशकालादि परिस्थितींत पुष्कळ फरक पडल्यामुळें, कित्येकांच्या डोळ्यांत त्याचें तेज आतां पूर्वीप्रमाणें भरत नाहींसें झालें आहे. कोणतें कर्म चांगलें व कोणतें वाईट हें ठरविण्यापूर्वी, कर्म करावें किंवा नाहीं हा सामान्य प्रश्नच ज्या काळीं महत्त्वाचा समजत असत, तेव्हां गीता सांगितलेली असल्यामुळें, त्यांतील बराच भाग आतां कित्येकांस अनवश्यक वाटतो; आणि त्यावरच आणखी निवृत्तिमार्गीय टीकाकारांचें सारवण पडल्यामुळें गीतेंतील कर्मयोगाचें विवेचन सध्याचे काळीं पुष्कळांस दुर्बोध झालें आहे. शिवाय आधिभौतिक ज्ञानाची अर्वाचीन कालीं पाश्चिमात्य देशांत जी वाढ झाली आहे त्यामुळें अध्यात्मशास्त्राला धरून केलेलीं प्राचीन कर्मयोगाचीं विवेचनें हल्लींच्या कालास पूर्णपणें लागूं पडणें शक्य नाहीं, अशीहि कित्येक नव्या विद्वानांची समजूत झालेली असत्ये. हे समज खरे नव्हेत, असें दाखविण्यासाठीं गीतारहस्यांतील विवेचनांतच गीतेच्या सिद्धान्तांच्या जोडीचे पाश्चात्य पंडितांचे सिद्धान्त आम्हीं जागोजाग संक्षेपानें दिले आहेत. वास्तविक पाहिलें तर गीतेंतील धर्माधर्मविवेचनास या तुलनेनें अधिक बळकटी येत्ये असें नाहीं. तथापि अर्वाचीन कालीं झालेल्या आधिभौतिक शास्त्राच्या अश्रुतपूर्व वाढीनें ज्यांची दृष्टि दिपून गेली आहे, किंवा सध्यांच्या एकदेशीय शिक्षणपद्धतीमुळें नीतिशास्त्राचा आधिभौतिक म्हणजे बाह्य दृष्टीनें विचार करण्यास जे शिकले आहेत, त्यांस या तुलनेवरून एवढें स्पष्ट कळून येईल कीं, मोक्षधर्म व नीति हे दोन्ही विषय आधिभौतिक ज्ञानाच्या पलीकडचे असल्यामुळें प्राचीन काळीं आमच्या शास्त्रकारांनीं या बाबतींत जे सिद्धान्त केले आहेत त्यांच्या पुढें मानवी ज्ञानाची गति अद्याप गेलेली नाहीं, इतकेंच नव्हे तर पाश्चिमात्य

देशांतहि अध्यात्मदृष्ट्या या प्रश्नांचा ऊहापोह अद्याप चालू असून सदर आध्यात्मिक ग्रंथकारांचे विचार गीताशास्त्रांतील सिद्धान्तांहून फारसे भिन्न नाहीत. गीतारहस्याच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतील तुलनात्मक विवेचनावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. परंतु हा विषय अत्यंत व्यापक असल्यामुळें पाश्चात्य पंडितांच्या मतांचा जो सारांश ठिकठिकाणी आम्हीं दिला आहे, त्याबद्दल येथें एवढें सांगणें जरूर आहे कीं, गीतार्थ प्रतिपादन करणें हेंच आमचें मुख्य काम असल्यामुळें गीतेंतील सिद्धान्त प्रमाण धरून मग त्यांशी पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञाचें किंवा पंडितांचे सिद्धान्त कितपत जुळतात हें दाखविण्यापुरताच आम्ही पाश्चिमात्य मतांचा अनुवाद केलेला आहे, व तोहि अशा बेतानें केलेला आहे कीं, सामान्य मराठी वाचकांस त्यांतील मतलब लक्षांत येण्यास कठिण पडूं नये. अर्थात् दोहोंमधील बारीक भेद,—आणि हे पुष्कळच आहेत,—किंवा या सिद्धान्तांचें पूर्ण उपपादन व विस्तार ज्यास पहाणें असेल त्यानें मूळ पाश्चात्य ग्रंथच पाहिले पाहिजेत, हें निर्विवाद आहे. कर्माकर्मविवेक किंवा नीतिशास्त्र यावर पहिला पद्धतशीर ग्रंथ आरिस्टाटल नांवाच्या ग्रीक तत्त्वज्ञानें लिहिला, असें पाश्चिमात्य विद्वानांचें म्हणणें आहे. पण आमच्या मतें आरिस्टाटलच्याहि पूर्वी त्याच्यापेक्षां अधिक व्यापक व तात्त्विकदृष्ट्या या प्रश्नांचा विचार महाभारतांत व गीतेंत केलेला असून, अध्यात्मदृष्ट्या गीतेंत प्रतिपादन केलेल्या नीतितत्त्वांपेक्षां दुसरें निराळें नीतितत्त्व अद्याप निघालेलें नाही. संन्याशाप्रमाणें राहून तत्त्वज्ञानाच्या विचारांत शान्तपणानें आयुष्य घालविणें बरें, किंवा अनेक प्रकारच्या राजकीय उलाढाली करणें बरें, याचा आरिस्टाटलनें केलेला खुलासा गीतेंत असून, मनुष्य जें कांही पाप करितो तें अज्ञानानेंच करितो असें जें साक्रेटीसाचें मत त्याचाहि एक प्रकारें गीतेंत समावेश झालेला आहे. कारण, ब्रह्मज्ञानानें बुद्धि सम झाल्यावर त्याचे हातून कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाहीं असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या परम ज्ञानी पुरुषाचें जें वर्तन तेंच नीतिदृष्ट्या सर्वांस कित्त्याप्रमाणें प्रमाण होय, हें एपिक्युरिअन व स्टोइक पंथांतील ग्रीक पंडितांचें मतहि गीतेस ग्राह्य असून, या पंथांतील लोकांनीं केलेलें परम ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन व गीतेंतील स्थितप्रज्ञाचें वर्णन ही दोन्ही एकसारखीच आहेत. तसेंच प्रत्येकानें सर्व मानवज्ञातीच्या हितार्थ झटणें हीच काय ती नीतीची पराकाष्ठा किंवा कसोटी असें जें मिल्ल, स्पेन्सर, कॉट इत्यादि आधिभौतिकवाद्यांचें म्हणणें, त्याचाहि गीतेंत वर्णिलेल्या स्थितप्रज्ञाच्या "सर्वभूतहिते रतः" या बाह्य लक्षणांत संग्रह झालेला असून कान्ट व ग्रीन यांची नीतिशास्त्राची उपपत्ति व इच्छास्वातंत्र्याबद्दलचे सिद्धान्तहि गीतेंत उपनिषदांतील ज्ञानाच्या आधारें दिलेले आहेत. गीतेंत यापेक्षां कांहीं जास्त नसतें तरीहि

गीता सर्वमान्य झाली असती. परंतु एवढयावरच न थांबतां मोक्ष, भक्ति आणि नीतिधर्म यांमध्यें आधिभौतिक ग्रंथकारांस भासणारा विरोध, किंवा ज्ञान आणि कर्म यांमध्यें संन्यासमार्गीयांचे मतें असणारा विरोधहि खरा नसून ब्रह्मविद्येचें व भक्तीचें जें मूलतत्त्व तेंच नीतीचा व सत्कर्माचाहि पाया आहे असें दाखवून, ज्ञान, संन्यास, कर्म व भक्ति यांच्या योग्य मिलाफानें इहलोकी आयुष्यक्रमणाचा कोणता मार्ग मनुष्यानें पत्करावा याचाहि गीतेंत निर्णय केला आहे. गीताग्रंथ याप्रमाणें प्राधान्येंकरून कर्मयोगाचा आहे म्हणूनच "ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म-) योगशास्त्र" या नांवानें सर्व वैदिक ग्रंथांत त्याला अग्रस्थान प्राप्त झालें आहे. "गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः"—एकल्या गीतेचें पुरें अध्ययन केलें म्हणजे बस्स आहे; बाकीच्या शास्त्रांचा फोलकट पसारा काय करावयाचा?— असें म्हणतात तें कांही खोटें नाहीं; आणि म्हणूनच हिंदुधर्म व नीतिशास्त्र यांच्या मूलतत्त्वांची ज्यांस ओळख करून घ्यावयाची असेल त्यांनी या अपूर्व ग्रंथाचें प्रथम अध्ययन करावें असें आमचें त्यांस सविनय पण आग्रहपूर्वक सांगणें आहे. कारण सांख्य, न्याय, मीमांसा, उपनिषदें, वेदान्त वगैरे क्षराक्षरसृष्टीचा व क्षेत्रक्षेत्रज्ञज्ञानाचा विचार करणारीं प्राचीन शास्त्रें तत्काली शक्य तेवढया पूर्णावस्थेस आल्यावर वैदिक धर्मास ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान व कर्मयोगपर असें जें अखेर स्वरूप आलें, व हल्लीं प्रचलित असलेल्या वैदिक धर्माचें जें मूळ आहे, तेंच गीतेंत प्रतिपादिलेलें असल्यामुळें, संक्षेपानें पण निःसंदिग्ध रीतीनें सांप्रतच्या हिंदुधर्माचीं तत्त्वें समजावून देणारा गीतेसारखा दुसरा ग्रंथच संस्कृत वाङ्मयांत नाहीं म्हटलें तरी चालेल.

गीतारहस्यांतील विवेचनाचा सामान्य रोख यावरून वाचकाच्या लक्षांत येईल. गीतेवर पहिल्या टीका कर्मयोगपर असाव्या असें गीतेवरील शांकरभाष्याच्या तिसरे अध्यायाचे आरंभीं या टीकाकारांच्या अभिप्रायांचा जो उल्लेख आहे त्यावरून दिसून येत. या टीका आतां उपलब्ध नाहींत; म्हणून गीतेचें कर्मयोगपर व तुलनात्मक हें पहिलेंच विवेचन आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. यांत कांहीं श्लोकांचे अर्थ हल्लींच्या टीकांतून दिलेल्या अर्थाहून भिन्न असून, मराठींत पूर्वी कोठेंच सविस्तर वर्णिले नाहींत असे दुसरे पुष्कळ विषयहि सांगावे लागले आहेत. हे विषय व त्यांची उपपत्ति संक्षेपानेंच पण होईल तितक्या स्पष्ट व सुबोध रीतीनें सांगण्याचा आम्हीं प्रयत्न केला आहे; आणि द्विरुक्ति झाली तरीहि त्याची पर्वा न ठेवितां ज्या शब्दांचे अर्थ मराठींत अद्याप रूढ झालेले नाहींत त्यांचे पर्यायशब्द त्याना जोडूनच पुष्कळ ठिकाणीं मुद्दाम दिलेले असून, शिवाय या विषयांतील प्रमुख प्रमुख सिद्धान्त जागोजाग सारांशरूपानें उपपादनापासून निराळे काढून दाख-

विले आहेत. तथापि शास्त्रीय व गहन विषयांची चर्चा थोडक्या शब्दांनीं करणें नेहमींच कठिण असून, या विषयांची मराठी परिभाषाहि अद्याप कायम झालेली नाहीं; म्हणून भ्रमानें, नजरचुकीनें, किंवा अन्य कारणांनीं, आमच्या या नवीन तऱ्हेच्या विवेचनांत काठिन्य, दुर्बोधता, अपुरेपणा किंवा दुसरे दोषहि रहाण्याचा संभव आहे हें आम्ही जाणून आहों. परंतु भगवद्गीता वाचकांस अपरिचित आहे असें नाहीं. गीता पुष्कळांच्या नित्यपाठांतली असून तिचें शास्त्रीयदृष्ट्या अध्ययन केलेले व करणारेहि पुष्कळ लोक आहेत. यासाठीं अशा अधिकारी पुरुषांस आमची अशी विनंति आहे कीं, त्यांच्या हातांत हा ग्रंथ पडून त्यांत वरील प्रकारचे कांहीं दोष त्यांचे नजरेस आल्यास त्यांनीं ते मेहेरबानीनें आम्हांस कळवावे, म्हणजे त्यांचा विचार करून या ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति काढण्याचा प्रसंग आल्यास त्यांत योग्य ती दुरुस्ती करण्यांत येईल. आमचा कांहीं विशिष्ट संप्रदाय असून तत्सिद्ध्यर्थ आम्ही गीतेचा एक प्रकारचा विशिष्ट अर्थ करितों अशी कित्येकांची समजूत होण्याचा संभव आहे. यासाठीं येथें एवढें सांगितलें पाहिजे कीं, गीतारहस्य हा ग्रंथ कोणत्याहि विशिष्ट व्यक्तीस किंवा संप्रदायास उद्देशून लिहिलेला नाहीं. आमच्या बुद्धीप्रमाणें गीतेच्या संस्कृत श्लोकाचा जो सरळ अर्थ होतो तो आम्हीं दिला आहे. असा सरळ अर्थ केल्यानें,—आणि हल्लीं संस्कृताचा बराच प्रसार झाला असल्यामुळें अर्थ सरळ आहे कीं नाहीं हें पुष्कळांस सहज कळण्यासारखें आहे,—त्यांत जर कांहीं सांप्रदायिकपणा येईल तर तो गीतेचा आहे, आमचा नव्हे. "मला दोनचार मार्ग सांगून घोटाळ्यांत न पाडितां, त्यांपैकीं जो श्रेयस्कर असेल तो एकच निश्चयेंकरून सांगा" (गी. ३. २; ५. १) असा अर्जुनाचा भगवंतांस स्पष्ट प्रश्न असल्यामुळें, गीतेंत कांहीं तरी एकच विशिष्ट मत प्रतिपाद्य असलें पाहिजे हें उघड आहे (गी. ३. ३१); व तें कोणतें हें मूळ गीतेचाच अर्थ करून निराग्रहबुद्धीनें आम्हांस पहावयाचें आहे; प्रथम कांहीं तरी मत कायम करून, त्याला गीता जुळत नाहीं म्हणून गीतार्थाची ओढाताण करावयाची नाहीं. सारांश, गीतेचें खरोखरच जें रहस्य आहे,—मग तें कोणत्याहि संप्रदायाचें अगर पंथाचें असो,—त्याचा गीताभक्तांत प्रसार करून भगवंतांनींच अखेर म्हटल्याप्रमाणें हा ज्ञानयज्ञ करण्यास आम्ही प्रवृत्त झालों आहों; व आम्हांस अशी उमेद आहे कीं, त्याच्या अव्यंगतासिद्ध्यर्थ वर मागितलेली ज्ञानभिक्षा आमचे देशबंधु व धर्मबंधु आम्हांस मोठ्या आनंदानें घालतील.

प्राचीन टीकाकारांनीं प्रतिपादिलेलें गीतेचें तात्पर्य आणि आमच्या मताप्रमाणें गीतेचें रहस्य यांत भेद कां पडतो याची कारणें गीतारहस्यांत सविस्तर सांगितलीं आहेत. परंतु गीता-तात्पर्यासंबंधानें जरी याप्रमाणें मतभेद असला तरी

गीतेवर जीं अनेक भाष्यें व टीका आहेत, किंवा पूर्वी अगर अलीकडे गीतेचीं प्राकृतांत जी भाषांतरें झालीं आहेत त्यांचें प्रस्तुत ग्रंथ लिहितांना इतर बाबतीत नेहमींच प्रसंगानुसार थोडेंबहुत सहाय्य झालेलें असल्यामुळें त्या सर्वांचे आम्ही अत्यंत ऋणी आहोंत, हें येथें सांगणें अवश्य आहे. आणि तसेंच ज्या पाश्चिमात्य पंडितांच्या ग्रंथांतील सिद्धान्तांचा जागोजाग उल्लेख केलेला आहे त्यांचेहि आभार मानिले पाहिजेत. किंबहुना या सर्व ग्रंथांच्या मदतीखेरीज प्रस्तुतचा ग्रंथ लिहितां आला असता कीं नाहीं याची वानवाच असल्यानें या प्रस्तावनेच्या आरंभी "संतांची उच्छिष्टें बोलतों उत्तरें" हें तुकारामबुवांचें वाक्य आम्हीं घातलें आहे. सर्व कालीं एकसारखेंच लागूं पडणारें म्हणजे त्रिकालाबाधित ज्ञान सांगणाऱ्या गीतेसारख्या ग्रंथानें कालभेदानुरूप नवें नवें स्फुरण मनुष्याला प्राप्त व्हावें यांत कांही नवल नाहीं; कारण अशा व्यापक ग्रंथाचा हा धर्मच असतो. परंतु तेवढयानें प्राचीन पंडितांनी असल्या ग्रंथांवर जे परिश्रम केलेले असतात ते व्यर्थ होत नाहींत. गीतेचीं इंग्रजी, जर्मन वगैरे भाषांतून पाश्चात्य पंडितांनीं जी भाषान्तरें केलीं आहेत त्यासहि हाच न्याय लागूं पडतो. हीं भाषांतरें प्रायः गीतेच्या प्राचीन टीकाकारांस अनुसरून केलेलीं असतात. तथापि कांहीं पाश्चिमात्य पंडितांनी गीतेचा स्वतंत्ररीत्या अर्थ लावण्याचीहि खटपट सुरू केली आहे. पण खऱ्या (कर्म—) योगाचें तत्त्व अथवा वैदिक धार्मिक संप्रदायाचा इतिहास नीट लक्षांत न आल्यामुळें, अथवा बहिरंग-परीक्षणाकडेच त्यांचा विशेष कल असल्यामुळें, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनीं, पाश्चात्य पंडितांचीं हीं विवेचनें पुष्कळ अपुरीं व कांहीं काही स्थळी तर निःसंशय भ्रामक व चुकीचीं आहेत. गीतेवरील पाश्चात्य पंडितांच्या या ग्रंथांचा येथें सविस्तर विचार किंवा परीक्षा करण्याचें कारण नाहीं. त्यांनीं उपस्थित केलेल्या प्रमुख प्रश्नांसंबंधीं आमचें काय म्हणणें आहे तें या ग्रंथाच्या परिशिष्टप्रकरणांत दिलें आहे. तथापि अलीकडे आमच्या पहाण्यांत आलेल्या गीतेवरील कांही इंग्रजी लेखांचा उल्लेख येथें केला पाहिजे. पहिला लेख मि. ब्रुक्स यांचा होय. मि. ब्रुक्स हे थिआसफिस्ट पंथाचे असून भगवद्गीता कर्मयोगपर आहे असें त्यांनीं आपल्या गीतेवरील ग्रंथांत निरूपण केलें आहे व आपल्या' व्याख्यानांतूनहि हेंच मत ते प्रतिपादन करीत असतात. दुसरा लेख मद्रासचे मि. एस्. राधाकृष्णम् यांचा असून तो छोटयाशा निबंधरूपानें अमेरिकेंतल्या 'सर्वराष्ट्रीय नीतिशास्त्रावरील त्रैमासिकांत' प्रसिद्ध झाला आहे (जुलै १९११). यांत आत्मस्वातंत्र्य व नीतिधर्म या दोन विषयांसंबंधानें गीता व कान्ट यांचें साम्य दाखविलें आहे. आमच्या मतें हें साम्य याहूनहि अधिक व्यापक असून, ग्रीन याची नैतिक उपपत्ति कान्टपेक्षांहि गीतेशीं अधिक जुळती आहे. पण या दोन्ही प्रश्नांचा खुलासा या

ग्रंथांत केलेला असल्यामुळें त्यांची येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं. तसेंच पंडित सीता-नाथ तत्त्वभूषण यांचा 'कृष्ण आणि गीता' या नांवाचा एक इंग्रजी ग्रंथहि अलीकडे प्रसिद्ध झाला असून त्यांत सदर पंडितांनीं गीतेवर दिलेलीं बारा व्याख्यानें छापिलीं आहेत. पण या अगर मि. ब्रुक्स यांच्या व आमच्या प्रतिपादनांत पुष्कळ अंतर आहे हें सदर ग्रंथ वाचिले असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. तथापि वरील लेखां-वरून गीतेसंबंधानें आमचे विचार अपूर्व नसून गीतेंतील कर्मयोगाकडे लोकांचें अधिकाधिक लक्ष लागत चालल्याचें हें सुचिन्ह असल्यामुळें आम्ही या सर्व आधुनिक लेखकांचें येथें अभिनंदन करितों.

हा ग्रंथ मन्दलेस लिहून झाला खरा; पण तो शिसपेन्सिलीनें लिहिलेला असून त्यांत बऱ्याच ठिकाणीं खोडाखोड केलेली व शोध घातलेले होते. म्हणून पुढें तो सर-कारांत जाऊन परत आल्यावर त्याची छापण्यासाठीं शुद्ध नक्कल करणें जरूर होतें; आणि हें काम आमच्यावर पडलें असतें तर ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यास आणखी किती महिने लागले असते कोणास ठाऊक! पण रा. रा. वामन गोपाळ जोशी, नारायण कृष्ण गोगटे, रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर, अप्पाजी विष्णु कुळकर्णी वगैरे गृहस्थांनीं या कामीं हौसेनें मदत करून तें जलदीनें पुरें केलें याबद्दल त्यांचे आभार मानिले पाहिजेत. तसेंच रा. रा. कृष्णाजी प्रभाकर खाडिलकर यांनीं, आणि विशेषेंकरून वेदशास्त्रसंपन्न दीक्षित काशीनाथशास्त्री लेले यांनीं, हे मुद्दाम मुंबईहून येथें येऊन, ग्रंथाची लेखी प्रत वाचण्याची तसदी घेतली आणि बऱ्याच उपयुक्त व मार्मिक सूचना केल्या याबद्दल आम्ही त्यांचे ऋणी आहो. तथापि ग्रंथांतील मतांबद्दलची जबाबदारी सर्वस्वीं आमची आहे हें विसरता कामा नये. ग्रंथ याप्रमाणें छापण्यास तयार झाला. पण लढाईमुळें कागदाची उणीव पडणार होती. ती मुंबईतील स्वदेशी कागदाच्या गिरणीचे मालक मेसर्स डी. पद-मजी आणि सन यांनीं वेळेवर आमच्या मताप्रमाणें चांगला कागद पुरविल्यामुळे दूर झाली, व गीतेचा ग्रंथ चांगल्या स्वदेशी कागदावर छापावयास मिळाला. तथापि ग्रंथ छापतांना तो अजमासाबाहेर वाढल्यामुळें पुनः कागदाची उणीव पडली; व ती पुण्यांतील रे पेपर मिलच्या मालकांनीं भरून काढिली नसती तर आणखी कांहीं महिने ग्रंथ प्रसिद्ध होण्याची वाचकांस वाट पहावी लागली असती. म्हणून वरील दोन्ही गिरण्यांचे मालक यांचे आम्हींच नव्हे तर वाच-कांनींहि आभार मानिले पाहिजेत. शेवटीं प्रुफें तपासण्याचें काम राहिलें. हें रा. रा. रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रा. रा. रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर आणि रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनीं पत्करिलें. त्यांतहि जागोजाग आलेले इतर ग्रंथांचे उल्लेख बरोबर आहेत कीं नाहींत हें तपासण्याचें व कोठें कांहीं

व्यंग राहिलें असल्यास तें दाखविण्याचें काम रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनीं एकट्यांनींच केलेलें आहे. अर्थात् याच्या मदतीखेरीज हा ग्रंथ इतक्या लवकर केवळ आमच्या हातूनच प्रसिद्ध होणें शक्य नव्हतें. म्हणून या सर्वांचे मनःपूर्वक येथें आभार मानिले पाहिजेत. सरतेशेवटीं चित्रशाळा छापखान्याचे मालक यांनीं हें काम काळजीनें व शक्य तेवढें लवकर छापून देण्याचें पत्करून त्याप्रमाणें तडीस नेल्याबद्दल त्यांचेहि आभार मानणें जरूर आहे. शेतांत पीक आलें तरी त्याचें अन्न तयार होऊन खाणाराच्या मुखांत पडेपर्यंत अनेक लोकांच्या साहाय्याची जशी अपेक्षा लागत्ये तद्वतच कांहीं अंशीं ग्रंथकाराची—निदानपक्षीं आमची तरी—स्थिति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. म्हणून वरील प्रकारें आम्हांस साहाय्य करणाऱ्या सर्व लोकांचे—त्यांचीं नांवें वर आलेलीं असोत वा नसोत—आम्ही पुनः एकवार आभार मानून ही प्रस्तावना संपवितों.

प्रस्तावना संपली. आतां ज्या विषयाच्या विचारांत आज पुष्कळ वर्षें घालविलीं व ज्याच्या नित्य सहवासानें व चिंतनानें मनाचें समाधान होऊन आनंद होत गेला, तो विषय ग्रंथरूपानें हातानिराळा होणार म्हणून वाईट वाटत असलें तरी हे विचार—साधल्यास सव्याज, नाहींपेक्षां निदान जसेच्या तसे—पुढील पिढींतील लोकांस देण्यासाठींच आम्हांस प्राप्त झाले असल्यामुळें, वैदिक धर्मांतील राजगुह्याचा हा परीस "उत्तिष्ठत ! जाग्रत ! प्राप्य वरान्निबोधत !"—उठा ! जागे व्हा ! आणि (भगवंतांनीं दिलेले) हे वर समजून घ्या !—या कठोपनिषदांतील मंत्रानें (कठ. ३.१४) प्रेमोदकपूर्वक आम्ही होतकरू वाचकांच्या हवालीं करितों. यांतच कर्माकर्माचें सर्व बीज आहे; आणि या धर्माचें स्वल्पाचरणहि मोठ्या संकटातून सोडवितें, असें खुद्द भगवंताचेंच निश्चयपूर्वक आश्वासन आहे. यापेक्षां आणखी जास्त काय पाहिजे ? "केल्याविण कांहीं होत नाहीं" हा सृष्टीचा नियम लक्षांत आणून तुम्ही मात्र निष्कामबुद्धीनें कर्ते व्हा म्हणजे झालें. निव्वळ स्वार्थपरायण बुद्धीनें संसार करून थकल्याभागल्या लोकांच्या कालक्रमणार्थ, किंवा संसार सोडून देण्याची तयारी म्हणूनहि, गीता सांगितलेली नसून संसारच मोक्षदृष्ट्या कसा केला पाहिजे व मनुष्यमात्राचें संसारांतलें खरें कर्तव्य काय याचा तात्त्विकदृष्ट्या उपदेश करण्यासाठीं गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे. म्हणून पूर्व वयांतच गृहस्थाश्रमाचें किंवा संसाराचें हें प्राचीन शास्त्र जितक्या लवकर समजून घेणें शक्य असेल तितक्या लवकर प्रत्येकानें समजून घेतल्याखेरीज राहूं नये, एवढीच आमची शेवटीं विनंति आहे.

पुणें, अधिक वैशाख शके १८३७. **बाळ गंगाधर टिळक.**

गीतारहस्य (पूर्वार्ध)

प्रथम मुद्रणाची प्रस्तावना.

गीतारहस्याचें हें दोन भागांत प्रथम मुद्रण आहे. या भागास टाइप जरा बारीक वापरला असून कागद चांगला पण पातळ आणि लहान आकाराचा वापरला आहे. त्यामुळें पुस्तक आटपशीर व वजनानेंहि हलकें झालेलें आहे. तथापि पूर्वी छापलेल्या चार मुद्रित आवृत्तींशीं सर्व प्रकारें साम्य ठेवण्यासाठीं हें पुस्तकहि पूर्वीप्रमाणेंच ओळीला ओळ पृष्ठाला पृष्ठ कायम राखून छापलें आहे. यांत अखेरच्या मुद्रणांत केलेल्या सर्व दुरुस्त्या आलेल्या आहेत. दोन वर्षांमागें गीता–रहस्यांतील गीतेचें भाषांतर रहस्य–संजीवन या नांवाखालीं निराळें छापल्यानंतर रहस्य–विवेचनाचा निबंध स्वतंत्र पुस्तक रुपानें छापणें क्रमप्राप्तच होतें, हें वाचकांस सांगावयास नको.

गीतारहस्य पृ.५०८ मधील उल्लेखाप्रमाणें ७४५श्लोकांची व चोवीस अध्यायांची एक भगवद्गीता १९१७सालीं मद्रासेस प्रसिद्ध झाली आहे पण ही मूळ गीता नसून ७०० श्लोकी व अठरा अध्यायी मूळ गीतेसच कोणी तरी हें सांप्रदायिक स्वरूप दिलेलें असावें व गीतेंत ७४५ श्लोक असल्याबद्दलचें महाभारतांतील वचनहि याच संप्रदायातर्फे महाभारतांत घुसडवून देण्यांत आलें असावें असें ग्रंथकाराचें मत आहे.

तृतीय मुद्रणाचा आटपसर आकार कांहीं लोकांस पसंत पडल्यामुळें त्यांचें सोईसाठीं तशा आकाराचें पुस्तक उपलब्ध असावें म्हणून हें मुद्रण ह्या आकारांत काढलें आहे.

पुणें ता. १ जानेवरी १९२६. प्रकाशक.



लोकमान्य टिळक यांच्या डाव्या हाताच्या हस्तरेषा.

श्री न्यू आर्ट प्रेस, कोट, मुंबई.



लोकमान्य टिळक यांच्या उजव्या हाताच्या हस्तरेषा.

गीतारहस्याची सामान्य अनुक्रमणिका.

गीतारहस्यांतील विषयांची प्रकरणशः अनुक्रमणिका.



प्रकरण पहिलें-विषयप्रवेश.

प्रकरण दुसरें-कर्मजिज्ञासा.

प्रकरण तिसरें-कर्मयोगशास्त्र.

प्रकरण चवथें–आधिभौतिक सुखवाद.

प्रकरण पांचवें–सुखदुःखविवेक.

प्रकरण सहावें—आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

प्रकरण सातवें--कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

प्रकरण आठवें-विश्वाची उभारणी व संहारणी.

प्रकरण नववें—अध्यात्म.

प्रकरण दहावें—कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

प्रकरण अकरावें-संन्यास व कर्मयोग.

प्रकरण बारावें—सिद्धावस्था व व्यवहार.

प्रकरण तेरावें—भक्तिमार्ग.

प्रकरण चवदावें-गीताध्यायसंगति

प्रकरण पंधरावें—उपसंहार.

परिशिष्टप्रकरण—गीतेचें बहिरंगपरीक्षण.

सात्वत किंवा भागवत धर्माच्या उदयाचा काल एकच—बुद्धापूर्वीं सुमारें सात आठशें म्हणजे खिस्तापूर्वी पंधराशें वर्षे—असें मानण्याचें कारण—न मानिल्यास होणारी अनवस्था--भागवतधर्माचें मूळ स्वरूप नैष्कर्म्यपर, नंतर भक्तिपर आणि शेवटीं विशिष्टाद्वैतपर---मूळ गीता खिस्तापूर्वी सुमारें नऊशें वर्षांची.--**भाग ५. हल्लींच्या गीतेचा काल**--हल्लींचें महाभारत व हल्लींची गीता यांचा काल एकच—पैकीं हल्लींचें महाभारत भासाच्या, अश्वघोषाच्या, आश्वलायनाच्या, अलेक्झांडरच्या, व मेषादिगणनेच्या पूर्वीचें पण बुद्धानंतरचें--म्हणून शकापूर्वी सुमारें पांचशें वर्षांचें--हल्लींची गीता कालिदास, बाणभट्ट, भासकवि, पुराणें व बौधायन यांच्या आणि बौद्ध धर्मातील महायान पंथाच्याहि पूर्वीची अर्थात शकापूर्वी पांचशें वर्षांची.--**भाग ६. गीता व बौद्ध ग्रंथ**--गीतेंतील स्थितप्रज्ञाच्या व बौद्ध अर्हताच्या वर्णनांमधलें साम्य--बौद्धधर्माचें स्वरूप व तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्मापासून त्याची उत्पत्ति--उपनिषदांतील आत्मवाद सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर आचाराचाच बुद्धानें स्वीकार केला आहे—या आचाराचीं बुद्धमतांप्रमाणें दृश्य कारणें, किंवा चार आर्य सत्यें—बौद्ध गार्हस्थ्यधर्म व वैदिक स्मार्तधर्म यांतील साम्य--हे सर्व विचार मूळ वैदिक धर्मांतलेच--तथापि महाभारत व गीता यांबद्दल पृथक् विचार करण्याचें कारण—मूळ अनात्मवादी निवृत्तिपर धर्मापासूनच पुढील भक्तिपर बौद्धधर्म निघण्याचा असंभव—महायान पंथाची उत्पत्ति—त्यांतील प्रवृत्तिपर भक्तिधर्म गीतेपासूनच घेतलेला आहे असें मानण्यास प्रमाणें—व त्यांवरून होणारा गीतेचा कालनिर्णय.—**भाग ७. गीता व खिस्ती बायबल**—खिस्ती धर्मातून गीतेंत कोणतेंहि तत्त्व घेण्याचा असंभव—यहुदी धर्मातून खिस्ती धर्म स्वतंत्ररीत्या हळू हळू निघालेला नाहीं—तो कशामुळें उद्भवला याबद्दल जुन्या खिस्ती पंडितांचीं मतें—एसीन पंथ व ग्रीक तत्त्वज्ञान—बौद्ध धर्माचें खिस्ती धर्माशीं असलेलें विलक्षण साम्य—पैकीं बौद्ध धर्माचें प्राचीनत्व निःसंशय—बौद्ध यतींचा यहुदी लोकांच्या देशांत प्राचीन कालीं प्रवेश झाला होता याचा पुरावा— म्हणून खिस्ती धर्मातील तत्त्वें बौद्ध धर्मापासूनच म्हणजे पर्यायानें वैदिक धर्मापासून किंवा गीतेपासूनच घेतलेलीं असण्याचा पूर्ण संभव—त्यावरून सिद्ध होणारी गीतेची निःसंशय प्राचीनता. ... ...**पृ. ५०५-५८८.**

गीतारहस्यांतील संक्षिप्त चिन्हांचा खुलासा, व संक्षिप्त चिन्हांनीं दाखविलेल्या ग्रंथांबद्दल माहिती.

अथर्व. अथर्ववेद. कांड, सूक्त आणि ऋचा या क्रमानें यापुढले आंकडे आहेत.

अष्टा. अष्टावक्रगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.

ईश. ईशावास्योपनिषत्. आनंदाश्रम प्रत.

ऋ. ऋग्वेद. मंडल, सूक्त व ऋचा.

ऐ. किंवा ऐ. उ. ऐतरेयोपनिषत्. अध्याय, खंड व श्लोक. आनं. प्रत.

ऐ. ब्रा. ऐतरेय ब्राह्मण. पंचिका व खंड. डा. हौडा यांची प्रत.

क. किंवा कठ. कठोपनिषत्. वल्ली व मंत्र. आनं. प्रत.

केन. केनोपनिषत् (=तलवकारोपनिषत्). खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

कै. कैवल्योपनिषत्. खंड व मंत्र. २८ उपनिषदें, निर्णयसागर प्रत.

कौषी. कौषीतक्युपनिषत् किंवा कौषीतकिब्राह्मणोपनिषत्. अध्याय व खंड. क्वचित् या उपनिषदाच्या पहिल्या अध्यायासच ब्राह्मणानुक्रमानें तृतीयाध्याय असें म्हणतात. आनं. प्रत.

गा. गाथा तुकारामाची. दामोदर सांवळाराम प्रत. सन. १९००.

गी. भगवद्गीता. अध्याय व श्लोक. **गी. शांभा.** गीता शांकरभाष्य. **गीता राभा.** गीता रामानुजभाष्य. गीता आणि शांकरभाष्य यांच्या आनंदाश्रमप्रतीच्या अखेर शब्दांची सूचि असून तिचा आम्हांस पुष्कळ उपयोग झाला असल्यामुळें तिच्या कर्त्याचे आम्ही आभारी आहों. रामानुजभाष्य वेंकटेश्वर समाचार छापखान्यांत छापिलेलें; माध्वभाष्य कुंभकोणचे कृष्णाचार्य यांनीं छापिलेलें; आनंदगिरीची टीका आणि परमार्थप्रपा जगद्धितेच्छु छापखान्यांत छापिलेली; मधुसूदनी टीका नेटिव्ह ओपिनियन छापखान्यात छापिलेली; श्रीधरी व वामनी (मराठी) निर्णयसागरांत छापिलेली; पैशाचभाष्य आनंदाश्रमांत छापिलेलें; वल्लभसंप्रदायी तत्त्वदीपिका गुजराती प्रिंटिंग प्रेस मधली; नीलकंठी मुंबईच्या महाभारतांतली; आणि ब्रह्मानंदी मद्रासेस छापिलेली; या टीकांचा आम्हीं उपयोग केला आहे. पण यापैकीं पैशाचभाष्य व ब्रह्मानंदी खेरीजकरून बाकीच्या आणि निंबार्क संप्रदायाची व दुसऱ्या कांहीं टीका मिळून एकंदर पंधरा संस्कृत टीका गुजराती प्रिंटिंग प्रेसनें

नुकत्याच छापून प्रसिद्ध केल्या असल्यामुळें या एकाच ग्रंथानें आतां सर्व निर्वाह होतो.

गी. र. किंवा **गीतार**. गीतारहस्य. आमच्या पुस्तकाचा पहिला निबंध.

छां. छांदोग्यपनिषत्. अध्याय, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

जै. सू. जैमिनीचीं मीमांसासूत्रें. अध्याय, पाद व सूत्रें. कलकत्ताप्रत.

ज्ञा. ज्ञानेश्वरी. सार्थ इंदिरा प्रेस प्रत.

तुका. गा. तुकारामाची गाथा. वर **गा.** पहा.

तै. किंवा **तै. उ.** तैत्तिरीय उपनिषत्. वल्ली, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. ब्रा. तैत्तिरीय ब्राह्मण. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. सं. तैत्तिरीयसंहिता. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र.

दा. किंवा **दास.** श्रीसमर्थकृत दासबोध. धुळें सत्कर्योत्तेजक सभेची प्रत.

ना. पं. नारदपंचरात्र. कलकत्ता प्रत.

ना. सू. नारदसूत्रें. मुंबई प्रत.

नृसिंह. उ. नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषत्.

पातंजलसू. पातंजलयोगसूत्रें. तुकारामतात्या प्रत.

पंच. पंचदशी सटीक निर्णयसागर प्रत.

प्रश्न. प्रश्नोपनिषत्. प्रश्न व मंत्र. आनं. प्रत.

बृ. किंवा **बृह.** बृहदारण्यकोपानिषत्. अध्याय, ब्राह्मण व मंत्र. आनं. प्रत. सामान्य पाठ काण्व, एके ठिकाणीं मात्र माध्यंदिनशाखेच्या पाठाचा उल्लेख आहे.

ब्र. सू. पुढें **वे. सू.** पहा.

भाग. श्रीमद्भागवतपुराण. निर्णयसागर प्रत

भा. ज्यो. भारतीय ज्योतिःशास्त्र. कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षितकृत.

मत्स्य. मत्स्यपुराण. आनं. प्रत.

मनु. मनुस्मृति, अध्याय व श्लोक. डा. जॉली यांची प्रत. परंतु मंडलिकांच्या किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि प्रतींत हेच श्लोक प्रायः याच ठिकाणीं सांपडतील. मनूवरील टीका मंडलीक प्रतींतल्या आहेत.

मभा. श्रीमन्महाभारत. पुढील अक्षरें निरनिराळया पर्वांचीं दर्शक असून आंकडे अध्यायाचे व श्लोकाचे आहेत. बाबू प्रतापचंद्र राय यांनीं कलकत्त्यास छापिलेल्या संस्कृत प्रतीचाच आम्हीं सर्वत्र उपयोग केला आहे. मुंबई प्रतींत हेच श्लोक पहाणें असल्यास जरा मागेंपुढें पाहिलें असतां सांपडतील.

मि. प्र. मिलिंदप्रश्न. पाली ग्रंथ. इंग्रजी भाषांतर S.B.E.

मुं. किंवा **मुंड.** मुंडकोपनिषत्. मुंडक, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

मैत्र्यु. मैत्र्युपनिषत् किंवा मैत्रायण्युपनिषत. प्रपाठक व मंत्र. आनं. प्रत.

याज्ञ. याज्ञवल्क्यस्मृति. अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत यावरील अपरार्कटीकेचाहि (आनं. प्रत) एकदोन ठिकाणीं उल्लेख आहे.

यो. किंवा **योग.** योगवासिष्ठ. प्रकरण, सर्ग व श्लोक. सहाव्या प्रकरणाचे पूर्वार्ध (पू.) व उत्तरार्ध (उ.) असे दोन भाग आहेत. सटीक निर्णयसागर प्रत.

रामपू. रामपूर्वतापिन्युपनिषत्. आनं. प्रत.

वाजसं. वाजसनेयिसंहिता. अध्याय व मंत्र. वेबर प्रत.

वाल्मीकिरा. किंवा वा. रा. वाल्मीकिरामायण. कांड, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.

विष्णु. विष्णुपुराण. अंश, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.

वे. सू. वेदांन्तसूत्रें किंवा ब्रह्मसूत्रें. अध्याय, पाद व सूत्र. **वे. सू. शांभा.** वेदान्त सूत्रें—शांकरभाष्य. आनंदाश्रम प्रतीचाच सर्वत्र उपयोग केलेला आहे.

शां. सू. शांडिल्यसूत्रें. मुंबईप्रत.

शिव. शिवगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.

श्वे. श्वेताश्वतरोपनिषत्. अध्याय व मंत्र. आनं. प्रत.

S. B. E. Sacred Books of the East Series.

सां. का. सांख्यकारिका. तुकारामतात्या प्रत.

सूर्यगी. सूर्यगीता. अध्याय व श्लोक. मद्रास प्रत.

हरि. हरिवंश. पर्व, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.

टीप—यांखेरीज दुसऱ्या पुष्कळ संस्कृत, इंग्रजी, मराठी व पाली ग्रंथांचा ठिकठिकाणीं उल्लेख आलेला आहे. पण त्यांचीं नांवें प्रायः संबंध जेथल्या तेथेंच दिलेलीं किंवा समजण्यासारखीं असल्यामुळें तीं वरील यादींत दिलीं नाहींत.

लोकमान्य टिळकांच्या

मंडाले-तुरुंगांमधील हस्त-लिखित नोट-बुकांतील

एका महत्त्वाच्या टांचणाचे छायाचित्र.

Works projected or suggested

1. History of Hindu Religion — Vedic, Shrauta, Upanishads, Epic, Pauranic, Darsanas, Bhakti, Protestant — Other religions — Conclusion —
2. Indian Nationalism, the story of.
3. Political History of India
4. The Shankara Darsana — [illegible]
5. Provincial Administration
6. Hindu Law —
7. Principles of [illegible]
8. Bhagavad Gita — Rahasya — Ethics
9. Life of Shivaji
10. Chaldea & India

वरील इंग्रजी यादी प्रमाणे मंडालेच्या तुरुंगांत योजिलेल्या दहा ग्रंथापैकी गीतारहस्यासच प्राधान्य मिळून तेवढा एकच ग्रंथ लो. टिळकांनी प्रथम लिहून पुरा केला व तदितर अखेर नाममात्रावशिष्ट स्थितीत राहिले यावरून स्वतः ग्रंथकर्त्यास गीतारहस्याचे महत्त्व केवढे वाटत होते हे सिद्ध होते.

श्रीगणेशाय नमः।

ॐ तत्सत्.

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

अथवा

कर्मयोगशास्त्र.



प्रकरण १ लें.

विषयप्रवेश.

नारायणं नमस्कृत्य नरं चैवं नरोत्तमम्।
देवीं सरस्वतीं व्यासं ततो जयमुदीरयेत्॥*

महाभारत, आदिम श्लोक.

श्रीमद्भगवद्गीता हा आमच्या धर्मग्रंथांपैकीं एक अत्यंत तेजस्वी व निर्मल हिरा आहे. पिंडब्रह्मांडज्ञानपूर्वक आत्मविद्येचीं गूढ व पवित्र तत्त्वें थोडक्यांत पण असंदिग्ध रीतीनें सांगून त्यांच्या आधारें मनुष्यमात्रास आपल्या आध्यात्मिक पूर्णावस्थेची म्हणजे परम पुरुषार्थाची ओळख करून देणारा, आणि त्याबरोबरच भक्तीची ज्ञानाशीं व अखेर या दोहोंचीहि शास्त्रतः प्राप्त होणाऱ्या व्यवहारांशीं सोपपत्तिक व सुंदर जोड घालून संसारांत भांबावून गेलेल्या मनास शांत आणि विशेषतः निष्काम कर्तव्याचरणास प्रवृत्त करणारा, यासारखा दुसरा बालबोध ग्रंथ संस्कृतांतच काय पण जगांतील इतर वाङ्मयांतहि सांपडणें दुर्मिळ होय. केवळ काव्य या दृष्टीनें जरी याचें परीक्षण केलें, तरी आत्मज्ञानाचे अनेक गहन सिद्धान्त प्रासादिक भाषेने आबालवृद्धांस सुगम करणारा आणि ज्ञानयुक्त भक्तिरसानें भरलेला हा ग्रंथ उत्तम काव्यांत गणिला जाईल. मग सकल वैदिक धर्माचें सार श्रीभगवंताचे वाणीनें ज्यांत सांठविलें गेलें त्याची योग्यता काय वर्णावी? भारतीय युद्ध समाप्त होऊन श्रीकृष्ण व अर्जुन प्रेमानें गोष्टी बोलत बसले असतां भगवंतांचे मुखानें गीता पुनः ऐकण्याच्या इच्छेनें अर्जुनानें एक

* "नारायणाला, नरांमध्ये उत्कृष्ट जो नर त्याला, सरस्वती देवीला आणि व्यासाला नमस्कार करून मग जय म्हणजे महाभारत म्हणण्यास सुरुवात करावी," असा या श्लोकाचा अर्थ आहे. नर व नारायण हे दोन ऋषि म्हणजे द्विधा झालेला साक्षात् परमात्माच असून

दिवस श्रीकृष्णांस अशी विनंति केली कीं, "युद्धारंभीं तुम्हीं केलेला उपदेश मी विसरलों; मला तो कृपा करून फिरून सांगा." तेव्हां, "सदर उपदेश त्या प्रसंगीं अत्यंत योगयुक्त चित्तानें केला असल्यामुळें तो पुनः तसाच सांगणें मलाहि अशक्य आहे!" असें भगवंतांनीं त्यास उत्तर दिलें, म्हणून अनुगीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे (मभा. अश्वमेध. अ. १६ श्लो. १०–१३). वास्तविक पाहिलें तर, भगवंतांस अशक्य असें कांहींच नाहीं; पण त्यांनीं सुद्धां गीता पुनः सांगणें अशक्य म्हणावें, यावरून गीतेची थोरवी केवढी मोठी आहे हें मात्र चांगलें व्यक्त होतें. वैदिकधर्मांतील भिन्नभिन्न संप्रदायांस वेदांप्रमाणें हा ग्रंथ आज सुमारें अडीच हजार वर्षें, —सर्वांस एकसारखाच—मान्य व प्रमाणभूत होऊन बसला आहे, यांतील बीजहि हेंच असून, याच कारणास्तव—

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनंदनः ।
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥

"सर्व उपनिषदें याच कोणी गायी, भगवान् श्रीकृष्ण हे स्वतः दूध काढणारे (गवळी), बुद्धिमान् अर्जुन हा (त्या गायींस पान्हा आणणारा) भोक्ता वत्स, आणि (अशी अपूर्व सामग्री जुळून आल्यावर) जें दूध काढिलें तेंच हें मोठें गीतामृत,"—असें या स्मृतिकालीन ग्रंथाचे गीताध्यानांत अलंकारयुक्त पण यथार्थ वर्णन केलें आहे. हिंदुस्थानांतील सर्व प्राकृत भाषांत याचीं अनेक भाषांतरें, टीका अथवा निरूपणें झालीं आहेत यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं; पण पाश्चिमात्यांस संस्कृताची ओळख झाल्यानंतर ग्रीक, लॅटिन, जर्मन, फ्रेंच, इंग्रजी वगैरे त्यांच्या भाषांतूनहि गीतेची अनेक भाषांतरें होऊन या अप्रतिम ग्रंथाची प्रसिद्धि आज सर्व जगभर झालेली आहे.

सर्व उपनिषदांचें सार या ग्रंथांत आलें आहे इतकेंच नव्हे, तर या ग्रंथाचें पुरें नांवहि 'श्रीमद्भगवद्गीता-उपनिषत्' असें आहे. गीतेच्या प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटीं अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांत "इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे" इत्यादि शब्द असतात. हा संकल्प मूळ भारतांत जरी दिलेला नाहीं, तरी गीता ग्रंथाच्या सर्व प्रतींत तो आढळून येत अस-

---

त्याचेच पुढे अर्जुन व श्रीकृष्ण हे दोन अवतार झाले, असें महाभारतांत वर्णन आहे (मभा. उ. ४८. ७–९ व २०–२२; आणि वन. १२. ४४–४६). यानींच निष्कामकर्मपर नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रथम प्रवृत्त केला असल्यामुळे सर्व भागवतधर्मीय ग्रंथांत आरंभीं यांसच नमन केलेलें असते. या श्लोकात व्यासाचें नांव कांहीं ठिकाणीं गाळून त्याबद्दल 'चैव' असा पाठ येत असतो; पण आम्हांस तसें करणें बरें वाटत नाहीं. कारण, नरनारायण ऋषींनीं भागवतधर्म जरी प्रवृत्त केला आहे, तरी भारत व गीता असे जे या धर्माचे दोन मुख्य ग्रंथ ते ज्यांनीं लिहिले त्या व्यासांसहि आरंभीं नमन करणें आमच्या मतें योग्य आहे. 'जय' हें महाभारताचें प्राचीन नांव आहे (मभा. आ. ६२. २०).

ल्यामुळें, नेहमींच्या पाठासाठीं महाभारतांतून गीता प्रथम जेव्हां निराळी काढण्यांत आली तेव्हांपासून, ह्मणजे गीतेवर कोणतीहि टीका होण्यापूर्वीच, तो प्रचारांत आलेला असावा असें अनुमान होतें; व या दृष्टीनें गीतातात्पर्याचा निर्णय करण्याचे कामीं त्याचें महत्त्व काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तूर्त संकल्पांतील ' भगवद्गीतासु उपनिषत्सु " या दोन पदांचाच विचार कर्तव्य आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द मराठांत नपुंसकलिंगी असला तरी संस्कृतात तो स्त्रीलिंगी असल्यामुळें "श्रीभगवंतांनीं गाइलेलें ह्मणजे सांगितलेलें उपनिषत् " या अर्थी संस्कृतांत " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " असे विशेषणविशेष्यरूप स्त्रीलिंगी दोन शब्द येतात; आणि ग्रंथ जरी एकच आहे तरी सन्मानार्थी अनेकवचनानें त्याचा निर्देश करण्याची पद्धत असल्यामुळें "श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु" असा सप्तम्यन्त बहुवचनी प्रयोग झालेला आहे. आचार्यांच्या भाष्यांतूनहि याचप्रमाणें "इति गीतासु" असें या ग्रंथास अनुलक्षून बहुवचनी प्रयोग आलेले आहेत. पण संक्षेप करण्याचे वेळीं आदरार्थक प्रत्यय किंवा पदें आणि शेवटचा 'उपनिषत्' हा जातिवाचक सामान्य शब्दहि गाळून केन, कठ, छांदोग्य, या संक्षिप्त नांवांप्रमाणें " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " या दोन प्रथमान्त एकवचनी शब्दांचें प्रथम ' भगवद्गीता ' व पुढें नुस्तें 'गीता' असें स्त्रीलिंगी अतिसंक्षेपरूप झालेलें आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द जर मूळच्या नांवांत नसता, तर ' भागवतम्, ' ' भारतम्, ' 'गोपीगीतम्' या शब्दांप्रमाणें या ग्रंथाचें नांव ' भगवद्गीतम् ' किंवा नुस्तें 'गीताम् ' असें नपुंसकलिंगी बनलें असतें. तसें न होतां 'भगवद्गीता ' किंवा ' गीता ' असा स्त्रीलिंगी शब्दच ज्या अर्थी कायम राहिला आहे त्या अर्थी त्यापुढें 'उपनिषत्' हा शब्द नेहमींच अध्याहृत समजला पाहिजे. अनुगीतेवरील अर्जुनमिश्राच्या टीकेंत ' अनुगीता ' या शब्दाचा अर्थहि याचप्रमाणें केलेला आहे.

परंतु ' गीता ' हा शब्द सातशें श्लोकी भगवद्गीतेसच लागत नसून रूढार्थी तो दुसऱ्यांहि अनेक ज्ञानपर ग्रंथांस लाविलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, महाभारतांतील शान्तिपर्वान्तर्गत मोक्षपर्वाच्या कांहीं फुटकळ प्रकरणांस पिंगलगीता, शंपाकगीता मंकिगीता, बोध्यगीता, विचख्युगीता, हारीतगीता, वृत्रगीता, पराशरगीता, व हंसगीता' अशीं नांवें दिलेलीं असून अश्वमेधपर्वातील अनुगीतेच्या एका भागास 'ब्राह्मणगीता, अशी निराळी विशिष्ट संज्ञा आहे. याशिवाय अवधूतगीता, अष्टावक्रगीता, ईश्वरगीता, उत्तरगीता, कपिलगीता, गणेशगीता, देवीगीता, पांडवगीता, ब्रह्मगीता, भिक्षुगीता, यमगीता, रामगीता, व्यासगीता, शिवगीता, सूतगीता, सूर्यगीता वगैरे दुसऱ्याही अनेक गीता प्रसिद्ध आहेत. यांपैकीं कांहीं स्वतंत्ररीत्या निरूपिलेल्या असून बाकीच्या निरनिराळया पुराणांतून आलेल्या आहेत. उदाहरणार्थ, गणेशगीता ही गणेशपुराणाच्या अखेर क्रीडाखंडांत १३८ ते १४८ अध्यायांत आलेली असून ती

निर्माण झाल्या आहेत, असें म्हटलें तरी चालेल. भगवद्गीतेंत ज्याप्रमाणें भगवंतांनीं अर्जुनास विश्वरूप दाखवून ज्ञान सांगितलें तसेंच शिवगीता, देवगीता, गणेशगीता यांत वर्णन आहे; आणि शिवगीता, ईश्वरगीता वगैरेमधून भगवद्गीतेचे बरेचसे श्लोक अक्षरशः आलेले आहेत. ज्ञानदृष्ट्या पाहिलें तर भगवद्गीतेपेक्षां या गीतांतून कांहीं विशेष नसून अध्यात्मज्ञान व कर्म यांची जोड घालण्याची भगवद्गीतेची जी अपूर्व शैली ती तर यांपैकीं कोणत्याहि गीतेंत आढळून येत नाहीं. भगवद्गीतेंत पातंजलयोग किंवा हठयोग आणि कर्मत्यागरूप संन्यास यांचें यावें तसें वर्णन आलें नाहीं, असें कोणास तरी वाटून त्यानें कृष्णार्जुनांच्या संवादरूपानें भगवद्गीतेची पुरवणी म्हणून उत्तरगीता मागाहून रचिलेली आहे; आणि अवधूत, अष्टावक्र वगैरे कांहीं गीता निव्वळ एकदेशीय म्हणजे संन्यासमार्गाचेंच प्रतिपादन करणाऱ्या असून यमगीता, पांडवगीता वगैरे दुसऱ्या कांहीं गीता स्तोत्रासारख्या अगदीं संक्षिप्त व भक्तिपर आहेत. शिवगीता, गणेशगीता व सूर्यगीता यांचा प्रकार तसा नसून त्यांतून ज्ञानकर्मसमुच्चयाचें सयुक्तिक समर्थन केलें आहे हें खरें; तथापि त्यांतील प्रतिपादन बहुतेक भगवद्गीतेवरूनच घेतलेलें असल्यामुळें त्यांत कांहीं नवेपणा वाटत नाहीं. म्हणून अखेर भगवद्गीतेच्या प्रगल्भ व व्यापक तेजापुढें मागाहून झालेल्या या पौराणिक शिळ्या गीतांचा टिकाव न लागतां, उलट भगवद्गीतेचीच महती या नकली गीतांनीं अधिक व्यक्त व स्थापित झाली; आणि 'गीता' या शब्दाचाच 'भगवद्गीता' असा अर्थ प्राधान्येंकरून रूढ झाला. अध्यात्मरामायण व योगवासिष्ठ हे ग्रंथ विस्तृत असले तरी ते मागाहूनचे होत हें त्यांच्या रचनेवरूनच उघड होतें. मद्रासेकडील 'गुरुज्ञानवासिष्ठ—तत्त्वसारायण' हा ग्रंथ कित्येकांच्या मतें फार प्राचीन आहे; पण आम्हांस तसें वाटत नाहीं. कारण, त्यांत एकशेंआठ उपनिषदांचा उल्लेख असून तीं सर्व प्राचीन आहेत असें मानितां येत नाहीं; आणि सूर्यगीता पाहिली तर तिच्यांत विशिष्टाद्वैती मताचा उल्लेख सांपडतो (३. ३०), व कांहीं ठिकाणचा कोटिक्रमहि भगवद्गीतेवरूनच घेतल्यासारखा दिसतो (१. ६८). म्हणून हा ग्रंथहि पुष्कळ मागाहून—किंबहुना श्रीशंकराचार्यांच्याहि मागाहून—झाला असावा असें म्हणणें प्राप्त होतें.

गीता पुष्कळ असल्या तरी भगवद्गीतेचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणें निर्विवाद असल्यामुळें इतर गीतांकडे फारसें लक्ष न देतां भगवद्गीतेचें परीक्षण करून त्यांतील तात्पर्य आपल्या धर्मबंधूंस सांगणें यांतच उत्तरकालीन वैदिकधर्मीय पंडित आपला कृतकृत्यता मानूं लागले. ग्रंथाचें परीक्षण दोन प्रकारचें असतें; एक अंतरंगपरीक्षण व दुसरें बहिरंगपरक्षिण. समग्र ग्रंथ अवलोकन करून त्यांतील मर्म, रहस्य, मथितार्थ किंवा प्रमेय काढणें यास 'अंतरंगपरक्षिण' हें नांव असून, ग्रंथ कोठें व कोणीं केला, त्याची भाषा

कर्ता आहे, काव्यदृष्ट्या त्यात माधुर्य किंवा प्रसाद हा गुण कितपत वठला आहे, ग्रंथांतील शब्दरचना व्याकरणशुद्ध आहे किंवा त्यांत कांहीं जुने आर्ष प्रयोग आहेत, अगर कोणकोणत्या मतांचा, स्थलांचा किंवा व्यक्तींचा त्यांत उल्लेख केलेला आहे, व त्यावरून ग्रंथाचा कालनिर्णय करण्यास अथवा तत्कालीन समाजस्थिति समजण्यास कांहीं साधन मिळतें कीं नाहीं, ग्रंथांतील विचार स्वतंत्र आहेत कीं दुसऱ्यापासून घेतलेले आहेत, व दुसऱ्यापासून घेतलेले असल्यास कोठून व कोणते, इत्यादि केवळ बाह्यांगांचें विवेचन करणें यास 'बहिरंगपरीक्षण' असें ह्मणतात. गीतेवर ज्या प्राचीन पंडितांनीं भाष्यें व टीका केलेल्या आहेत त्यांनीं या बाह्य गोष्टींकडे विशेष लक्ष पुरविलें नाहीं. कारण, भगवद्गीतेसारख्या अलौकिक ग्रंथाचें परीक्षण करितांना असल्या गोष्टींकडे लक्ष पुरविणें म्हणजे त्यांच्या मतें एखादें उत्तम पुष्प नजरेस पडलें असतां त्याच्या सुवासाचें, रंगाचें व सौंदर्याचें कौतुक न करितां केवळ त्याच्या पाकळ्या मोजण्यांत, किंवा मधानें भरलेलें पोळें हातांत पडलें असतां त्यांतील छिद्रांची चर्चा करण्यांतच वेळ दवडण्यासारखें होय! परंतु पाश्चिमात्यांच्या अनुकरणानें आधुनिक विद्वानांनीं गीतेच्या बाह्यांगाचीहि आतां बरीच चर्चा चालविली आहे. गीतेमध्यें आर्ष प्रयोग किती आहेत हें पाहून एकानें असें ठरविलें आहे कीं, हा ग्रंथ येशू ख्रिस्त जन्मण्यापूर्वीं कांहीं शतकें तरी निर्माण झाला असावा. अर्थात् गीतेंतील भक्तिमार्ग तदुत्तरकालीन प्रवृत्त झालेल्या ख्रिस्ती धर्मांतून घेतला असावा, ही शंकाच निर्मूल होय. दुसऱ्यानें, गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत ज्या नास्तिक मतांचा उल्लेख आहे तीं प्रायः बौद्ध धर्माचीं असावीं असें कल्पून, बुद्धानंतर गीता झाली असावी असें म्हटलें आहे. तिसरा असें म्हणतो कीं, तेराव्या अध्यायांतील 'ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव०' या श्लोकांत ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख असल्यामुळें ब्रह्मसूत्रानंतर गीता झाली असावी. उलटपक्षीं, ब्रह्मसूत्रांत कांहीं कांहीं ठिकाणीं तरी गीतेचा आधार निःसंशय घेतलेला असल्यामुळें गीता तदुत्तरकालीन मानितां येत नाहीं, असेंहि कित्येकांचें म्हणणें आहे. दुसरे कित्येक असें म्हणतात कीं, भारतीय युद्धांत रणभूमीवर सातशें श्लोकी गीता अर्जुनास सांगण्यास अवकाश मिळणें शक्य नव्हतें. लढाईच्या घाईत फार झालें तर पांचपन्नास मुद्दयाचे श्लोक किंवा त्यांचा अर्थ त्या वेळीं श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास सांगितला असावा व त्याचाच विस्तार, ही कथा संजयानें धृतराष्ट्रास, व्यासानें शुकास, वैशंपायनानें जनमेजयास व पुढें सूतानें शौनकास सांगतांना, अगर अखेरीस मूळ भारताचें ज्यांनीं 'महाभारत' बनविलें त्यांनीं, केला असावा. गीता ग्रंथाच्या रचनेसंबंधानें मनाची एकदां अशी समजूत झाल्यावर गीतासागरांत बुडया मारमारून कोणीं सात* तर कोणीं

*हल्लीं एक सप्तश्लोकी गीता प्रसिद्ध असून तींत (१) ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म ई० (गी. ८ १३); (२) स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या इ० (गी. ११.३६); (३) सर्वतः पाणिपादं तत् इ

अठ्ठावीस, कोणीं छत्तीस तर कोणीं शंभर, याप्रमाणें गीतेचे मूलभूत श्लोक हुडकून काढले आहेत! शेवटीं कित्येकांची मजल येथपर्यंत आली आहे कीं, गीतेंतील ब्रह्मज्ञान रणभूमीवर अर्जुनास सांगण्यांचेंच कांहीं प्रयोजन नसून, वेदान्तावरील हा उत्तम ग्रंथ मागाहून कोणीं तरी महाभारतांत घुसडून दिला आहे. बहिरंगपरीक्षणाचे हे प्रश्न सर्वथा निरर्थक असतात असें नाहीं. उदाहरणार्थ, वर सांगितलेली फुलांच्या पाकळ्यांची किंवा मधाच्या पोळ्यांतील छिद्रांची गोष्ट घ्या. वनस्पतींचें वर्गीकरण करितांना त्यांच्या फुलांच्या पाकळ्यांचाहि विचार अवश्य करावा लागतो; आणि मधाचें माप (घनफल) कमी न होतां सभोंवारच्या वेष्टनाचें माप (पृष्ठफल) ज्यामुळें लघुतम म्हणजे पराकाष्ठेचें कमी होऊन मेणाची अत्यंत काटकसर होईल, अशा आकाराचीं मध सांठविण्यांचीं छिद्रें पोळ्यांत असतात व त्यावरून मधमाशांच्या अंगचें उपजत चातुर्य व्यक्त होतें, असें आतां गणितानें सिद्ध झालें आहे. म्हणून अशा प्रकारच्या उपयोगाकडे दृष्टि देऊन आम्हींहि गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणापैकीं महत्वाच्या कांहीं मुद्दयांचा विचार या ग्रंथाच्या अखेर दिलेल्या परिशिष्टांत केलेला आहे. परंतु ग्रंथाचें रहस्य ज्यास समजून घ्यावयाचें आहे त्यानें या बहिरंगपरीक्षकांच्या नादीं लागण्यांत कांहीं हांशील नाहीं. वाग्देवीचें रहस्य जाणणारे आणि तिची वरपांगी सेवा करणारे या दोहोंमधील भेद दाखविण्यासाठीं मुरारि कवीनें एक सरस दृष्टांत दिला आहे. तो म्हणतो—

> अब्धिर्लंघित एव वानरभटैः किं त्वस्य गंभीरताम् ।
> आपातालनिमग्नपीवरतनुर्जानाति मंथाचलः ॥

समुद्राची अगाध खोली विचारावयाची असल्यास ती कोणास विचारावी? रामरावणांच्या युद्धप्रसंगीं मोठमोठे बहाद्दर व चपल वानरवीर पटापट समुद्र ओलांडून लंकेंत गेले खरे; पण समुद्राची गंभीर खोली त्या बिचाऱ्यांस कोठून माहीत असणार? समुद्रमंथनाचे वेळीं मंथा म्हणजे रवी करून देवांनीं ज्या पर्वतास समुद्राच्या तळाशीं सोडिलें, त्या पाताळास जाऊन भिडलेल्या बड्या मंदराचलासच याबद्दल खरी माहिती असणें शक्य आहे. मुरारि कवीच्या या न्यायाप्रमाणें गीतेचें रहस्य पहाण्यास गीतासागराचें ज्या अनेक पंडितांनीं आणि आचार्यांनीं मंथन केलें आहे त्यांच्या ग्रंथांकडेच आपणांस आतां वळलें पाहिजे. या पंडितांपैकीं महाभारतकार हे अग्रगण्य होत. किंबहुना हल्लींच्या गीतेचे ते एक प्रकारें कर्तेच

(गी. १३. १३); (४) कविं पुराणमनुशासितारं इ० (गी. ८. ९); (५) ऊर्ध्वमूलमधःशाखं इ० (गी. १५. १); (६) सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो इ० (गी. १५. १५); (७) मन्मना भव मद्भक्तो इ० (गी. १८. ६५) एवढेच श्लोक दिलेले आहेत. याच नमुन्यावर दुसरेहि कित्येक भगवद्गीतेचे संक्षेप रचिलेले आहेत.

आहेत म्हटलें तरी चालेल. म्हणून खुद्द महाभारतकारांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय तें प्रथम थोडक्यांत सांगतों.

'भगवद्गीता' किंवा 'भगवंतांनीं गाइलेलें उपनिषत्' या नांवावरूनच गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश प्राधान्येंकरून भागवत—म्हणजे भगवंतांनीं प्रवृत्त केलेल्या—धर्माचा असावा असें दिसून येतें. कारण, श्रीकृष्णास 'श्रीभगवान्' हें नांव प्रायः भागवतधर्मांतच देत असतात. हा उपदेश नवा नसून पूर्वी हाच उपदेश भगवंतांनीं विवस्वानास, विवस्वानानें मनूस आणि मनूनें इक्ष्वाकूस केला होता, असें गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभींच (गी. ४. १—३) म्हटलें असून, महाभारतांत शांतिपर्वाचे अखेर नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें सविस्तर निरूपण आहे त्यांत ब्रह्मदेवाच्या निरनिराळ्या जन्मांत, म्हणजे कल्पांतरीं, भागवतधर्माची परंपरा कोणती याचें वर्णन केल्यावर, अखेर ब्रह्मदेवाच्या हल्लींच्या जन्मांतील त्रेतायुगांत—

त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान् मनवे ददौ ।
मनुश्च लोकभृत्यर्थं सुतायेक्ष्वाकवे ददौ ।
इक्ष्वाकुणा च कथितो व्याप्य लोकानवस्थितः ॥

"हा भागवतधर्म विवस्वान्—मनु—इक्ष्वाकु या परंपरेनें प्रसृत झालेला आहे" असें सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८,५१,५२). या दोन्हीं परंपरा एकमेकींशीं जुळतात (गीता ४.१ वरील आमची टीका पहा); आणि दोन भिन्न धर्मांची परंपरा एक असणें ज्याअर्थी शक्य नाहीं, त्याअर्थी गीताधर्म व भागवतधर्म एकच असले पाहिजेत असें परंपरेच्या या ऐक्यावरून सहज अनुमान होतें. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. कारण, नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें हें निरूपण महाभारतांत आहे त्यांतच—

एवमेष महान् धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

"हे नृपश्रेष्ठ जनमेजया! हाच मोठा भागवतधर्म, त्यांतील विधींसह संक्षेपानें सदर हरिगीतेंत म्हणजे भगवद्गीतेंत पूर्वी तुला सांगितला आहे" (मभा. शां. ३४६. १०),—असें वैशंपायनानें जनमेजयाजवळ गीतेच्या तात्पर्याचें वर्णन केलें आहे. आणि एक अध्याय सोडून पुढील अध्यायांत नारायणीय धर्माची ही माहिती—

समुपोढेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मृधे ।
अर्जुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

"कौरवपांडवांच्या युद्धांत दोन्हीं सैन्यें सज्ज असतां अर्जुन विमनस्क म्हणजे उद्विग्न झाल्यावर त्यास भगवंतांनीं सांगितली" (मभा. शां. ३४८. ८),—असें स्पष्ट

म्हटलें आहे. यावरून 'हरिगीता' शब्दानें भगवद्गीताच या ठिकाणीं विवक्षित आहे याबद्दल कांहींच संशय रहात नाहीं. गुरुपरंपरा एकच असून शिवाय गीतेंत प्रतिपाद्य म्हणून स्पष्टपणें दोनदां वर्णिलेला जो हा भागवत किंवा नारायणीय धर्म त्यासच 'सात्वत' किंवा 'एकांतिक' धर्म अशीं दुसरीं नावें आहेत; आणि त्याचें निरूपण चालू असतां—

नारायणपरो धर्मः पुनरावृत्तिदुर्लभः।
प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः॥

"हा नारायणीय धर्म पुनर्जन्म टाळणारा म्हणजे पूर्ण मोक्षप्रद असून तो प्रवृत्तिपरहि आहे,"—असें त्याचें दुहेरी लक्षण देऊन (शां. ३४७.८०, ८१), नंतर हा धर्म प्रवृत्तिपर कसा याचा महाभारतांत पूर्ण खुलासा केलेला आहे. प्रवृत्ति म्हणजे संन्यास न घेतां आमरणान्त चातुर्वर्ण्यविहित निष्काम कर्मच करीत राहणें हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. म्हणून गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश भागवतधर्माचा असून सदर धर्म प्रवृत्तिपर असल्यामुळें तो उपदेशहि महाभारतकार प्रवृत्तिपरच समजतात, हें उघड होतें. तथापि केवळ प्रवृत्तिपर भागवतधर्मच गीतेंत आहे असें नाहीं; तर हा भागवतधर्म आणि—

यतीनां चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः॥

"त्याबरोबरच [चापि] यतींचा म्हणजे संन्याशयांचा निवृत्तिपर धर्महि, हे राजा! तुला पूर्वीं भगद्गीतेंत विधीसह संक्षेपानें कथन केला आहे,"—असें वैशंपायनानें जनमेजयास पुनः सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८.५३). परंतु प्रवृत्तिधर्माबरोबरच यतींचा निवृत्तिपर धर्महि गीतेंत याप्रमाणें जरी सांगितला असला, तरी मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि गीताधर्माची जी परंपरा गीतेंत दिली आहे ती यतिधर्मास बिलकुल लागू पडत नाहीं; फक्त भागवतधर्माच्या परंपरेशीं मात्र जुळत्ये. यासाठीं गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश मुख्यत्वेंकरून मनु—इक्ष्वाकु इत्यादि परंपरेनें चालत आलेल्या प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचा असून त्यांत अनुषंगानें निवृत्तिपर यतिधर्माचें निरूपण आलेलें आहे, असा महाभारतकारांचा अभिप्राय असल्याचें वरील एकंदर वचनांवरून निष्पन्न होतें. महाभारतांतील हा प्रवृत्तिपर नारायणीय धर्म आणि भागवतपुराणांतील भागवत धर्म मूळांत एकच आहेत असें पृथु, प्रियव्रत, प्रल्हाद वगैरे भगवद्भक्तांच्या कथांतून किंवा अन्यत्र भागवतांत निष्काम कर्माचीं जीं वर्णनें आहेत त्यांवरून स्पष्ट होतें. (भागवत ४.२२.५१,५२; ७. १०. २३ व ११.४.६ पहा). परंतु भागवतधर्मातील कर्मपर प्रवृत्तितत्त्वाचें समर्थन करणें हा भागवतपुराणाचा मुख्य उद्देश नाहीं. हें समर्थन महाभारतांत किंवा विशेषतः गीतेंतच केलेलें

आहे. पण या समर्थनाबरोबर भागवतधर्मांतील भक्तीचें रहस्य जसें दाखवावयास पाहिजे होतें तसें दाखविण्यास व्यास तेव्हां विसरले, भक्तीखेरीज नुसतें नैष्कर्म्य म्हणजे निष्काम कर्म फुकट आहे (भागवत १.५.१२), असें वाटून भारतांतील ही उणीव भरून काढण्यासाठीं भागवतपुराण मागाहून मुद्दाम सांगावें लागलें, असें भागवताच्या आरंभींच्या अध्यायांतून वर्णन आहे. भागवतपुराणाचा मुख्य हेतु काय हें यावरून उघड होतें; व यामुळें अनेक प्रकारच्या हरिकथा सांगून भागवतधर्मांतील भगवद्भक्तीचें माहात्म्य भागवतांत जसें विस्तारानें वर्णिले आहे तसें भागवतधर्माच्या कर्मपर अंगांचें विवेचन त्यांत झालेलें नाहीं. किंबहुना सर्व कर्मयोग भक्तीवांचून रद्द होत, असें भागवतकारांचें म्हणणें आहे (भाग. १.५.३४). म्हणून गीतेचें तात्पर्य ठरविण्यास,गीता ज्या भारतांत सांगितली आहे त्यांतल्याच नारायणीयोपाख्यानाचा जसा उपयोग होतो, तसा भागवतपुराण भागवतधर्मीय असलें तरी तें केवळ भक्तिप्रधान असल्यामुळें त्याचा होऊं शकत नाहीं, आणि तो केला तरी भारत व भागवत या दोन ग्रंथांचे उद्देश व कालहि भिन्न आहेत हे लक्षांत ठेवून करावा लागतो, हें येथें सांगितले पाहिजे. निवृत्तिपर यतिधर्म आणि प्रवृत्तिपर भागवतधर्म यांचीं मूळ स्वरूपें कोणतीं, हे भेद होण्यास कारणें काय झालीं, मूळ भागवतधर्माचें सध्यां कोणतें रूपांतर झालेलें आहे, इत्यादि प्रश्नांचा विचार पुढें खुलासेवार करण्यांत येईल.

खुद्द महाभारतकारांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय ते सांगितलें. आतां गीतेवरील भाष्यकार व टीकाकार यांनीं गीतेचें तात्पर्य काय ठरविलें आहे तें पाहूं. हीं भाष्यें व टीका यांमध्यें श्रीशंकराचार्यांचें गीतेवरील भाष्य हा सध्यां अतिप्राचीन ग्रंथ समजतात. यापूर्वी गीतेवर बरींच भाष्यें किंवा टीका झालेल्या होत्या यांत संशय नाहीं; परंतु या टीका सध्यां उपलब्ध नसल्यामुळें महाभारतानंतर व शंकराचार्यांचा उदय होण्यापूर्वी दरम्यानच्या काळांत गीतेचा अर्थ कसा लावीत असत हें समजण्यास आतां पुरीं साधनें उरलीं नाहींत. तथापि शांकरभाष्यांतच या प्राचीन टीकाकारांच्या मतांचा जो उल्लेख आहे (गी. शांभा. अ. १ व ३ यांचा उपोद्घात पहा), त्यावरून आचार्यांच्या पूर्वीच्या टीकाकारांनीं गीतेचा अर्थ महाभारतकारांप्रमाणें ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक—म्हणजे ज्ञानाबरोबरच ज्ञानी मनुष्यानें आमरणान्त स्वधर्मोक्त कर्म केलें पाहिजे—असा प्रवृत्तिपर लाविलेला होता, असें उघड दिसून येतें. पण वैदिक कर्मयोगाचा हा सिद्धान्त श्रीशंकराचार्यांस मान्य नसल्यामुळें तो खोडून काढून आचार्यांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय हें सांगण्याच्या हेतूनेंच गीतेवर त्यांनीं आपलें भाष्य मुद्दाम लिहिलें, असें सदर भाष्याच्या आरंभींच्या उपोद्घातांत स्पष्ट म्हटलें आहे. किंबहुना 'भाष्य' या शब्दाचाच असा अर्थ होतो. 'भाष्य' व 'टीका' या दोन

शब्दांचा कित्येकदां समानार्थी उपयोग करण्यांत येतो खरा; पण सामान्यतः 'टीका' म्हटली म्हणजे त्यांत मूळ ग्रंथाचा सरळ अन्वय सांगून त्यांतील शब्दांचा अर्थ सुगम केलेला असतो; आणि भाष्यकार तेवढ्यावरच संतुष्ट न रहातां, एकंदर ग्रंथाचें न्याय-रीत्या पर्यालोचन करून आपल्या मतें त्यांतील तात्पर्य काय व तदनुसार ग्रंथाचा अर्थ कसा लावावा, हें सांगत असतात. गीतेवरील शांकर भाष्याचें स्वरूप याच प्रकारचें आहे. पण गीतातात्पर्यनिरूपणांत आचार्यांनीं जो फरक केला त्यांतील बीज लक्षांत येण्यास पूर्वीचा थोडासा इतिहास येथें सांगितला पाहिजे. वैदिक धर्म केवळ तांत्रिक नसून या धर्मांतील गूढ तत्त्व काय याबद्दल प्राचीन काळींच उपनिषदांतून सूक्ष्म विचार झालेले आहेत. परंतु हीं उपनिषदें निरनिराळ्या ऋषींनीं निरनिराळ्या वेळीं निरूपिलीं असल्यामुळें त्यांत अनेक तऱ्हेचे विचार आलेले असून त्यांपैकी दिसण्यांत कांहीं परस्परविरुद्धहि आहेत. हा विरोध काढून टाकून बादरायणाचार्यांनीं आपल्या वेदान्त-सूत्रांत सर्व उपनिषदांची एकवाक्यता केलेली आहे; व त्यामुळें उपनिषदांइतकींच वेदान्तसूत्रेंहि या बाबतींत प्रमाण धरिलीं जातात. या वेदान्तसूत्रांसच 'ब्रह्मसूत्रें' किंवा 'शारीरकसूत्रें' अशीं दुसरीं नांवें आहेत. तथापि वैदिक धर्मांतील तत्त्वज्ञानाचा विचार एवढ्यानें पुरा होत नाहीं. कारण, उपनिषदांतील ज्ञान प्रायः वैराग्यपर म्हणजे निवृ-त्तिपर असून, वेदान्तसूत्रें उपनिषदांची एकवाक्यता करण्यासाठींच रचिलेलीं असल्या-मुळें त्यांतहि वैदिक प्रवृत्तिमार्गाचें कोठेंच सविस्तर तात्त्विक प्रतिपादन केलेलें नाहीं. म्हणून, वर सांगितल्याप्रमाणें प्रवृत्तिमार्गप्रतिपादक भगवद्गीतेनें वैदिकधर्मतत्त्वज्ञानां-तील ही उणीव जेव्हां प्रथम भरून काढिली, तेव्हां उपनिषदें व वेदान्तसूत्रें यांतील धार्मिक तत्वज्ञानाची पूर्तता करणारा ग्रंथ या नात्यानें भगवद्गीता ही त्यांच्याइतकीच सर्वमान्य व प्रमाणभूत झाली; आणि अखेर उपनिषदें, वेदान्तसूत्रें व भगवद्गीता यांस 'प्रस्थानत्रयी' असें नांव प्राप्त झालें. 'प्रस्थानत्रयी' म्हणजे निवृत्ति व प्रवृत्ति मिळून दोन्ही मार्गांचें पद्धतशीर व तात्त्विक विवेचन करणारे वैदिक धर्माचे तीन मुख्य आधारभूत ग्रंथ किंवा खांब होत. भगवद्गीतेचा याप्रमाणें प्रस्थानत्रयींत समा-वेश होऊन या प्रस्थानत्रयीचें साम्राज्य एकदां स्थापित झाल्यावर जें धर्ममत या तीन ग्रंथांस धरून नाहीं, किंवा या तिहींत ज्या मताचा समावेश करितां येत नाहीं, तें मत अगर संप्रदाय वैदिक धर्मांतील लोक गौण व अग्राह्य मानूं लागले. याचा अखेर असा परिणाम झाला कीं, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत आणि त्यांना जोडून संन्यास किंवा भक्ति वगैरे वैदिक धर्माचे जे जे संप्रदाय बौद्ध धर्माच्या ऱ्हासानंतर हिंदुस्थानांत प्रचलित झाले, त्यांपैकीं प्रत्येक संप्रदायाच्या प्रवर्तक आचा-र्यास प्रस्थानत्रयीच्या तिन्ही भागांवर (अर्थात् भगवद्गीतेवरहि) भाष्यें लिहून, हे सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वींच धर्मग्रंथ म्हणून प्रमाणभूत झालेल्या या तिन्ही ग्रंथां-

वरून आपलाच संप्रदाय खरा ठरतो, इतर संप्रदाय या धर्मग्रंथांस संमत नाहींत, असें सिद्ध करून दाखविणें प्राप्त झालें. कारण, आपल्या संप्रदायाखेरीज दुसरा मार्गहि प्रमाणभूत धर्मग्रंथांतून ग्राह्य धरिलेला आहे असें कबूल केल्यास, आपल्या संप्रदायाची महती त्या मानानें कमी होत्ये; व तसें होणें कोणत्याहि संप्रदायास इष्ट नसतें. सांप्रदायिकदृष्ट्या प्रस्थानत्रयीवर भाष्य लिहिण्याचा हा प्रघात सुरू झाल्यावर निरनिराळे पंडित आपआपल्या संप्रदायांतील भाष्यांच्या आधारेंच आपल्या टीकांतून गीतार्थ प्रतिपादन करूं लागले, आणि त्या त्या संप्रदायांत त्या त्या टीकाच अधिक मान्य होत गेल्या. गीतेवर हल्लीं जीं भाष्यें किंवा टीका उपलब्ध आहेत त्या बहुतेक सर्व अशाच प्रकारच्या म्हणजे निरानिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांच्या किंवा पंडितांच्या आहेत; व त्यामुळें मूळ भगवद्गीतेंत एकच अर्थ सुबोध रीतीनें प्रतिपादिला असतांहि तीच गीता प्रत्येक संप्रदायाचें समर्थन करणारी अशी समजूत झालेली आहे. या सर्व संप्रदायांपैकीं पहिला म्हणजे अतिप्राचीन संप्रदाय श्रीशंकराचार्यांचा होय; व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या तोच हिंदुस्थानांत बहुमान्य झालेला आहे. श्रीमदाद्यशंकराचार्य शालिवाहनशके ७१० मध्यें जन्मले व बत्तिसाव्या वर्षीं त्यांनी गुहाप्रवेश केला [शके ७१० ते ७४२]* असें सध्यां ठरविण्यांत आलें आहे. आचार्य हे एक मोठे अलौकिक ज्ञानी असून त्यांनीं आपल्या दिव्य सामर्थ्यानें त्या वेळीं चोहोंकडे माजलेल्या जैन व बौद्ध मतांचें खंडण करून आपलें अद्वैत मत स्थापित केलें; व श्रौतस्मार्त वैदिकधर्माच्या संरक्षणार्थ भरतखंडाच्या चारी दिशांस चार मठ उभारून निवृत्तिपर वैदिक संन्यासधर्म किंवा संप्रदाय त्यांनीं कलियुगांत पुनः सुरू केला, ही कथा सर्वविश्रुत आहे. कोणताहि धार्मिक संप्रदाय घेतला तरीं त्याचे स्वभावतःच दोन भाग होतात; पहिला तत्त्वज्ञानाचा व दुसरा आचरणाचा. पहिल्यांत पिंडब्रह्मांडाच्या विचारांनीं परमेश्वरस्वरूप काय निष्पन्न होतें तें सांगून मोक्ष कशाला म्हणावें याचा शास्त्रदृष्ट्या निर्णय केलेला असतो; व दुसऱ्यांत तो मोक्ष मिळण्यास साधन किंवा उपाय म्हणून मनुष्यानें या जगांत कसें वागलें पाहिजे याचें निरूपण असतें. पैकीं पहिल्या म्हणजे तात्त्विक दृष्ट्या पाहिलें तर श्रीशंकराचार्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, (१) मी, तूं किंवा मनुष्याच्या डोळ्यांस दिसणारें जगत् —म्हणजे सृष्टींतील पदार्थांचें नानात्व—खरें नसून या सर्वांत एकच शुद्ध व नित्य परब्रह्म भरलेलें आहे, आणि त्याच्या मायेनें मनुष्याच्या इंद्रियांस नानात्वाचा भास होत असतो; तसेंच (२) मनुष्याचा आत्माहि मूळांत परब्रह्मरूपीच असतो; आणि (३) आत्म्याच्या व परब्रह्माच्या या ऐक्याचें पूर्ण ज्ञान म्हणजे अनुभवात्मक

*आमच्या मतें श्रीमदाद्यशंकराचार्यांचा काल आणखी शंभर वर्षें मागें ओढला पाहिजे त्याबद्दलचा आधार परीशिष्टप्रकरणांत दिला आहे तो पहा.

ओळख झाल्याखेरीज कोणासहि मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं. यासच ' अद्वैतवाद' असें ह्मणतात. कारण, एका शुद्ध, बुद्ध, नित्य व मुक्त परब्रह्माखेरीज दुसरी कोणतीहि स्वतंत्र व सत्य वस्तु नाहीं; डोळयांना दिसणारें नानात्व हा मानवी दृष्टीचा भ्रम किंवा मायेच्या उपाधीमुळें होणारा आभास आहे:माया ही दुसरी खरी व स्वतंत्र वस्तु नाहीं, मिथ्या आहे: असें या सिद्धान्ताचें तात्पर्य आहे. आणि नुसत्या तत्वज्ञानाचाच जेव्हां विचार कर्तव्य असतो तेव्हां शांकर मताची यापेक्षां जास्त चर्चा करण्याची जरूर नसते. पण शांकरसंप्रदाय एवढ्यानेंच पुरा होत नाहीं. अद्वैततत्त्वज्ञानाला जोडून शांकरसंप्रदायाचा तितक्याच महत्त्वाचा आचारणदृष्ट्या दुसरा असा सिद्धांत आहेकीं, चित्त शुद्ध होऊन ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करून घेण्याची योग्यता अंगी येण्यास स्मृति-ग्रंथात वर्णिल्याप्रमाणें गृहस्थाश्रमाचीं कर्मे जरी केलीं पाहिजेत तरी पुढें हीं कर्मे सदैव करीत न रहातां, अखेर सर्व कर्मे सोडून देऊन संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणें शक्य नाहीं. कारण, कर्म व ज्ञान हीं उजेड व अंधकार याप्रमाणें परस्परविरोधी असल्यामुळें सर्व वासना व कर्मे सुटल्याखेरीज ब्रह्मज्ञानाची पूर्णताच होत नाहीं; या दुसऱ्या सिद्धान्तास 'निवृत्तिमार्ग,' किंवा शेवटी सर्व कर्माचा संन्यास करून ज्ञानांतच गढून रहातात ह्मणून 'संन्यासनिष्ठा' किंवा ' ज्ञाननिष्ठा ' असें ह्मणतात. उपनिषदें व ब्रह्मसूत्रें यांत केवळ अद्वैतज्ञानच नाहीं, तर संन्यासमार्गहि, ह्मणजे शांकर संप्रदायाचें वरील दोन्ही भाग, उपदेशिले आहेत, असें सदर ग्रंथावरील शांकर भाष्यांत प्रतिपादन केलें असून, भगवद्गीतेचें तात्पर्यहि तसेंच आहे, असें गीतेवरील शांकर भाष्यांत ठरविलें आहे(गी. शांभा. उपोद्घात व ब्रह्म. सू. शांभा. २. १. १४ पहा): आणि त्यास प्रमाण ह्मणून ''ज्ञानाग्निःसर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते''—ज्ञानरूप अग्नीनेंच सर्व कर्मे जळून खाक होतात (गी. ४. ३७), 'सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते''—सर्व कर्माचा शेवट ज्ञानांत होतो(गी. ४. ३३)—इत्यादि गीतेंतील वाक्यें दाखविलीं आहेत. सारांश, बौद्ध धर्माचा पाडाव झाल्यावर प्राचीन वैदिक धर्मापैकीं ज्या एका विशिष्ट मार्गाची—तो श्रेष्ठ ठरवून—श्रीशंकराचार्यांनीं स्थापना केली तदनुकूलच गीतेचाहि अर्थ आहे, पूर्वटीकाकारांनीं सांगितल्याप्रमाणें ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय गीतेंत प्रतिपाद्य नाहीं, तर कर्म हें ज्ञानप्राप्तीचें साधन म्हणजे गौण असून अखेर सर्व कर्मसंन्यासपूर्वकज्ञानानेंच मोक्ष मिळतो, हा शांकर संप्रदायाचा सिद्धान्तच भगवंतांनीं गीतेंत अर्जुनास उपदेशिला आहे, हें दाखविण्यासाठीं शांकर भाष्य लिहिलेलें आहे. श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वीची गीतेवर एखादी संन्यासपर टीका असल्यास ती सध्यां उपलब्ध नाहीं; म्हणून गीतेचें प्रवृत्तिपर रूप काढून टाकून तिला निवृत्तिपर सांप्रदायिक रूप देण्यास शांकर भाष्यापासून प्रारंभ झाला असें म्हटलें पाहिजे. श्रीशंकराचार्यांचें मागून त्यांच्या संप्रदायाचे अनुयायी मधुसूदनादिक जे गीतेचे अनेक टीकाकार झाले

त्यांनीं या बाबतींत मुख्यत्वेंकरून आचार्यांचेंच अनुकरण केलें आहे. तथापि पुढें आणखी अशी एक चमत्कारिक कल्पना निघाली कीं, अद्वैत मताच्या मूलभूत महावाक्यांपैकीं ''तत्त्वमसि''—तें(परब्रह्म)तूं(श्वेतकेतु) आहेस—असें जें छांदोग्योपनिषदांतील मुख्य महावाक्य त्याचेंच गीतेच्या अठरा अध्यायांत विवरण आहे. पण महावाक्यांतील पदांचा क्रम बदलून पहिल्यानें 'त्वं'व नंतर'तत्' आणि 'असि' हीं पदें घेऊन या नव्या क्रमाप्रमाणें प्रत्येकास गीतेचे आरंभापासून सहासहा अध्याय भगवंतांनी निःपक्षपातबुद्धीनें सारखेसारखे वांटून दिले आहेत! गीतेवरील पैशाच भाष्य हें कोणत्याहि संप्रदायाचें नसून स्वतंत्र आहे, व तें हनुमानानें म्हणजे मारुतीनें लिहिलें, अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण खरा प्रकार तसा नाहीं. भागवतावरील टीकाकार हनुमान पंडित यानेंच हें भाष्य केलेलें असून तें संन्यासमार्गाचें आहे; आणि त्यांत कांहीं कांहीं ठिकाणीं शांकर भाष्यांतील अर्थच शब्दशः दिलेले आहेत. तसेंच पूर्वी व अलीकडे गीतेचीं मराठींत जी भाषांतरें किंवा निरूपणें झालेलीं आहेत तींहि प्रायः शांकरभाष्यानुसारी असून, प्रो. मॅक्स् मुल्लर यांनी प्रसिद्ध केलेल्या 'प्राच्य धर्मपुस्तक' मालेंत कै. काशीनाथपंत तेलंग यांनीं केलेलें भगवद्गीतेचें इंग्रजी भाषांतरहि होईल तेवढें श्रीशंकराचार्य व शांकरसंप्रदायी टीकाकार यांस अनुसरून केलेलें आहे, असें सदर भाषांतरास जोडलेल्या प्रस्तावनेच्या अखेर लिहिलें आहे.

गीता व प्रस्थानत्रयींतील इतर ग्रंथ यांवर सांप्रदायिक भाष्य लिहिण्याचा प्रघात याप्रमाणें एकदां सुरू झाल्यावर पुढें इतर संप्रदायांतहि त्यांचेंच अनुकरण करण्यांत आलें. मायावाद, अद्वैत व संन्यास प्रतिपादन करणाऱ्या शांकर संप्रदायानंतर सुमारें अडीचशें वर्षांनीं श्रीरामानुजाचार्य [जन्मशक ९३८] यांनीं विशिष्टाद्वैतसंप्रदाय प्रवृत्त केला; आणि तो सिद्ध करण्यास शंकराचार्यांप्रमाणें रामानुजाचार्यांनींहि प्रस्थानत्रयींवर (अर्थात् त्यांतच गीतेवरहि) स्वतंत्र भाष्यें लिहिलीं आहेत. श्रीशंकराचार्यांचा मायामिथ्यात्ववाद आणि अद्वैत सिद्धान्त ही दोन्हीं खरीं नसून जीव, जगत् व ईश्वर हीं तीन तत्त्वें जरी भिन्न असलीं, तरी जीव (चित्) व जगत् (अचित्) हीं दोन्हीं एका ईश्वराचेंच शरीर असल्यामुळें चिदचिद्विशिष्ट ईश्वर एकच होय, व ईश्वरशरीरांतील या सूक्ष्म चिदचिदापासून पुढें स्थूल चित् व अचित् किंवा अनेक जीव व जगत् निर्माण होतात, असें या संप्रदायाचें मत आहे, आणि तेंच मत उपनिषदें व ब्रह्मसूत्रें या दोहोंत आणि गीतेंतहि प्रतिपाद्य आहे, असें रामानुजाचार्यांचें तत्त्वज्ञानदृष्ट्या म्हणणें आहे (गी. रामा. २.१२; १३.२). किंबहुना भागवतधर्मांत विशिष्टाद्वैत मत शिरण्यास यांचेच ग्रंथ कारण झाले आहेत, असें म्हटलें तरी चालेल; कारण, तत्पूर्वी महाभारतांत व गीतेंत भागवतधर्माचें जें निरूपण आहे तें अद्वैत मत स्वीकारून केलेलें आहे असें दिसून येतें. रामानुजाचार्य हे भागवतधर्मी असल्या-

मुळें गीतेंत प्रवृत्तिपर कर्मयोग प्रतिपाद्य आहे ही गोष्ट वास्तविकरीत्या त्यांच्या लक्षांत यावयास पाहिजे होती. पण रामानुजाचार्यांच्या वेळीं मूळ भागवतधर्मांतील कर्मयोग बहुतेक लुप्त होऊन त्यास तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैती, व आचरणदृष्ट्या प्राधान्येंकरून भक्तिपर स्वरूप प्राप्त झालेलें असल्यामुळें, गीतेंत ज्ञान, कर्म व भक्ति हीं तिन्ही जरी वर्णिलीं असलीं तरी तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैत व आचरण-दृष्ट्या वासुदेवभक्ति हेंच गीतेचें सार असून कर्मनिष्ठा ही ज्ञाननिष्ठेची निष्पादक आहे, स्वतंत्र नव्हे, असा रामानुजाचार्यांनींहि निर्णय केला आहे (गी. राभा. १८.१ व ३.१ पहा). परंतु अद्वैतज्ञानाऐवजीं विशिष्टाद्वैत आणि संन्यासाऐवजीं भक्ति असा जरी शांकरसंप्रदायांत रामानुजाचार्यांनीं फरक केला, तरी आचरणदृष्ट्या भक्ति हेंच अखेरचें कर्तव्य मानिल्यानें चातुर्वर्ण्याचीं स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्में आमरणान्त करणें हा पक्ष गौण ठरतो; व त्यामुळें गीतेचें रामानुजीय तात्पर्यहि एक प्रकारें कर्म-संन्यासपरच आहे, असें म्हटलें पाहिजे. कारण, कर्मांनीं चित्त शुद्ध होऊन ज्ञान झाल्यावर चतुर्थाश्रम घेऊन ब्रह्मचिंतनांत गढून राहिलें काय, किंवा प्रेमानें निस्सीम वासुदेवभक्तींत रंगून गेलें काय, दोन्हीहि मार्ग कर्मयोगदृष्ट्या एकाच मासल्याचे म्हणजे निवृत्तिपर होतात. आणि हाच आक्षेप रामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या संप्र-दायांसहि लागू पडतो. मायामिथ्यात्ववाद खरा नसून वासुदेवभक्तीनेंच अखेर मोक्ष मिळतो, इत्यादि रामानुजाचार्यांचे सिद्धान्त जरी बरोबर असले, तरी परब्रह्म व जीव कांहीं अंशीं एक व कांहीं अंशीं भिन्न मानणें परस्परविरुद्ध असून असंबद्ध होय; म्हणून दोन्हींहि सदैव भिन्नच मानिले पाहिजेत, पूर्णपणें किंवा अंशतःहि त्यांचें ऐक्य होणें शक्य नाहीं, असें श्रीरामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या तिसऱ्या संप्रदायाचें मत आहे. त्यामुळें त्यास "द्वैती संप्रदाय" असें म्हणतात. या संप्रदायाचे प्रवर्तक श्रीमध्वाचार्य ऊर्फ श्रीमदानंदतीर्थ हे शके ११२० सालीं समाधिस्थ झाले व तेव्हां त्यांचें वय ७९ वर्षांचें होतें असें माध्व संप्रदायांतील लोकांचें म्हणणें आहे. पण डाक्टर भांडारकर यांनीं "वैष्णव शैव व इतर पंथ" म्हणून जो एक इंग्रजी ग्रंथ नुक्ताच प्रसिद्ध केला आहे त्यांत (पृ. ५९) मध्वाचार्यांचा काल शके ११९१ ते ११९८पर्यं-तचा होय असें शिलालेखादि अन्य प्रमाणांवरून निश्चित केलें आहे. श्रीमध्वा-चार्यांनीं प्रस्थानत्रयीवर—अर्थात् गीतेवरहि—जीं भाष्यें आहेत त्यांतून हे सर्व ग्रंथ द्वैतमतप्रतिपादकच आहेत असें त्यांनी दाखविलें आहे. गीतेवरील आपल्या भाष्यांत ते असें म्हणतात कीं, निष्काम कर्माची महती गीतेंत जरी वर्णिली असली, तरी निष्काम कर्म हें साधन असून भक्ति ही अखेरची निष्ठा होय. भक्ति सिद्ध झाल्या-नंतर कर्म केलें काय आणि न केलें काय त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. "ध्यानात कर्म-फलत्यागः"—परमेश्वराच्या ध्यानापेक्षां म्हणजे भक्तीपेक्षां कर्मफलत्याग म्हणजे

निष्काम कर्म श्रेष्ठ—इत्यादि कांहीं गीतावचनेंहि या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहेत; पण तीं अक्षरशःखरीं नसून अर्थवादात्मक समजावीं, असें गीतेवरील माध्वभाष्यांत लिहिलें आहे (गी. माभा. १२.१३). चवथा संप्रदाय श्रीवल्लभाचार्य [जन्मशक १४०१] यांचा होय. रामानुज व माध्व यांच्या संप्रदायांप्रमाणें हा संप्रदायहि वैष्णवपंथी आहे. पण विशिष्टाद्वैती किंवा द्वैती मानितात त्यापेक्षां जीव, जगत् व ईश्वर यासंबंधानें या पंथाचें मत निराळें आहे. मायाविरहित म्हणजे शुद्ध जीव व परब्रह्म हीं एकच आहेत, दोन नव्हेत, हें मत या संप्रदायास मान्य आहे; व म्हणूनच यास 'शुद्धाद्वैती' म्हणतात. तथापि, श्रीशंकराचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें जीव व ब्रह्म एकच न मानितां अग्नीच्या ठिणग्यांप्रमाणें जीव हे ईश्वराचे अंश होत, मायात्मक जगत् मिथ्या नसून माया ही एक परमेश्वराच्या इच्छेनें ईश्वरापासून विभक्त झालेली शक्ति आहे, आणि मायापरतंत्र झालेल्या जीवास मोक्षप्राप्त्यर्थ लागणारें ज्ञान ईश्वरानुग्रहाखेरीज होणें शक्य नसल्यामुळें भगवद्भक्ति हेंच काय तें मोक्षाचें मुख्य साधन होय, असे या पंथाचे जे दुसरे सिद्धान्त आहेत त्यांमुळें शांकर संप्रदायाहून हा संप्रदाय भिन्न झाला आहे. परमेश्वराच्या या अनुग्रहासच 'पुष्टि,' 'पोषण' हीं दुसरीं नांवें असल्यानें या संप्रदायास 'पुष्टिमार्ग' असें म्हणण्याचाहि प्रघात आहे. या संप्रदायाचे गीतेवर तत्त्वदीपिकादि जे ग्रंथ आहेत त्यांत असें ठरविलें आहे कीं, सांख्यज्ञान व कर्मयोग हीं अर्जुनास प्रथम सांगून अखेर त्यास भक्त्यमृत पाजून ज्या अर्थी भगवंतांनीं कृतकृत्य केलें आहे, त्याअर्थी भक्ति—आणि त्यांतल्यात्यांतहि घरदार सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर पुष्टिमार्गीय भक्ति—हेंच सर्व गीतेचें तात्पर्य होय; आणि याच हेतूनें भगवंतांनीं "सर्व धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज" (गी. १८.६६) सर्व धर्म सोडून मला एकट्यालाच शरण ये,—असा शेवटीं उपदेश केला आहे. याखेरीज निंबार्क यांचाहि एक राधाकृष्णभक्तिपर वैष्णव संप्रदाय आहे. हे आचार्य रामानुजाचार्यांनंतर व मध्वाचार्यांपूर्वी म्हणजे शके १०८४ चे सुमारास झाले असावे असें डॉक्टर भांडारकर यांनीं ठरविलें आहे. जीव, जगत् व ईश्वर यांसंबंधानें निंबार्काचार्यांचें असें मत आहे कीं, हे तिन्ही जरी भिन्न असले तरी जीव व जगत् यांचे व्यापार व अस्तित्व स्वतंत्र नसून ईश्वरेच्छेवर अवलंबून आहेत, आणि मूळ परमेश्वरांतच जीव व जगत् यांचीं सूक्ष्म तत्त्वें अंतर्भूत असतात. हें मत सिद्ध करण्यास निंबार्कांनी वेदान्तसूत्रांवर एक स्वतंत्र भाष्य लिहिलें आहे; व या संप्रदायांतील केशव काश्मीरिभट्टाचार्य यांनीं भगवद्गीतेवर 'तत्वप्रकाशिका' नांवाची एक टीकाहि लिहिली असून तींत गीतार्थ याच संप्रदायास अनुकूल आहे असें दाखविलें आहे. रामानुजाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैतापासून या संप्रदायाचा भेद दाखविण्यास यास 'द्वैताद्वैती संप्रदाय' असें म्हणतां येईल. डोळयांना प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तु खऱ्या मानिल्याखेरीज व्यक्ताची उपासना म्हणजे

भक्ति निराधार किंवा कांहीं अंशीं तरी लटकी पडत्ये अशा समजुतीनें शांकर संप्रदायांतील मायावाद न स्वीकारितां द्वैत्यांचे किंवा विशिष्टाद्वैत्यांचे हे निरनिराळे भक्तिपर संप्रदाय प्रवृत्त झालेले आहेत, हें उघड आहे. पण भक्तीची उपपत्ति लागण्यास अद्वैत व मायावाद सोडूनच दिला पाहिजे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, मायावाद व अद्वैत स्वीकारूनहि महाराष्ट्रांतील साधुसंतांनीं भक्तीचें समर्थन केलें असून, हा पंथ श्रीशंकराचार्योंच्या पूर्वींपासून चालत आलेला आहे असें दिसून येतें. अद्वैत, मायामिथ्यात्व व कर्मत्यागावश्यकता हे शांकर संप्रदायाचे सिद्धान्त या पंथांत ग्राह्य धरले जातात. पण ब्रह्मात्मैक्यरूप मोक्ष प्राप्त होण्यास जी अनेक साधनें आहेत, त्यांपैकीं भक्तिमार्ग हें साधन अत्यंत सुलभ होय, "तुज व्हावा आहे देव। तरी हा सुलभ उपाव" (तुका.गा.३००२.२), असा तुकारामबोवांप्रमाणें या पंथांतील लोकांचा सर्वांस उपदेश असून भगवद्गीतेंतहि "क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम्" (गी.१२.५)—अव्यक्त ब्रह्माचे ठायीं चित्त लागणें अधिक क्लेशमय आहे—असें प्रथम कारण दाखवून, पुढें "भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः"—माझे भक्तच मला अतिशय प्रिय होत (गी.१२.२०), —असें ज्या अर्थीं भगवंतांनींच अर्जुनास सांगितलें आहे, त्या अर्थीं अद्वैतपर्यवसायी भक्तिमार्गच गीतेंतला मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असें त्यांचें म्हणणें आहे. श्रीधरस्वामीनीं आपल्या गीतेवरील टीकेंत (गी.१८.७८) गीतेचें जें तात्पर्य काढिलें आहे तें याच प्रकारचें आहे. पण या संप्रदायाचा गीतेवरील मराठी पण उत्तम ग्रंथ म्हटला म्हणजे 'ज्ञानेश्वरी' हा होय. यांत गीतेच्या अठरा अध्यायांपैकीं पहिल्या चोहोंत कर्म, व दुसऱ्या सातांत उपासना आणि पुढील अध्यायांतून ज्ञान प्रतिपाद्य आहे असें म्हटलें असून, आपण आपली टीका "भाष्यकारांतें (शंकराचार्यांस) वाट पुसत" रचिली असें ज्ञानेश्वरांनीं स्वतः आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस म्हटलें आहे. तथापि गीतेचा अर्थ अनेक सरस दृष्टांतांनीं फुलवून सांगण्याची ज्ञानेश्वरमहाराजांची शैली अलौकिक असून श्रीशंकराचार्यांपेक्षां विशेषतः भक्तिमार्गाचें व कांहीं अंशी निष्काम कर्माचेंहि त्यांनीं समर्थन केलें असल्यामुळें, ज्ञानेश्वरी हा गीतेवरचा एक स्वतंत्रच ग्रंथ मानिला पाहिजे. ज्ञानेश्वरमहाराज हे स्वतः योगी होते. म्हणून गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत पातंजलयोगाभ्यासाचा विषय ज्या श्लोकांत आला आहे त्यांवर यांची विस्तृत टीका असून त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, अध्यायाच्या शेवटीं "तस्माद्योगी भवार्जुन"—यासाठीं हे अर्जुना! तूं योगी म्हणजे योगाभ्यासांत प्रवीण हो (गी.६.४६),—असें अर्जुनास सांगून सर्व मोक्षपंथांत पातंजल योगासच भगवंतांनीं 'पंथराजु' म्हणजे सर्वोत्तम पंथ ठरविलें आहे. सारांश, गीतेंत उपदेशिलेला प्रवृत्तिपर कर्ममार्ग गौण म्हणजे ज्ञानाचें केवळ साधन ठरवून आपआपल्या संप्रदायांत जें जें तत्त्वज्ञान आणि त्याबरोबरच मोक्षदृष्ट्या अखेरचें कर्तव्य

म्हणून जे जे आचार वर्णिलेले आहेत ते तेच,— म्हणजे मायावादात्मकच अद्वैत व कर्मसंन्यास, मायासत्यत्वप्रतिपादक विशिष्टाद्वैत व वासुदेवभक्ति, द्वैत व विष्णुभक्ति, शुद्धाद्वैत व भक्ति, शांकराद्वैत व भक्ति, किंवा पातंजल योग व भक्ति, किंवा नुस्ती भक्ति, नुस्ता योग, अगर नुस्तें ब्रह्मज्ञान असे अनेक प्रकारचे केवळ निवृत्तिपर मोक्षधर्मच—गीतेंत प्रतिपाद्य आहेत, असा निरनिराळ्या सांप्रदायिक भाष्यकारांनीं व टीकाकारांनीं आपआपल्यापरी गीतार्थाचा निश्चय केला आहे.* भगवद्गीतेंत कर्मयोग प्रधान मानिला आहे असें कोणीच म्हणत नाहीं. आमचेंच नव्हे, तर प्रसिद्ध महाराष्ट्रकवि वामनपंडित यांचेंहि मत असेंच असून, गीतेवरील आपल्या 'यथार्थदीपिका' नामक विस्तृत मराठी टीकेच्या उपोद्घातांत त्यांनीं प्रथम

परी अजी भगवंतजी । या कलियुगामाजीं ॥
जो तो गीतार्थ योजी । मतानुरूप ॥

याप्रमाणें लिहून नंतर—

कोण्या मिसें तरी कोणी । गीतार्थ अन्यथा वाखाणी ॥
मज नावडे ती थोरांचीहि करणी । काय करूं जी भगवंता ॥

असें भगवंताजवळ गाऱ्हाणें गाईलें आहे. अनेक सांप्रदायिक टीकाकारांच्या भिन्नभिन्न मतांचा हा गलबला पाहून त्यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, ज्या अर्थी हे सर्व मोक्षसंप्रदाय परस्परविरोधी असून त्यांपैकीं एकच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे असें निश्चयानें सांगतां येत नाहीं, त्या अर्थी वरील सर्व मोक्षसाधनांचें—व त्यांतहि विशेषतः कर्म, भक्ति आणि ज्ञान या तिहींचें—स्वतंत्र रीतीनें पृथक् पृथक् थोडक्यांत छानदार वर्णन करून भगवंतांनीं रणभूमीवर ऐन युद्धाचे आरंभीं अनेक मोक्षोपायांच्या घोंटाळ्यांत पडलेल्या अर्जुनाचें गीतेंत समाधान केलें असें मानणें प्राप्त आहे. अनेक मोक्षोपायांचीं हीं वर्णनें पृथक् पृथक् म्हणजे तुटकीं नसून त्या सर्वांची गीतेंत एकवाक्यता करून दाखविली आहे असेंहि कित्येक प्रतिपादन करितात; आणि सरतेशेवटीं कित्येक असेंहि म्हणणारे आहेत कीं, गीतेंतील ब्रह्मविद्या वरवर यद्यपि सुलभ दिसली तरी तींतील खरें मर्म अत्यंत गूढ असल्यामुळें तें गुरुमुखाखेरीज कोणासहि कळावयाचें नाहीं (गी. ४. ३४), आणि गीतेवर टीका जरी पुष्कळ झाल्या तरी गीतेंतील गूढार्थ समजण्यास गुरुमुखाखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं.

याप्रमाणें खुद्द महाभारतकारांनीं प्रतिपादन केलेलें भागवतधर्मानुसारी म्हणजे

---

* निरनिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांचीं गीतेवरील भाष्यें व त्या संप्रदायांतील इतर प्रमुख टीका मिळून पंधरा टीका मुंबईस गुजराथी प्रिन्टिंग प्रेसचे मालक यांनीं नुकत्याच प्रसिद्ध केल्या आहेत. निरनिराळ्या टीकाकारांचे अभिप्राय एकदम कळण्यास हा ग्रंथ फार सोयीचा आहे.

प्रवृत्तिपर, तर पुढें झालेले अनेक विद्वान् आचार्य, कवि, योगी किंवा भगवद्भक्त यांनीं आपआपल्या संप्रदायानुरूप प्रतिपादन केलेली शुद्ध निवृत्तिपर, अशीं भगवद्गीतेचीं अनेक प्रकारचीं तात्पर्यें पाहून कोणीहि मनुष्य गोंधळून सहज असा प्रश्न करील कीं, हीं परस्परविरोधी अनेक तात्पर्यें एकाच ग्रंथांतून निघणें शक्य आहे काय? आणि शक्यच काय पण इष्टहि आहे, असें म्हटलें तर तसें असण्याचा हेतु काय? निरनिराळे भाष्यकर्ते आचार्य विद्वान्, धार्मिक व अत्यंत सत्त्वशील होते याबद्दल कोणासहि शंका नाहीं. किंबहुना श्रीशंकराचार्यांसारखे महातत्त्वज्ञानी आजपर्यंत जगांत झाले नाहींत म्हटलें तरी चालेल. मग त्यांच्यामध्ये व पुढील आचार्यांमध्यें एवढा मतभेद कां? गीता म्हणजे कांहीं गौडबंगाल नव्हे, कीं त्यांतून पाहिजे त्यानें पाहिजे तो अर्थ काढावा. वरील सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वी गीता निर्माण झालेली असून ही गीता श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाचा भ्रम वाढविण्यासाठीं नव्हे तर तो दूर करण्यासाठीं सांगितली आहे; आणि तीत एकाच विशिष्ट निश्चितार्थाचा अर्जुनास उपदेश केला असून (गी. ५. १, २), त्या उपदेशाचा अर्जुनावर परिणामहि तसाच झालेला आहे. मग गीतेच्या तात्पर्यार्थाबद्दल एवढी भानगड का? प्रश्न कठिण दिसतो खरा. पण त्याचे उत्तर सकृद्दर्शनी वाटतें तितकें कठिण नाहीं. समजा की, एखादें गोड व सुरस पक्वान्न पाहून एकानें तें गव्हाचें, दुसऱ्यानें तुपाचें व तिसऱ्यानें साखरेचें आहे असें आपआपल्या अभिरुचीप्रमाणें म्हटलें, तर त्यांपैकीं आपण कोणतें खोटें मानणार? तिघेहि आपआपल्यापरी खरेच आहेत; आणि इतकें झालें तरी तें पक्वान्न कोणतें हा प्रश्न पुनः शिल्लक राहतो तो राहतोच. कारण, गहूं, तूप आणि साखर हे तिन्ही पदार्थ एकत्र करून त्यांपासून लाडू, जिलबी, घीवर इत्यादि अनेक पक्वान्नें तयार करितां येण्यासारखी असल्यामुळें, त्यांपैकीं प्रस्तुत पक्वान्न कोणतें याचा निर्णय गोधूमप्रधान, घृतप्रधान किंवा शर्कराप्रधान आहे, एवढें म्हटल्यानेंच होऊं शकत नाहीं. समुद्रमंथनाचे वेळीं ज्याप्रमाणें एकास अमृत तर दुसऱ्यास विष, आणि कित्येकांस लक्ष्मी, ऐरावत, कौस्तुभ, पारिजात वगैरे निरनिराळ्या वस्तु मिळाल्या, तरी तेवढ्यानें समुद्राच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय झाला नाहीं, तद्वतच सांप्रदायिकरीत्या गीतासागराचें मंथन करणाऱ्या टीकाकारांची अवस्था झालेली आहे. किंवा कंसवधाचे वेळीं रंगमंडपांत शिरलेले एकच भगवान् श्रीकृष्ण ज्याप्रमाणें प्रत्येक प्रेक्षकास निरनिराळे म्हणजे मल्लांस वज्रासारखे, स्त्रियांस मदनासारखे, मातापितरांस आपल्या पुत्रासारखे इत्यादि प्रकारें भासले (भाग. १० पू. ४३. १७), त्याप्रमाणें भगवद्गीता एकच असतांहि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांस ती निरनिराळी दिसूं लागली आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कोणताहि धर्मसंप्रदाय घेतला तरी सामान्यतः तो प्रमाणभूत धर्मग्रंथास अनुसरूनच असला पाहिजे हें उघड आहे; कारण, तसें

न होईल तर तो संप्रदाय सर्वस्वीं अप्रमाण ठरून लोकास अमान्य होईल. ह्मणून वैदिक धर्माचे कितीहि संप्रदाय असले तरी कांहीं विशिष्ट गोष्टी खेरीजकरून—उदाहरणार्थ ईश्वर, जीव व जगत् यांचा परस्पर संबंध—बाकीच्या गोष्टी या सर्व संप्रदायांतून एकच असतात; व त्यामुळें आमच्या धर्मांतील प्रमाणभूत ग्रंथांवर जीं सांप्रदायिक भाष्यें अगर टीका आहेत त्यांतून मूळ ग्रंथांतील शेंकडा नव्वदाहून अधिक वचनांचा किंवा श्लोकांचा अभिप्राय एकच प्रकारें लाविलेला असतो. जो काय भेद पडतो तो बाकी राहिलेल्या वचनांसंबंधानें होय. त्या वचनांचा सरळ अर्थ घेतला तर तो सर्व संप्रदायांस एकसारखाच अनुकूल असणें संभवनीय नाही. यासाठी यांपैकीं जीं वचनें आपल्या संप्रदायास अनुकूल असतील तेवढींच प्रधान व इतर गौण मानून, अगर प्रतिकूल वचनांचा अर्थ युक्तीनें फिरवून, किंवा साधेल तेथें सोप्या व सरळ वचनांतूनच आपल्याला अनुकूल असा श्लेषार्थ व अनुमानें काढून, आपलाच संप्रदाय त्या ग्रंथांवरून सिद्ध होतो, असें निरनिराळे साप्रदायिक टीकाकार प्रतिपादन करीत असतात. उदाहरणार्थ, गीता २.१२व१६; ३.१९; ६.३; आणि १८.२ वरील आमची टीका पहा. पण अशा रीतीनें एखाद्या ग्रंथाचें तात्पर्य ठरविणें, आणि आपलाच संप्रदाय गीतेंत प्रतिपाद्य असला पाहिजे असा किंवा दुसरा कोणताहि अभिमान न ठेवितां समग्र ग्रंथाचें स्वतंत्ररीत्या प्रथम परिक्षण करून केवळ त्यावरूनच त्यांतील मथितार्थ काढणें, या दोन गोष्टी स्वभावतःच अत्यंत भिन्न आहेत, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल.

ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाची सांप्रदायिक दृष्टि सदोष म्हणून सोडून दिली, तर गीतेचें तात्पर्य काढण्यास दुसरें साधन काय तें सांगितलें पाहिजे. ग्रंथ, प्रकरण किंवा वाक्यें यांचा अर्थनिर्णय करण्याच्या कामांत अत्यंत कुशल जे मीमांसक त्यांचा या बाबतींत सर्वांस मान्य झालेला खालीं लिहिल्याप्रमाणें एक जुना श्लोक आहे—

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

मीमांसक म्हणतात कीं, कोणत्याहि लेखाचें, प्रकरणाचें किंवा ग्रंथाचें तात्पर्य काढणें असल्यास वरील श्लोकांत सांगितलेल्या सात गोष्टी साधनीभूत (लिंग) असून त्या सातहि गोष्टींचा विचार अवश्य केला पाहिजे. पैकीं, 'उपक्रमोपसंहारौ' म्हणजे ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट या पहिल्या दोन गोष्टी होत. कोणीहि झाला तरी तो मनामध्यें कांहीं विशिष्ट हेतु धरून ग्रंथ लिहिण्यास सुरुवात करितो; आणि सदर विशिष्ट उद्देश सिद्ध झाल्यावर ग्रंथ समाप्त करितो. म्हणून ग्रंथाचा उपक्रम आणि उपसंहार ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे कामीं प्रथम लक्षांत घेतले पाहिजेत. सरळ रेघेची व्याख्या देतांना भूमितिशास्त्रांत असें सांगतात कीं, आरंभीच्या बिंदूपासून जी रेघ डाव्याउजव्या बाजूस किंवा खालीं वर न कलतां शेवटच्या बिंदूपर्यंत नीट जात्ये तिला

सरळ रेघ म्हणावें. ग्रंथाच्या तात्पर्यास हाच न्याय लागू आहे. जें तात्पर्य ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट यांस न सोडितां या दोन टोकांमध्यें नीट बसतें तेंच त्या ग्रंथाचें सरळ तात्पर्य होय. प्रारंभापासून शेवटपर्यंत जाण्यास दुसऱ्या वाटा असल्या तर त्या सर्व वांकड्या किंवा आडवाटा समजल्या पाहिजेत. आद्यन्त पाहून अशा रीतीनें ग्रंथाचें तात्पर्य काय याची दिशा प्रथम निश्चित केल्यावर, त्या ग्रंथांत 'अभ्यास' म्हणजे पुनरुक्ति किंवा वारंवार काय सांगितलें आहे ते पहावें. कारण, ग्रंथकाराच्या मनांत जी गोष्ट सिद्ध करावयाची असत्ये तिच्या समर्थनार्थ तो अनेक वेळीं अनेक कारणें दाखवून दर वेळा "म्हणून ही गोष्ट सिद्ध झाली" किंवा "म्हणून अमुक केलें पाहिजे" असा पुनःपुनः एकच निश्चित सिद्धान्त सांगत असतो. ग्रंथतात्पर्य काढण्याची चवथी आणि पांचवी साधनें 'अपूर्वता' आणि 'फल' ही होत. 'अपूर्वता' म्हणजे नवेपणा. कोणताहि ग्रंथकार आपणास कांहीं नवें सांगणें असल्याखेरीज प्रायः नवीन ग्रंथ लिहिण्यास प्रवृत्त होत नाहीं; निदान छापखाने नव्हते तेव्हां तरी होत नसे! म्हणून एखाद्या ग्रंथाचें तात्पर्य ठरविण्यापूर्वी त्या ग्रंथांत अपूर्वाई, वैशिष्ट्य किंवा नवेपण काय आहे हें पहावें लागतें. तसेंच त्या लेखाचें अगर ग्रंथाचें कांहीं फल, अर्थात् त्या लेखामुळें अगर ग्रंथामुळें कांहीं परिणाम, घडून आला असल्यास तो कोणता इकडेहि लक्ष पुरविलें पाहिजे. कारण, हें फल मिळावें किंवा व्हावें या हेतूनेंच ग्रंथ लिहिला असल्यामुळें घडलेल्या परिणामावरून ग्रंथकर्त्याचा आशय अधिक व्यक्त होत असतो. सहावें व सातवें साधन 'अर्थवाद' व 'उपपत्ति' हीं होत. 'अर्थवाद' हा मीमांसकांचा पारिभाषिक शब्द आहे (जै.सू.१.२,१–१८). आपणास मुख्यतः कोणत्या गोष्टीचें विधान करावयाचें अथवा कोणता मुद्दा सिद्ध करावयाचा हें ठरलेलें असतांहि उपपादनाच्या ओघांत दाखल्यासाठीं, तुलना करून एकवाक्यता करण्यास, अगर साम्य व भेद दाखविण्यास प्रतिपक्षांतील दोष सांगून स्वपक्षाचें मंडण करण्यास, अलंकारार्थ, अतिशयोक्तीनें, किंवा युक्तिवादाला पोषक म्हणून त्या प्रश्नाचा पूर्व इतिहास या नात्यानें, अथवा दुसऱ्या कांहीं कारणांसाठीं, आणि कधीं कधीं कांहीं विशिष्ट कारणावांचूनहि, ग्रंथकार दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टींचें प्रसंगानुसार वर्णन करीत असतो. अशा वेळीं ग्रंथकार जीं वर्णनें करितो ती सर्वस्वी मुद्द्याला सोडून नसलीं तरी नुस्तीं गौरवार्थ, स्पष्टीकरणार्थ किंवा भरतीसाठी केलेलीं असल्यामुळें तीं अक्षरशः नेहमीच खरीं असतील असा नेम नाहीं.* किंबहुना ग्रंथकार असल्या विधानासंबंधानें तीं अक्षरशः खरीं आहेत कीं नाहींत हें पहाण्याची विशेष सावधगिरीहि घेत नसतो म्हटलें तरी चालेल. म्हणून तीं

* अर्थवादांतील वर्णन वस्तुस्थितीला धरून असेल तर त्यास 'अनुवाद' विरुद्ध असेल तर त्यास 'गुणवाद' आणि याहून भिन्न प्रकारचें असेल तर त्याला 'भूतार्थवाद' अशी तीन

विधानें प्रमाणभूत म्हणजे त्यांतील निरनिराळया विषयांसंबंधानें ग्रंथकाराचा सिद्धान्तपक्ष दाखविणारीं न मानितां, तीं नुस्ती प्रशंसापर म्हणजे पोकळ, आगंतुक अगर स्तुत्यर्थ समजून मीमांसक त्यांस 'अर्थवाद' असें नांव देतात; आणि ही अर्थवादात्मक विधानें सोडून देऊन मग ग्रंथाचें तात्पर्य ठरवीत असतात. इतकें झालें तरी अखेर उपपत्ति ही पाहिलीच पाहिजे. एखादी विशिष्ट गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं बाधक प्रमाणें खोडून काढून साधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार शिस्तवार जी मांडणी करितात तिला 'उपपत्ति' किंवा 'उपपादन' असें म्हणतात. उपक्रमोपसंहाररूप दोन टोंकें प्रथम कायम झाल्यावर मधली वाट अर्थवादोपपत्तीच्या आंखणीनें निश्चित करितां येत्ये. कोणते विषय अप्रस्तुत किंवा आनुषंगिक आहेत हें अर्थवादावरून समजत असल्यामुळें, एकदां अर्थवादाचा निर्णय झाला म्हणजे ग्रंथतात्पर्याचा निश्चय करूं पहाणारा मनुष्य सर्व आडवाटा सोडून देतो; आणि आडवाट सोडून रस्त्याला लागल्यानंतर उपपत्तीची सरणी समुद्राच्या लाटेप्रमाणें प्रारंभापासून पुढें क्रमाक्रमानें वाचकास किंवा ग्रंथपरीक्षकास ढकलीत ढकलीत शेवटच्या तात्पर्यापर्यंत सरळ नेऊन सोडित्ये. आमच्या प्राचीन मीमांसकांनीं ठरवून टाकलेले ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे हे नियम सर्व देशांतील विद्वानांस सारखेच संमत असल्यामुळें त्यांच्या उपयुक्ततेबद्दल अगर अवश्यकतेबद्दल येथें जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाहीं.*

यावरहि कोणी अशी शंका घेईल कीं, मीमांसकांचे हे नियम संप्रदायप्रवर्तक आचार्यांस माहीत नव्हते काय? आणि त्यांच्या ग्रंथांतूनच जर ते तुम्हांस आढळून येतात तर त्यांनीं काढिलेलें गीतेचें तात्पर्य एकदेशीय आहे असें मानण्याचें कारण काय? त्यांस उत्तर एवढेंच आहे कीं, दृष्टि एकदां सांप्रदायिक बनली म्हणजे, प्रमाणभूत झालेल्या धर्मग्रंथांत आपलाच सांप्रदाय वर्णिलेला आहे, असें ज्या रीतीनें दाखवितां येईल तीच रीति सांप्रदायिक टीकाकार स्वीकारीत असतो. कारण आपल्या संप्रदायाखेरीज सदर ग्रंथाचा दुसरा कांहीं अर्थ होत असला तरी तो खरा नव्हे, त्यांत कांहीं तरी निराळा हेतु आहे, अशी ग्रंथाच्या तात्पर्यासंबंधानें सांप्रदायिक टीकाकारांची आगाऊच पक्की समजूत झालेली असत्ये; आणि मग आपल्या मतें जो

निरनिराळीं नांवें आहेत. 'अर्थवाद' हा सामान्य शब्द असून त्यांतील मजकुराच्या सत्यासत्यतेप्रमाणें अर्थवादाचे हे तीन पोटभेद होतात.

*ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे हे नियम इंग्रजी अदालतींतूनहि पाळिले जात असतात. उदाहरणार्थ एखाद्या निवाड्याचा अर्थ लागत नसल्यास त्या निवाड्याचें फल जें हुकूमनामा तो पाहून निवाड्याच्या अर्थाचा निर्णय करितात, आणि एखाद्या निवाड्यांतील मुद्द्याचा निर्णय करण्यास जरूर नाहीं अशीं कांहीं विधानें त्यांत असल्यास तीं पुढील खटल्यांतून प्रमाण धरीत नाहींत. असल्या विधानांस इंग्रजींत 'ऑबिटर डिक्टा' (*obiter dicta*) किंवा 'वाह्यात् विधानें' असें म्हणतात, व वस्तुतः पहातां हा अर्थवादाचाच एक प्रकार आहे.

अर्थ पूर्वीच सत्य म्हणून निश्चित ठरला तोच सर्वत्र प्रतिपादिला आहे असें दाखवितांना मीमांसाशास्त्राच्या कांहीं नियमांस बाध आला तरी वरील दृढ समजुतीमुळें त्याचें या टीकाकारांस कांहींच महत्त्व वाटत नाहीं. हिंदुधर्मशास्त्रावरील मिताक्षरा, दायभाग वगैरे ग्रंथांतून स्मृतिवचनांची व्यवस्था किंवा एकवाक्यता याच तत्त्वावर लावण्यांत येत असल्ये. पण केवळ हिंदुधर्मग्रंथांतच हा प्रकार आढळून येतो असें नाहीं. ख्रिस्ती व महंमदी धर्मांचे आदिग्रंथ बायबल व कुराण यांचीहि सदर धर्मांत पुढें उद्भवलेल्या शेंकडों सांप्रदायिक ग्रंथकारांनीं अशीच अर्थांतरें केलेलीं आहेत; आणि बायबलच्या जुन्या करारांतील कांहीं वाक्यांचे अर्थ याच न्यायानें यहुदी लोकांच्या अर्थाहून ख्रिस्तभक्तांनीं निराळे कल्पिलेले आहेत. किंबहुना एखाद्या विषयावर प्रमाणभूत ग्रंथ किंवा लेख कोणते हें जेथें जेथें म्हणून आगाऊच कायम ठरलेलें असतें, आणि प्रमाणभूत झालेल्या या नियमित ग्रंथांच्या आधारेंच पुढील सर्व गोष्टींचा निर्णय करावयाचा असतो, तेथें तेथें ग्रंथार्थनिर्णयाची हीच पद्धत स्वीकारितात असें आढळून येतें. अलीकडील बडेबडे कायदेपंडित, वकील व न्यायाधीश हे पूर्वीच्या प्रमाणभूत कायदेग्रंथांची किंवा निवाड्यांची आपआपल्यापरी कित्येकदां जी ओढाताण करीत असतात त्यांतील बीज हेंच होय. शुद्ध लौकिक बाबतींत जर ही स्थिति, तर उपनिषदें व वेदान्तसूत्रें आणि त्याबरोबरच प्रस्थानत्रयींतील तिसरा ग्रंथ भगवद्गीता यांवर सांप्रदायिकदृष्ट्या निरनिराळीं भाष्यें झालेलीं आहेत याचें आश्चर्य वाटण्याचें कांहीं कारण नाहीं. पण ही सांप्रदायिक पद्धत सोडून वर सांगितल्याप्रमाणें भगवद्गीतेच्या उपक्रमोपसंहारादिकांकडे नजर दिली तर असें आढळून येईल कीं, भारती युद्धास प्रत्यक्ष आरंभ होण्यापूर्वी कुरुक्षेत्रावर दोहों बाजूंकडील सैन्यें लढाईस सज्ज होऊन आतां एकमेकांवर शस्त्रसंपात करणार, इतक्यांत एकाएकीं ब्रह्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगून 'विमनस्क' व संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपल्या क्षात्रकर्मास प्रवृत्त करण्यासाठीं भगवंतांनीं गीता उपदेशिली आहे. दुष्ट दुर्योधनास सहाय होऊन आपल्याबरोबर लढण्यास कोण कोण आले आहेत हें जेव्हां अर्जुन पाहूं लागला, तेव्हां वृद्ध पितामह भीष्म, गुरु द्रोणाचार्य व गुरुपुत्र अश्वत्थामा, प्रतिपक्षी झाले तरी बांधव असे कौरव, आणि सुहृत् आप्त, सोयरे, मित्र, मामे, काके, मेहुणे, राजे, राजपुत्र वगैरे त्याच्या दृष्टीस पडले; आणि केवळ हस्तिनापुरचें राज्य मिळविण्यासाठीं यांस मारून आपणास कुलक्षयादि महत्पापें करावीं लागणार हा विचार त्याच्या मनांत उद्भवून त्याचें चित्त एकदम क्षुब्ध झालें. एके बाजूस क्षत्रियधर्म 'लढाई कर' म्हणून सांगत होता, आणि दुसरीकडे पितृभक्ति, गुरुभक्ति, बंधुप्रेम, सुहृत्प्रीति हे धर्म त्यास खेंचून माघारी ओढीत होते! लढाई करावी तर ती आपसांतलीच असल्यामुळें पितामह, गुरु व आप्त यांची हत्या केल्याचें घोर

पातक घडणार आणि न करावी तर क्षात्रधर्मास अंतरणार, अशा रीतीनें एकीकडे आड तर दुसरीकडे विहीर दिसूं लागल्यावर दोन एडक्यांच्या टकरींत सांपडणाऱ्या एखाद्या गरीब प्राण्याप्रमाणें अर्जुनाची अवस्था झाली ! एवढा मोठा योद्धा खरा; पण धर्माधर्माच्या त्या नैतिक सांपळ्यांत अकस्मात् सांपडल्यावर त्याचें तोंड कोरडें पडलें, अंगावर रोमांच उभे राहिले, हातचें धनुष्य गळालें व " मी नाहीं लढणार " म्हणून रडत आपल्या रथांतच तो मटदिशीं खाली बसला ! आणि अखेर, लांबच्या क्षत्रियधर्मावर, मनुष्यास स्वभावतःच जास्त प्रिय वाटणाऱ्या ममत्वाचा—म्हणजे जवळच्या बंधुस्नेहाचा – पगडा बसून मोहानें तो असें म्हणूं लागला कीं, पितृवध, गुरुवध, बंधुवध, सुहृद्वध, किंबहुना सबंध कुलक्षय, असलीं घोर पापें करून राज्य मिळविण्यापेक्षां पोटाची खळगी भरण्यासाठीं भिक्षा मागणें काय वाईट? शत्रूंनीं या वेळीं मला निःशस्त्र पाहून माझा गळा कापला तरी बेहेत्तर आहे; पण लढाईंत स्वकीयांचा वध करून त्यांच्या रक्तानें विटाळलेले व अभिशापानें ग्रस्त झालेले भोग मी उपभोगूं इच्छीत नाहीं ! क्षात्रधर्म झाला म्हणून काय झालें? त्यासाठीं पितृवध, बंधुवध व गुरुवध अशीं भयंकर पातकें जर करावीं लागणार तर जळो तो क्षात्रधर्म आणि आग लागो त्या क्षात्रनीतीस ! प्रतिपक्षास या गोष्टी कळत नसून ते दुष्ट झाले असले तरी मींहि तसेंच वागणें युक्त नाहीं. माझ्या आत्म्याचें खरें कल्याण कशांत आहे तें मला पाहिलें पाहिजे; आणि माझ्या मनाला जर असलीं घोर पातकें करणें श्रेयस्कर वाटत नाहीं, तर क्षात्रधर्म कितीहि शास्त्रोक्त असला तरी अशा प्रसंगीं मला तो काय होय? याप्रमाणें त्याचें मन त्याला खाऊं लागल्यामुळें 'धर्मसंमूढ' होऊन म्हणजे कोणता कर्तव्यधर्म पत्करावा हें सुचेनासें होऊन श्रीकृष्णास शरण गेल्यावर भगवंतांनीं त्याला गीता उपदेशून ताळ्यावर आणिलें; आणि युद्ध करणें तत्कालीं त्याचें कर्तव्य असतांहि भीष्मादिकांचे त्यांत वध होतील या भीतीनें युद्धापासून पराङ्मुख होऊं पहाणाऱ्या अर्जुनास तेंच युद्ध स्वेच्छेनें करावयास लाविलें. गीतेंतील उपदेशाचें रहस्य जर आपणास काढावयाचें असेल तर तें या उपक्रमोपसंहारास व फलास धरून असलें पाहिजे. भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा, किंवा ब्रह्मज्ञानानें अगर पातंजल योगानें ती सिद्धि कशी प्राप्त करून घ्यावी, इत्यादि निव्वळ निवृत्तिपर मार्ग किंवा फक्त कर्मत्यागरूप संन्यासधर्महि या ठिकाणीं सांगण्याचें कांहीं प्रयोजन नव्हतें. श्रीकृष्णाचे मनांतून अर्जुनास संन्यास देऊन वैराग्यानें भिक्षा मागत वनांत, किंवा कौपीन धारण करून व निंबाचा पाला खाऊन आमरणान्त योगाभ्यास करण्यासाठीं हिमालयावर पाठवावयाचें नव्हतें. अथवा धनुष्यबाणांऐवजीं हातांत टाळ, मृदंग आणि वीणा देऊन त्यांच्या गजरांत भक्तीनें भगवन्नामघोष करीत करीत प्रेमानंदाचे भरांत कुरुक्षेत्राच्या धर्मभूमीवर भारतवर्षीय सकल क्षात्रसमाजापुढें बृहन्नलेप्रमाणें अर्जुनास पुनश्च नृत्य कर-

ण्यास लावण्याचाहि भगवंतांचा हेतु नव्हता. अज्ञातवास संपून कुरुक्षेत्रभर घालावयाचा खडा नाच निराळ्या प्रकारचा होता. गीता सांगत असतां जागोजाग अनेक प्रकारचीं अनेक कारणें दाखवून व पुढें 'तस्मात्' म्हणजे 'म्हणून' हें पद,—अनुमानदर्शक महत्त्वाचें पद — घालून "तस्माद्युध्यस्व भारत,"—हे अर्जुना! म्हणून तूं युद्ध कर (गी. २.१८), "तस्मादुत्तिष्ठ कौंतेय युद्धाय कृतनिश्चय."—म्हणून तूं युद्धाचा निश्चय करून ऊठ (गी. २.३७); "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" —म्हणून तूं आसक्ति सोडून आपलें कर्तव्यकर्म कर (गी. ३.१९), "कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं" —म्हणून तूं कर्मच कर (गी. ४.१५); "मामनुस्मर युध्य च"—म्हणून माझें स्मरण कर व लढ (गी. ८.७); "सर्व कर्ता व करविता मी असून तूं निमित्तमात्र आहेस, म्हणून लढाई कर व शत्रूंना जिंक" (गी. ११.३३); "शास्त्राप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्तव्य करणें तुला उचित आहे" (गी. १६.२४);—असा निश्चितार्थक कर्मपर उपदेश अर्जुनास केलेला असून, अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांत पुनः "हीं सर्व कर्में केलीं पाहिजेत" (गी. १८.६) असें आपलें निश्चित व उत्तम मत भगवंतांनीं सांगितलें आहे; व अखेर "अर्जुना! तुझा अज्ञानमोह अद्यापि नष्ट झाला कीं नाहीं ?" असा (गी. १८.७२) त्यास प्रश्न विचारून त्याच्याकडून—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत।
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥

"माझा कर्तव्यमोह व संशय नष्ट झाला; आतां मी तुमच्या सांगण्याप्रमाणें करितों." अशी पावती घेतली आहे. ही पावती अर्जुनानें केवळ तोंडानेंच दिली असें नाहीं; तर त्याप्रमाणें पुढें खरोखरच युद्ध करून त्या प्रसंगोपात्त युद्धांत भीष्मकर्णजयद्रथादिकांचें वध केले आहेत. यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, अर्जुनास भगवंतांनीं जो उपदेश केला तो निवृत्तिपर ज्ञानाचा, योगाचा किंवा भक्तीचाच असून तोच मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय. पण युद्धाला प्रारंभ झाला होता म्हणून कर्माची मध्येंमध्यें थोडीशी प्रशंसा करून भगवंतांनीं अर्जुनाला तें युद्ध पुरें करूं दिलें आहे. अर्थात् युद्ध पुरें करणें ही गोष्ट मुख्य न धरितां आनुषंगिक किंवा अर्थवादात्मकच मानिली पाहिजे. पण अशा लटपटित कोटिक्रमानें गीतेच्या उपक्रमोपसंहारांची किंवा फलाची नीट उपपत्ति लागत नाहीं. स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्तव्य कांहीं झालें तरी आमरणान्त करीत रहाण्याचें महत्त्व व अवश्यकता या ठिकाणीं दाखवावयाची होती, व ती सिद्ध करण्यास वरच्यासारखें पोकळ कारण गीतेंत कोठेंहि सांगितलें नाहीं; आणि सांगितलें असतें तरी अर्जुनासारख्या बुद्धिमान् व चौकस पुरुषास तें पटलेंहि नसतें. भयंकर कुलक्षय होणार हें डोळ्यांपुढें दिसत असतांहि युद्ध करावें का न करावें, आणि करावें म्हटल्यास पाप न लागतां

कसें करावें, हाच त्याचा मुख्य प्रश्न होता; आणि कितीहि लटपट केली तरी "निष्काम बुद्धीनें युद्ध कर" किंवा "कर्म कर" असें या प्रश्नाचें म्हणजे मुख्य मुद्द्याचेंच जें उत्तर तें 'अर्थवाद' म्हणून कधींहि उडवून टाकितां येत नाहीं. तसें करणें म्हणजे खुद्द यजमानास त्याच्याच घरांत पाहुणा ठरविण्यासारखें होय! वेदान्त, भक्ति किंवा पातंजल योग ही गीतेंत मुदलींच उपदेशिलीं नाहीत, असें आमचें म्हणणें नाही. परंतु या तीन विषयांची गीतेंत जी जुळणी केलेली आहे ती अशी असली पाहिजे कीं, तिच्यामुळे परस्परविरुद्ध धर्मांच्या भयंकर कचाटींत पडल्यानें "हें करूं का तें करूं" अशा रीतीनें कर्तव्यमूढ झालेल्या अर्जुनास आपल्या कर्तव्याची निष्पाप वाट सांपडून क्षात्रधर्माप्रमाणें आपलें शास्त्रोक्त कर्म करण्यास त्यानें प्रवृत्त व्हावें. तात्पर्य, प्रवृत्तिधर्माचेंच ज्ञान या ठिकाणीं प्रस्तुत असून बाकी गोष्टी तत्सिद्ध्यर्थ म्हणजे आनुषंगिक असल्यामुळें गीताधर्माचें जें रहस्य तेंहि प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मपरच असलें पाहिजे, हें उघड सिद्ध होतें. पण हें प्रवृत्तिपर रहस्य कोणतें आणि तें वेदान्तशास्त्रापासूनच कसें निष्पन्न होतें याचा नीट खुलासा कोणत्याहि टीकाकारानें केलेला नाहीं. जो पहावा तो गीतेचा उपक्रम म्हणजे पहिला अध्याय आणि शेवटचा उपसंहार व फल यांकडे दुर्लक्ष करून गीतेंतील ब्रह्मज्ञान किंवा भक्ति आपआपल्या संप्रदायासच कशीं अनुकूल होतात, याचा निवृत्तिदृष्ट्या खल करण्यांत गढून गेलेला आहे. जणूं काय ज्ञान व भक्ति यांचा कर्माशीं नित्यसंबंध ठेवणें हें एक मोठें पापच होय! आम्हीं म्हणतों ती शंका एकास येऊन, श्रीकृष्णाचें स्वतःचें चरित्र डोळ्यापुढे ठेवून भगवद्गीतेचा अर्थ लाविला पाहिजे असें त्यानें लिहिलें आहे;* व श्रीक्षेत्र काशी येथील नुक्तेच समाधिस्थ झालेले प्रसिद्ध अद्वैती परमहंस श्रीकृष्णानंदस्वामी यांनीं 'गीतार्थ–परामर्श' नांवाचा भगवद्गीतेवर जो एक लहानसा संस्कृत निबंध लिहिला आहे त्यांत "तस्मात् गीता नाम ब्रह्मविद्यामूलं नीतिशास्त्रम्" —म्हणून गीता म्हणजे ब्रह्मविद्येनें सिद्ध होणारें नीतिशास्त्र अर्थात् कर्तव्यधर्मशास्त्र होय,—असा स्पष्ट सिद्धान्त केला आहे.† जर्मन पंडित प्रो. डायसेन यानें आपल्या "उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान" या ग्रंथांत एके ठिकाणीं भगवद्गीतेसंबंधानें असेच उद्गार काढिले असून दुसऱ्याहि कित्येक पाश्चात्य व पौर्वात्य गीतापरीक्षकांनी हेंच मत प्रद-

* या टीकाकाराचें नांव व त्याच्या टीकेंतील कांहीं उतारे पुष्कळ वर्षांपूर्वीं एका सद्गृहस्थांनीं पत्रद्वारा आम्हांस कळविले होते. पण ते पत्र आमच्या गोंधळांत कोठें गेलें तें सांपडत नाहीं. आणि सदर गृहस्थाचें नांवहि आमच्या स्मरणांतून निसटून गेलें म्हणून हा लेख त्या गृहस्थांचे दृष्टीस पडल्यास त्यांनीं सदर माहिती पुनः कळवावी अशी त्यांस विनंति आहे.

† श्रीकृष्णानंदस्वामींचे श्रीगीतारहस्य, गीतार्थप्रकाश, गीतार्थपरामर्श व गीतासारोद्धार असे या विषयावर चार लहान निबंध असून ते सर्व एकत्र करून राजकोट येथें छापलेले आहेत. वर दिलेलें वाक्य त्यांच्या गीतार्थपरामर्शांत आहे.

र्शित केलें आहे. तथापि यांपैकीं कोणींहि समग्र गीताग्रंथाचें परीक्षण करून कर्मपर दृष्टीनें त्यांतील सर्व प्रतिपादनाची किंवा अध्यायांची जुळणी कशी लागत्ये, हें स्पष्टपणें खुलासेवार दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला नाहीं. उलट हें प्रतिपादन कष्टसाध्य आहे, असें डायसेन यानें आपल्या ग्रंथांत म्हटलें आहे.* यासाठीं तशा प्रकारचें गीतेंचे परीक्षण करून त्यांतील संगति दाखविणें हा या ग्रंथाचा मुख्य उद्देश आहे. परंतु तसें करण्यापूर्वी गीतेच्या प्रारंभीं परस्परविरुद्ध नीतिधर्मांच्या कचाटींत सांपडून अर्जुनावर जें संकट आलें होतें त्याच्या स्वरूपाचा जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. एरवीं गीतेंतील विषयाचें मर्म वाचकांच्या पूर्ण लक्षांत यावयाचें नाहीं. म्हणून कर्माकर्माच्या विवेचनेचीं हीं संकटें कशी असतात व अनेक प्रसंगीं "हें करूं का तें करूं" अशा घोंटाळ्यांत पडून मनुष्य कसा गांगरून जातो, हें नीट समजण्यासाठीं असल्या प्रसंगांचीं जीं अनेक उदाहरणें शास्त्रांत—विशेषतः महाभारतांत—आढळून येतात त्यांचाच आतां प्रथमतः विचार करूं.

---

* Prof. Deussen's *Philosophy of the Upanishads*, *p* *362*, (English Translation, 1906.).

प्रकरण २ रें

कर्मजिज्ञासा.



किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।*

गीता ४. १६.

भगवद्गीतेच्या आरंभी दोन परस्परविरुद्ध धर्मांच्या कैचींत सांपडल्यामुळें कर्तव्यमूढ होऊन अर्जुनावर जो प्रसंग आला होता तो कांहीं अपूर्व नाहीं. संन्यास घेऊन व जग सोडून रानांत रहाणारांची किंवा दुबळेपणानें जगांतील अनेक अन्याय मुकाट्यानें सोसून घेणाऱ्या अशक्त व उदरंभरू लोकांची गोष्ट निराळी. पण समाजांत राहूनच ज्या थोर व कर्त्या पुरुषांस संसारांतील आपलें कर्तव्य धर्मानें व नीतीनें बजावायचें आहे, त्यांवर अशा प्रकारचे प्रसंग अनेक वेळां गुदरत असतात. अर्जुनाला कर्तव्यजिज्ञासा व मोह युद्धारंभीं झाला, तर तोच मोह पुढें युद्धांत मेलेल्या अनेक आप्तांचीं श्राद्धें करण्याची वेळ आल्यावर युधिष्ठिरास होऊन तो शांत करण्यासाठीं 'शांतिपर्व' सांगितलें आहे. किंबहुना कर्माकर्मसंशयाचे असले प्रसंग हुडकून काढून किंवा कल्पून त्यावर मोठमोठ्या कवींनीं सुरस काव्यें अगर उत्तम नाटकें रचिली आहेत. उदाहरणार्थ, प्रसिद्ध इंग्रज नाटककार शेक्सपीयर याचें 'हॅमलेट' नांवाचें नाटक घ्या. डेन्मार्क देशाचा प्राचीन राजपुत्र हॅमलेट याच्या चुलत्यानें राज्यकर्त्या आपल्या भावाचा—म्हणजे हॅमलेटच्या बापाचा—खून करून व हॅमलेटच्या आईशीं मोतूर लावून गादीहि बळकाविली होती. तेव्हां असल्या पापी चुलत्याचा वध करून बापाच्या ऋणांतून पुत्रधर्माप्रमाणें मुक्त व्हावें, किंवा सख्खा चुलता, पाटाचा बाप आणि तक्तनशीन राजा म्हणून त्याची गय करावी, या मोहांत पडून कोंवळ्या मनाच्या तरुण हॅमलेटची काय अवस्था झाली, आणि श्रीकृष्णासारखा योग्य मार्गदर्शक कोणी पाठराखा नसल्यामुळें वेड लागून अखेरीस 'जगावें का मरावें' याची विवंचना करण्यांतच बिचाऱ्याचा कसा अंत झाला, याचें चित्र या नाटकांत उत्कृष्ट रीतीनें रंगविलें आहे. "करॉयलेनस" नांवाच्या दुसऱ्या नाटकांतहि अशाच तऱ्हेचा आणखी एक प्रसंग शेक्सपीयरनें वर्णिला आहे. करॉयलेनस नामक एका शूर रोमन सरदारास रोम शहरच्या लोकांनीं शहराबाहेर घालविल्यामुळें तो रोमन

* " कर्म कोणतें आणि अकर्म कोणतें याबद्दल पंडितांनाहि मोह पडत असतो. " या स्थलीं अकर्म शब्द ' कर्माचा अभाव ' आणि ' वाईट कर्म ' या दोन्हीं अर्थी यथासंभव घेतला पाहिजे. मूळ श्लोकावरील आमची टीका पहा.

लोकांच्या शत्रूंकडे जाऊन त्यांस मिळाला. व "तुम्हांस मी कधीहि अंतर देणार नाहीं" असें त्यानें त्यांस अभिवचन दिलें. नंतर कांहीं काळानें या शत्रूंच्या मदतीनें रोमन लोकांवर चाल करून मुलख जिंकीत जिंकींत खुद्द रोम शहरच्या दरवाजापुढें त्याच्या सैन्याची छावणी येऊन पडली. तेव्हां रोम शहरच्या स्त्रियांनीं करॉयलेनसची बायको व आई यांस पुढें करून मातृभूमीसंबंधानें त्याचें कर्तव्य काय याचा त्यास उपदेश केला, व रोमन लोकांच्या शत्रूंस त्यानें दिलेलें अभिवचन त्यास मोडावयास लाविलें! कर्तव्याकर्तव्याच्या मोहांत पडल्याची अशा प्रकारचीं दुसरींहि उदाहरणें जगाच्या प्राचीन किंवा अर्वाचीन इतिहासांत पुष्कळ आहेत. पण इतक्या दूरवर जाण्याचें आपणांस कारण नाहीं. आपला महाभारत हा ग्रंथ अशा प्रकारच्या प्रसंगांची एक खाणच आहे म्हटलें तरी चालेल. ग्रंथारंभीं (आ.२) भारताचें वर्णन करितांना खुद्द व्यासांनीं "सूक्ष्मार्थन्याययुक्तं," "अनेकसमयान्वितं," अशीं त्यास विशेषणें देऊन, त्यांत सर्व धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र व मोक्षशास्त्र हीं आलीं आहेत इतकेंच नव्हे, तर या बाबतींत "यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्क्वचित्"—यांत आहे तेंच इतर ठिकाणीं आहे, आणि यांत नाहीं तें दुसरे कोठेंहि नाहीं (आ. ६२.५३)—असें त्याचें महत्त्व गाइलें आहे. किंबहुना, संसारांतील अनेक अडचणींच्या प्रसंगीं थोरथोर प्राचीन पुरुषांनीं कसें वर्तन केलें याचा कथानकाच्या सुलभ रूपानें सामान्य जनांस बोध करण्यासाठींच भारताचें 'महा-भारत' झालेलें आहे; एरवीं नुस्त्या भारती युद्धाचें किंवा 'जय' नामक इतिहासाचें वर्णन करण्यास अठरा पर्वें सांगण्याची कांहीं जरूर नव्हती.

कोणी असा प्रश्न करील की, श्रीकृष्णार्जुनांची गोष्ट सोडा; पण तुम्हांआम्हांस इतक्या खोल पाण्यांत शिरण्याची जरूर काय? मन्वादिक स्मृतिकारांनीं आपआपल्या ग्रंथांतून मनुष्यानें संसारांत कसें वागावें याबद्दल स्पष्ट नियम घालून दिले नाहींत काय? कोणाची हिंसा अगर घातपात करूं नका, नीतीनें वागा, खरें बोला, वडील व गुरु यांचा मान ठेवा, चोरी किंवा व्यभिचार करूं नका, वगैरे सर्व धर्मांतून सर्वांस घालून दिलेल्या सामान्य मर्यादा जर पाळिल्या, तर मग तुमच्या या भानगडींत पडण्याचें कारण काय? पण उलट असेंहि विचारितां येईल कीं, जगांतील यच्चयावत् लोक जोंपर्यंत या मर्यादेनें वागूं लागले नाहींत तोंपर्यंत या लुच्च्या लोकांच्या जाळ्यांत आपल्या सद्वर्तनानें सज्जनांनीं आपणांस गुंतवून घ्यावें, किंवा त्यांच्या प्रतिकारार्थ जशास तसें होऊन आपला बचाव करावा? शिवाय हे सामान्य नियम जरी नित्य व प्रमाण मानिले तरी कर्त्या पुरुषांवर पुष्काळदां असे प्रसंग येतात कीं ज्या ठिकाणीं या सामान्य नियमांपैकीं दोन किंवा अधिक नियमांची एकसमयावच्छेदेंकरून प्राप्ति होत्ये; आणि मग "हें करूं का तें करूं" अशा

विवंचनेंत पडून मनुष्य वेडा होऊन जातो. अर्जुनावरचा प्रसंग यांतलाच होता; पण अर्जुनाखेरीज दुसऱ्या थोर पुरुषांसहि असल्या अडचणी कशा येतात याचें महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणीं मार्मिक विवेचन आहे. उदाहरणार्थ, मनूनें सर्व वर्णास सामान्य म्हणून सांगितलेल्या "अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिंद्रियनिग्रह."—अहिंसा सत्य, अस्तेय, कायावाचामनाची शुद्धता, आणि इंद्रियनिग्रह (मनु.१०.६३)—या पांच सनातन नीतिधर्मांपैकीं अहिंसेचीच गोष्ट आपण घेऊं. "अहिंसा परमो धर्मः" (मभा. आ.११.१३.)हें तत्त्व आपल्या वैदिक धर्मांतच नव्हे, तर इतर सर्व धर्मांतहि मुख्य गणिलें आहे. बौद्ध व ख्रिस्ती लोकांच्या धर्मग्रंथांत ज्या आज्ञा आहेत त्यांत "हिंसा करूं नको" या आज्ञेस मनुप्रमाणेंच पहिलें स्थान दिलेलें आहे. हिंसा म्हणजे नुस्ता जीव घेणेंच नव्हे, तर दुसऱ्या प्राण्याचें मन किंवा शरीर यांस इजा करणें याचाहि त्यांत समावेश होतो. अर्थात् अहिंसा म्हणजे कोणत्याहि सचेतन प्राण्यास कोणत्याहि प्रकारें न दुखविणें होय. पितृवध, मातृवध, मनुष्यवध, हे हिंसेचेच घोर प्रकार असून जगांतील सर्व लोकांच्या मतें हा अहिंसाधर्म सर्व धर्मांत श्रेष्ठ मानिला जातो. पण आतां असें समजा कीं, आपला जीव घेण्यास किंवा आपल्या पत्नीवर अगर कन्येवर बलात्कार करण्यास, अथवा आपल्या घरास आग लावण्यास, अगर आपली सर्व दौलत व स्थिरस्थावर हरण करण्यास एखादा दुष्ट मनुष्य हातांत शस्त्र घेऊन सज्ज झाला व जवळ दुसरा कोणीहि त्राता नाहीं, तर असल्या 'आततायी' मनुष्याची आपण "अहिंसा परमो धर्मः" म्हणून डोळे मिटून उपेक्षा करावी, किंवा या दुष्टास—तो सामोपचारानें ऐकत नसल्यास—यथाशक्ति शासन करावें ? मनु म्हणतो—

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम् ।
आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

"असला आततायी म्हणजे दुष्ट मनुष्य—तो गुरु आहे, म्हातारा अगर पोर आहे, का विद्वान् ब्राह्मण आहे, इकडे न पहातां—बेशक ठार करावा!" कारण अशा वेळीं हत्येचें पाप हत्या करणारास लागत नसून, आततायी आपल्या अधर्मानेंच मारिला जातो, असें शास्त्रकर्ते म्हणतात (मनु ८.३५०). मनूनेंच नव्हे, तर अर्वाचीन फौजदारी कायद्यानेंहि आत्मसंरक्षणाचा हा हक्क कांहीं मर्यादा ठेवून कबूल केला आहे. अशा प्रसंगीं अहिंसेपेक्षां आत्मसंरक्षणाची योग्यता अधिक समजतात. भ्रूणहत्या म्हणजे कोंवळ्या पोरांची हत्या सर्वांत अति गर्ह्य मानिली आहे; पण आडवें आलें म्हणजे कापून काढावयास नको काय? यज्ञांतील पशुवध वेदानेंहि प्रशस्त मानिला आहे (मनु.५.३१); तथापि पिष्टपशु करून तोहि एकवेळ टाळतां येईल (मभा. शां. ३३७; अनु.११५.५६). परंतु हवेंत, पाण्यांत, फळांत वगैरे सर्व ठिकाणीं जे

शेंकडों अत्यल्प जीव भरलेले आहेत त्यांची हत्या कशी बंद होणार? महाभारतांत (शां. १५. २६), अर्जुन म्हणतो कीं---

सूक्ष्मयोनीनि भूतानि तर्कगम्यानि कानिचित्।
पक्ष्मणोऽपि निपातेन येषां स्यात् स्कन्धपर्ययः॥

''डोळयांनीं न दिसलें तरी तर्कानें ज्यांचें अस्तित्व समजतें असे सूक्ष्म जंतु या जगांत इतके भरले आहेत कीं, आपण आपल्या डोळयांच्या पापण्या हालविल्या तर तेवढया-नेंच या जीवांचे हातपाय मोडून पडतील!'' मग हिंसा करूं नका, हिंसा करूं नका, असें तोंडानें म्हणण्यांत काय हंशील? हाच सारासार विचार करून मृगयेचें अनु-शासनपर्वांत (अनु. ११६) समर्थन केलें आहे. वनपर्वांत अशी कथा आहे कीं, क्रोधानें एका पतिव्रता स्त्रीचें भस्म करण्यास उद्युक्त झालेल्या ब्राह्मणाचा प्रयत्न जेव्हां सफल झाला नाहीं तेव्हां तो त्या स्त्रीस शरण गेला; आणि मग धर्माचें खरें रहस्य समजून घेण्यासाठीं त्या स्त्रीनें सदर ब्राह्मणास एका व्याधाकडे पाठविलें. हा व्याध मांसविक्रय करणारा असून परम मातृपितृभक्त होता. व्याधाचा हा धंदा पाहून ब्राह्मणास अत्यंत विस्मय व खेद झाला. तेव्हां व्याधानें अहिंसेचें खरें तत्त्व त्यास सांगून त्याची नीट कानउघाडणी केली! जगामध्यें कोण कोणाला खात नाहीं? ''जीवो जीवस्य जीवनम्''(भाग. १. १३. ४६) हा व्यवहार नित्य चालू असून, आपत्कालीं तर '' प्राण-स्यान्नमिदं सर्वम्'' असें स्मृतिकारांनींच नव्हे (मनु. ५. २८; मभा. शां. १५. २१), तर उपनिषदांतूनहि स्पष्ट सांगितलें आहे (वेसू. ३. ४. २८: छां. ५. २. १; बृ. ६. १. १४). सर्वांनीं हिंसा सोडून दिल्यावर मग क्षात्रधर्म तरी कसा राहणार? आणि क्षात्र-धर्म गेला म्हणजे प्रजेस त्राता नाहींसा होऊन, वाटेल त्यानें वाटेल त्यास खाऊन टाकावें असा प्रसंग येणार. सारांश, नीतीच्या सामान्य नियमानें नेहमींच काम भागत नसून, नीतिशास्त्रांतील मुख्य म्हणजे अहिंसेच्या नियमांतहि कर्तव्याकर्त-व्याचा तारतम्य विचार सुटत नाहीं.

अहिंसाधर्माला धरूनच क्षमा, शांति, दया हे गुण शास्त्रांत सांगितले आहेत. पण सर्व ठिकाणीं ही शांति कशी चालणार? नेहमीं शांत रहाणाऱ्या मनुष्याचीं बायकापोरें देखील इतर लोक उघड हरण केल्याखेरीज रहाणार नाहींत असें कारण प्रथम दाखवून, पुढें महाभारतांत प्रल्हाद आपल्या नातवास म्हणजे बलीस असें सांगतो कीं—

न श्रेयः सततं तेजो न नित्यं श्रेयसी क्षमा।
.. ..
तस्मान्नित्यं क्षमा तात पंडितैरपवादिता॥

''नेहमींच क्षमा किंवा नेहमींच तापटपणा श्रेयस्कर होत नाहीं. यासाठींच बाबा! ज्ञात्यांनीं क्षमेस अपवाद सांगितले आहेत'' (वन. २८. ६, ८). नंतर क्षमेस योग्य

अशा प्रसंगांपैकीं कांहीं प्रसंग प्रल्हादानें वर्णिले आहेत. तथापि हे प्रसंग कसे ओळखावे याचें तत्त्व प्रल्हाद सांगत नाहीं. पण प्रसंग न ओळखितां या अपवादांचा जर कोणी उपयोग करील तर तें दुर्वर्तन होतें. ह्मणून, हे प्रसंग कसे ओळखावे यांतील तत्त्व समजून घेणें अत्यंत महत्त्वाचें आहे.

जगांतील सर्व देशांत व सर्व धर्मांत आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांस सर्वतोपरी मान्य व प्रमाणभूत झालेलें दुसरें तत्त्व 'सत्य' होय. सत्याची महती काय वर्णावी? सर्व सृष्टि उत्पन्न होण्यापूर्वी 'ऋतं' व 'सत्यं' उत्पन्न झालें असून त्या सत्यानेंच आकाश, पृथ्वी, वायु वगैरे पंचमहाभूतेंहि आंवरून धरिलेलीं आहेत असा वेदांतून सत्याचा महिमा गाइला आहे. "ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत" (ऋ.१०.१९०.१), "सत्येनोत्तभिता भूमिः" (ऋ.१०.८५.१), इत्यादि मंत्र पहा. 'सत्य' या शब्दाचा धात्वर्थच 'असणारें' ह्मणजे 'कधींहि नाहींसें न होणारें" अथवा "त्रिकाल अबाधित रहाणारें" असा आहे; आणि म्हणूनच 'सत्यापरता नाहीं धर्म। सत्य तेंचि परब्रह्म" असें सत्याचें यथार्थ महत्त्व वर्णिलें आहे. 'नास्ति सत्यात्परो धर्मः' (शां.१६२.२४), हें वचन महाभारतांत अनेक ठिकाणीं आलेलें असून आणखी असेंहि सांगितलें आहे कीं—

अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया धृतम्।
अश्वमेधसहस्राद्धि सत्यमेव विशिष्यते॥

"हजार अश्वमेध आणि सत्य यांची तागडींत घालून परीक्षा केली, तेव्हां सत्यच अधिक भरलें!" (आ.७४.१०२).सामान्य सत्यासंबंधीं हें वर्णन झालें. सत्य बोलण्यासंबंधीं मनु (४. २५६)आणखी विशेष असें म्हणतो कीं—

वाच्यर्था नियताः सर्वे वाङ्मूला वाग्विनिःसृताः।
तां तु यः स्तेनयेद्वाचं स सर्वस्तेयकृन्नरः॥

"मनुष्यमात्राचे सर्व व्यवहार वाणीनें चाललेले आहेत. एकमेकांचे विचार एकमेकांस कळविण्यास शब्दासारखें दुसरें साधन नाहीं. मग या सर्व व्यवहाराला आश्रयीभूत असा जो हा वाणीचा मूळझरा तोच जो गढूळ करतो, अर्थात् वाणीशीं जो प्रतारणा करितो, तो मनुष्य सर्व मुद्दलाचीच एकदम चोरी करणारा होय." म्हणून 'सत्यपूतां वदेद्वाचं'–(मनु.६.४६)—जें कांहीं बोलावयाचें तें सत्यानें पवित्र झालेलें असेंच बोलत जा —असें मनूनें सांगितलें आहे. उपनिषदांतहि 'सत्यं वद। धर्मं चर।' (तै. १.११.१) असें इतर धर्मांपेक्षां सत्यालाच पहिलें स्थान दिलें असून शरपंजरी पडलेल्या भीष्मांनीं शांति व अनुशासन पर्वांत युधिष्ठिरास सर्व धर्मांचा उपदेश केल्यावर प्राण सोडण्यापूर्वी "सत्येषु यतितव्यं वः सत्यं हि परमं बलं" असें सकल धर्मांचें सारभूत म्हणून सर्वांस शेवटीं एक सत्यच पाळण्यास सांगितलें आहे

(मभा. अनु.१६,५०). बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतहि याच नियमांचा अनुवाद केलेला आढळून येतो.

अशा रीतीनें सर्वतोपरी सिद्ध आणि चिरकाल टिकणाऱ्या सत्यास कांहीं अपवाद असतील असें कोणाच्या स्वप्नांत तरी येईल काय ? पण दुष्ट लोकांनी भरलेल्या या जगांतील व्यवहार कठिण आहे! समजा की कांहीं मनुष्ये दरवडेखोरांच्या हातांतून निसटून तुमच्या देखत दाट रानात दडून राहिली आणि मागाहून हातात तरवार घेतलेले दरवडेखोर येऊन ती मनुष्यें कोठें गेली म्हणून तुम्हांस विचारूं लागले; तर तुम्ही काय उत्तर द्याल ? सत्य बोलाल का गरीब निरपराधी प्राण्यांचे जीव बचावाल ? कारण, निरपराधी प्राण्यांची हिंसा बंद करणें हा शास्त्रप्रमाणें सत्य इतकाच महत्त्वाचा धर्म आहे. मनु म्हणतो, ' नापृष्टः कस्यचिद् ब्रूयात् न चान्यायेन पृच्छतः" (मनु.२.११०;मभा.शां.२८७.३४)--विचारिल्याखेरीज कोणाशी बोलूं नये, आणि अन्यायानें जर कोणी प्रश्न करीत असेल तर विचारिल्यावरहि उत्तर देऊं नये. माहीत असलें तरी वेडयासारखें हूं हूं करून वेळ मारून न्यावी,—"जानन्नपि हि मेधावी जडवल्लोक आचरेत्." ठीक आहे; पण हूं हूं करणें हें तरी पर्यायानें खोटें बोलणेंच नव्हे काय? "न व्याजेन चरेद्धर्मं," धर्माशीं प्रतारणा करून मनाची समजूत घालून घेऊं नका;धर्म फसत नाहीं, तुम्ही मात्र फसाल; असें भारतांतच अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे (मभा. आ.२१५. ३४). पण हूं हूं करूनहि वेळ मारून नेण्यासारखी नसली तर? चोर हातांत तरवार घेऊन आणि छातीवर बसून द्रव्य कोठें आहे म्हणून विचारीत आहे, आणि उत्तर न दिलें तर प्राण जाणार, अशा वेळ बेतल्यावर काय बोलणार ? सकल धर्मांचे रहस्य जाणणारे भगवान् श्रीकृष्ण, वरील दरवडेखोरांच्या गोष्टीचा दाखला देऊन कर्णपर्वांत अर्जुनास (क. ६९.६१), आणि पुढें शान्तिपर्वांत सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९.१५, १६) भीष्म युधिष्ठिरास असें सांगतात की—

अकूजनेन चेन्मोक्षो नावकूजेत्कथंचन ।
अवश्यं कूजितव्ये वा शंकेरन्वाऽप्यकूजनात् ।
श्रेयस्तत्रानृतं वक्तुं सत्यादिति विचारितम् ॥

"न बोलतां मोक्ष म्हणजे सुटका होण्यासारखी असेल तर कांहीं झालें तरी बोलूं नये; आणि बोलणें अवश्यच असेल तर, किंवा न बोलल्यामुळें (दुसऱ्यांस) शंका येण्याचा संभव असेल तर, त्या वेळीं सत्यापेक्षां खोटें बोलणें अधिक प्रशस्त, असें विचारान्तीं ठरलेलें आहे!" कारण, सत्यधर्म केवळ शब्दोच्चारणापुरताच निघालेला नसून ज्या वागणुकीनें सर्वांचें कल्याण होतें ती वागणूक, केवळ शब्दोच्चारण अयथार्थ आहे एवढ्याचमुळें, गर्ह्य मानितां येत नाहीं. ज्यानें सर्वांचेंच नुकसान होतें तें सत्य नव्हे व अहिंसाहि नव्हे.—

सत्यस्य वचनं श्रेयः सत्यादपि हितं वदेत्।
यद्भूतहितमत्यंतं एतत्सत्यं मतं मम ॥

" सत्य बोलणें हें प्रशस्त होय: पण सत्यापेक्षांहि सर्व भूतांचें ज्यांत हित असेल तें बोलावें. कारण, सर्व भूतांचें ज्यांत अत्यंत हित तेंच माझ्या मतें खरें सत्य होय"— असें शांतिपर्वांत(शां. ३२९.१३:२८७.१९) सनत्कुमाराच्या आधारानें नारद शुकास सांगत आहेत. " यद्भूतहितं " हें पद पाहून आधुनिक इंग्रजी उपयुक्ततावाद्यांची आठवण येऊन कोणास हें वचन प्रक्षिप्त वाटेल म्हणून सांगतों कीं, हें वचन महाभारतांत वनपर्वांत ब्राह्मणव्याधसंवादांत दोनतीनदां आलें असून त्यांपैकीं एका स्थळीं "अहिंसा सत्यवचनं **सर्वभूतहितं** परम्" (वन. २०६. ७३), व दुसऱ्या स्थळीं "यद्भूतहितमत्यन्तं तत्सत्यमिति धारणा"(वन.२०८.४), असाहि थोडा पाठभेद केलेला आहे! सत्यप्रतिज्ञ युधिष्ठिरानें द्रोणास " नरो वा कुंजरो वा" असें उत्तर देऊन व्यामोह पाडिला याला दुसरें कांहीं कारण नसून, तत्सदृश इतर बाबतींतहि हाच न्याय लागू पडतो. खून करणाऱ्या मनुष्याचा जीव खोटें बोलून बचवावा असें आमचें शास्त्र सांगत नाहीं. कारण, शास्त्रांतच खुनी मनुष्यास देहान्त प्रायश्चित्त किंवा वधदंड सांगितला असल्यामुळें सदर मनुष्य शिक्षार्ह किंवा वध्य होय. या किंवा यासारख्या इतर प्रसंगीं खोटी साक्ष देणाऱ्या मनुष्याचे सात अथवा अधिकहि पूर्वज व तो स्वतःहि नरकांत जातो असें सर्व शास्त्रकारांनीं सांगितलें आहे (मनु. ८. ८९–९९;मभा. आ. ७. ३). परंतु कर्णपर्वांतील वर दिलेल्या दरवडेखोरांच्या गोष्टीप्रमाणें आपण खरें बोलल्यानें निरपराधी माणसांचा विनाकारण जीव जाणार, अशी वेळ आल्यावर काय करणार ? ग्रीन नामक एका इंग्रज ग्रंथकारानें आपल्या 'नीतिशास्त्राचा उपोद्घात' या नांवाच्या ग्रंथांत असल्या प्रसंगीं नीतिशास्त्रें मूग गिळून बसतात असें लिहिलें आहे. मनु व याज्ञवल्क्य असल्या प्रसंगांची सत्यापवादांत गणना करितात हें खरें; पण तसें करणेंहि त्यांच्या मतें सामान्यतः गौणच असल्यामुळें त्यांनीं—

तत्पावनाय निर्वाप्यश्चरुः सारस्वतो द्विजैः ॥

असें शेवटीं त्यास प्रायश्चित्त सांगितलें आहे(याज्ञ. २.८३;मनु. ८. १०४–१०६).

अहिंसेच्या अपवादाचें ज्यांस आश्चर्य वाटत नाहीं अशा कांहीं बड्या इंग्रजांनीं सत्याच्या बाबतींत आमच्या धर्मशास्त्रकारांस नांवें ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणून प्रमाणभूत ख्रिस्ती धर्मोपदेशक व नीतिशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकार यासंबंधीं काय म्हणतात तें येथें सांगतों. "मी खोटें बोलल्यानें प्रभूच्या सत्याचा महिमा जर अधिक वाढतो (म्हणजे ख्रिस्ती धर्माचा अधिक प्रसार होतो) तर त्यामुळें मी पापी कसा ठरणार ?"(रोम. ३.७) असे ख्रिस्ताचा शिष्य पॉल याच्या तोंडचे उद्गार बाय-

बलच्या नव्या करारांत दाखल असून, प्राचीन ख्रिस्ती धर्मोपदेशक कित्येकदां याच प्रमाणें आचरण करीत, असें ख्रिस्ती धर्माचा इतिहासकार मिलमन यानें म्हटलें आहे. कोणालाहि थापा देऊन किंवा फसवून बाटविणें हें वर्तमानकालीन पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ प्रायः न्याय्य मानणार नाहीत. तथापि सत्यधर्म निरपवाद आहे असें तेहि म्हणत नाहींत. उदाहरणार्थ, ज्या सिज्विक नामक पंडिताचा नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ हल्लीं आमच्या पाठशाळांतून पढविला जातो त्याचीच गोष्ट घ्या. सिज्विक हा कर्माकर्म-संशयाच्या स्थलीं 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' या तत्त्वाच्या आधारें नीतिनिर्णय करीत असतो, व तीच कसोटी लावून त्यानें अखेरीस असें ठरविलें आहे कीं, असल्या प्रसंगीं "लहान मुलांस, वेड्यांस, आजारी माणसांस (खरें सांगितल्यानें त्यांच्या प्रकृतीस अपाय होणार असल्यास), आपल्या शत्रूंस, चोरांस, आणि (न बोलतां वेळ निभत नसल्यास) आपल्याला अन्यायानें जो प्रश्न करितो त्यास उत्तर देतांना, किंवा वकीलांनीं आपल्या धंद्यांत, खोटें बोलणें गैर नाहीं."* मिल्ल याच्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत याच अपवादाचा समावेश केलेला आहे.† या अपवादांखेरीज सिज्विक आपल्या ग्रंथांत आणखी असेंहि लिहितो कीं, "सर्वांनीं सत्यानें वागावें असें जरी आपण म्हणतों तरी ज्या राजकीय पुरुषांस आपलें कारस्थान गुप्त ठेवावयाचें असतें त्यांनीं इतरांस किंवा व्यापाऱ्यांनीं गिऱ्हाइकांस नेहमीं खरेंच सांगावें असें आम्ही म्हणत नाहीं."‡ तिसऱ्या ठिकाणीं अशाच प्रकारची सवलत पाद्री भटांस आणि शिपायांस असत्ये असें त्याचें म्हणणें आहे. आधिभौतिक दृष्टीनें नीतिशास्त्राचा ऊहापोह करणारा लेस्ले स्टीफन नांवाचा आणखी एक इंग्रज ग्रंथकार अशाच प्रकारचीं दुसरीं उदाहरणें देऊन अखेरीस असें लिहितो कीं, "माझ्या मतें कोणत्याहि कृत्याचा परिणाम काय होतो इकडे लक्ष पुरवूनच त्याची नीतिमत्ता ठरविली पाहिजे. खोटें बोलल्यानेंच एकंदरीत अधिक कल्याण आहे अशी जर माझी खातरी असेल तर सत्य बोलण्यास मी धजणार नाहीं; आणि ही खातरी अशा प्रकारचीहि असूं शकेल कीं त्या वेळीं खोटें बोलणें हेंच माझें कर्तव्य आहे असें मी समजेन."¶ नीतिशास्त्राचा अध्यात्मदृष्टीनें विचार करणारे

---

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book III. Chap. XI § 6. p. 355 (7th Ed.) Also, see pp. 315—317 (same Ed.).

† Mill's *Utilitarianism*, Chap II. pp. 33-34 (15 th Ed. Longmans 1907).

‡ Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book IV. Chap. III § 7. p. 454 (7 th Ed.); and Book II. Chap. V. § 3 p 169.

¶ Leslie Stephen's *Seience of Ethics*, Chap. IX § 29. p. 369 (2nd. Ed.). " And the certainty might be of such a kind as to make me think it a duty to lie. "

ग्रीनसाहेब* अशा प्रसंगाचा उपन्यास करून या वेळीं नीतिशास्त्र मनुष्याच्या संशयाची निवृत्ति करूं शकत नाहीं असें स्वच्छ सांगतात; आणि अखेरीस असा सिद्धान्त करितात कीं, "कोणताहि सामान्य नियम केवळ नियम म्हणूनच सदैव पाळण्यामध्यें कांहीं महत्त्व आहे असें न म्हणतां, 'सामान्यतः' तो पाळण्यांत आपलें श्रेय आहे, एवढेंच नीतिशास्त्राचें सांगणें आहे. कारण, अशा वेळीं आपण केवळ नीतीसाठीं आपल्या लोभमूलक हलक्या मनोवृत्तींचा त्याग करण्यास शिकत असतों." नीतिशास्त्रावर ग्रंथ लिहिणाऱ्या बेन, व्हेवेल वगैरे दुसऱ्या इंग्रजी पंडितांचें मतहि असेंच आहे.§

वरील इंग्रज ग्रंथकारांच्या मतांची आमच्या धर्मशास्त्रकारांनीं घालून दिलेल्या नियमांशीं तुलना केल्यास सत्याबद्दल अधिक अभिमानी कोण हें सहज लक्षांत येईलः—

न नर्मयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राजन्न विवाहकाले।
प्राणात्यये सर्वधनापहारे पंचानृतान्याहुरपातकानि॥

"थट्टेंत, बायकांजवळ, विवाहकाली, प्राणावर संकट आलें असतां आणि मिळकत बचावण्यासाठीं, मिळून पांच ठिकाणीं अनृत बोलणें पातक नाहीं" (मभा. आ. ८२. १६; त्याप्रमाणेंच शां. १०९ व मनु. ८. ११० पहा), असें आमच्या शास्त्रांत म्हटलें आहे खरें. पण त्याचा अर्थ स्त्रियांशीं नेहमींच खोटें बोलावें असा नसून सिज्विकसाहेबानें ज्या अर्थानें "लहान मुलें, वेडे, किंवा आजारी" यांबद्दल अपवाद सांगितला आहे तोच अर्थ महाभारतांतहि अभिप्रेत आहे. परंतु पारलौकिक व आध्यात्मिक दृष्टि गुंडाळून ठेवणाऱ्या इंग्रज ग्रंथकारांनीं याहि पलीकडे जाऊन व्यापाऱ्यांनीं देखील आपल्या फायद्यासाठीं खोटें बोललें तरी चालेल असें जें उजळ माथ्यानें प्रतिपादन केलें आहे, तें मात्र आमच्या शास्त्रकारांनीं कधींच मान्य केलेलें नाहीं. केवळ सत्यशब्दोच्चारण म्हणजे नुस्तें वाचिक सत्य आणि सर्वभूतहित म्हणजे वास्तविक सत्य, या दोहोंमध्यें जेथें विरोध येतो तेथें व्यवहारदृष्ट्या अपरिहार्य म्हणून असत्य बोलून निर्वाह करून घेण्यास कांहीं ठिकाणीं त्यांनीं परवानगी दिली आहे खरी. तथापि सत्यादि नीतिधर्म त्यांच्या मतें नित्य म्हणजे सर्वकालीं एकसारखेच अबाधित असल्यामुळें पारलौकिकदृष्ट्या सामान्यतः हें थोडें तरी पापच होय असें ठरवून त्यासाठीं त्यांनीं प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत. हीं प्राय-

---

* Green's *Prolegomena* to *Ethics*, §315. P. 379 (5th Cheaper edition).

§ Bain's *Mental* and *Moral Science*, p. 445 (Ed. 1875); and Whewell's *Elements of Morality*, Book II. Chaps. XIII and XIV. (4th Ed. 1864).

श्चित्तें म्हणजे निरर्थक बाऊ होय असें शुद्ध आधिभौतिकशास्त्र्याचे म्हणणें पडेल. पण ज्यांनीं हीं प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत त्यांची, किंवा ज्यांच्यासाठीं तीं सांगितलीं त्यांचीहि समजूत तशी नसल्यामुळें हे दोघेहि वरील सत्यापवाद गौणच मानितात असा सिद्धान्त करावा लागतो आणि हाच अर्थ यासंबंधाच्या कथानकांतूनहि प्रतिपादिला आहे. उदाहरणार्थ, युधिष्ठिर "नरो वा कुंजरो वा" असें अडचणीच्या प्रसंगीं एकदांच चांचरडत बोलला; पण त्यामुळें पूर्वी त्याचा रथ जमीनीस सोडून चार अंगुळें वर अंतरिक्षांत चालत असे तो पुढें इतर लोकांच्या रथाप्रमाणेंच जमीनीवर चालूं लागला व अखेर त्यामुळेंच घटकाभर तरी नरकलोकीं त्यास वास करावा लागला, असें खुद्द महाभारतांतच सांगितलें आहे (द्रोण. १९१. ५७. ५८ व स्वर्गा. ३. १५) तसेंच भीष्माचा वध क्षात्रधर्माप्रमाणें, पण शिखंडीला पुढें करून, केल्यामुळें अर्जुनास आपला मुलगा बभ्रुवाहन याच्या हातानें पुढें पराभव सहन करणें प्राप्त झालें. असें अश्वमेधपर्वांत वर्णन आहे (मभा. अश्व. ८१. १०). यावरून प्रसंगविशेषीं सांगितलेले वरील अपवाद मुख्य व प्रमाण नसून महादेवांनीं पार्वतीस सांगितल्याप्रमाणें—

आत्महेतोः परार्थे वा नर्महास्याश्रयात्तथा ।
ये मृषा न वदन्तीह ते नराः स्वर्गगामिनः ॥

"स्वार्थाकरिता, परहितार्थ, किंवा थट्टेनेंहि जे पुरुष या जगीं कधी देखील खोटें बोलत नाहीत त्यांसच स्वर्गप्राप्ति होते" (मभा. अनु. १४४. १९)—असा आमच्या शास्त्रकारांचा अखेरचा तात्त्विक सिद्धान्त आहे हें व्यक्त होते.

आपलें वचन किंवा प्रतिज्ञा पाळणे याचा सत्यांतच समावेश होतो. "हिमालय पर्वत इकडचा तिकडे चळेल किंवा अग्नि थंड पडेल, पण आपला शब्द अन्यथा होणार नाहीं," असें श्रीकृष्ण व भीष्म यांनी म्हटलें असून (मभा. आ. १०३ व उ. ८१. ४८), भर्तृहरीनेंहि—

तेजस्विनः सुखमसूनपि संत्यजन्ति ।
सत्यव्रतव्यसनिनो न पुनः प्रतिज्ञाम् ॥

"तेजस्वी म्हणजे बाणेदार पुरुष आनंदानें प्राणहि देतील, पण आपली प्रतिज्ञा मोडणार नाहीत."—असें सत्पुरुषांचें वर्णन केलें आहे (नीतिश. ११०). तसेंच "द्विः शरं नाभिसंधत्ते रामो द्विर्नाभिभाषते" (सुभाषित) अशी दाशरथी रामचंद्राच्या एकपत्नीव्रताबरोबरच एकवाणी व एकवचनी व्रताचीहि ख्याति झालेली आहे; आणि हरिश्चंद्रानें स्वप्नांत दिलेलें वचन सत्य करण्यासाठीं डोंबाचेहि घरीं पाणी वाहिलें अशा पुराणांतून कथा आहेत. पण उलटपक्षीं इंद्रादि देवांनींहि वृत्राबरोबर केलेले करार मोडून, किंवा त्यांतच पळायला कांही तरी वाट काढून

वृत्राचा वध केला असें ग्रंथांत वर्णन असून त्याला धरूनच हिरण्यकशिपूच्या वधाची गोष्ट पुराणांत वर्णिली आहे. शिवाय व्यवहारांतील कांहीं करारसुद्धां असे असतात कीं, न्यायाच्या कचेरींत ते गैरकायदेशीर किंवा पाळण्यास अयोग्य मानिले जातात. अर्जुनाची अशीच एक गोष्ट महाभारतांत वर्णिली आहे. अर्जुनाची अशी प्रतिज्ञा होती कीं, "तूं आपलें हातचें गांडीव धनुष्य दुसऱ्यास दे" असें जो कोणी मला म्हणेल त्याचा मी तात्काळ शिरच्छेद करीन. नंतर कर्णानें युद्धांत युधिष्ठिराचा पराजय केल्यावर युधिष्ठिराच्या तोंडांतून ' तुझें गांडीव आमच्या काय उपयोगी ? तें हातचें टाकून दे ! " असे अर्जुनाला उद्देशून जेव्हां निराशेचे साहजिक उद्गार निघाले, तेव्हां अर्जुन हातांत तरवार घेऊन युधिष्ठिराचा वध करण्यास तयार झाला ; परंतु श्रीकृष्ण त्या वेळीं जवळ असल्यामुळें सत्यधर्म म्हणजे काय, याचें तत्त्वज्ञान-दृष्ट्या मार्मिक विवेचन करून ' तूं मूढ आहेस, तुला सूक्ष्म धर्म अद्याप कळत नाहीं, तो वृद्धांपासून शिकला पाहिजे, 'न वृद्धाः सेवितास्त्वया'–तूं वृद्धांची सेवा केलेली नाहींस, तुझी प्रतिज्ञाच तुला राखावयाची असल्यास युधिष्ठिराची निर्भत्सना कर, कारण संभावित पुरुषांना निर्भर्त्सना वधाप्रमाणेंच आहे, " इत्यादि प्रकारें अर्जुनास त्यांनी बोध केला; व अविचारानें त्याच्या हातून घडणाऱ्या ज्येष्ठभ्रातृवधाच्या पातकापासून त्यास निवृत्त केलें, अशी कर्णपर्वांत कथा आहे " (मभा. कर्ण. ६९) श्रीकृष्णांनी या वेळीं सांगितलेला सत्यानृतविवेकच पुढें शांतिपर्वांत सत्यानृताध्यायीं भीष्मांनी युधिष्ठिरास उपदेशिला आहे (शां. १०९); व व्यवहारांत सर्वांनीच तो लक्षांत ठेविला पाहिजे. तथापि हे सूक्ष्म प्रसंग कसे ओळखावे हें सांगणें कठिण आहे. कारण, भ्रातृधर्म सत्यापेक्षां या ठिकाणीं जरी श्रेष्ठ झाला तरी गीतेंतील प्रसंग याच्या उलट असून बंधुप्रेमापेक्षां क्षात्रधर्म तेथें बलवत्तर ठरविला आहे, हें वाचकांच्या सहज लक्षांत येईल.

अहिंसा आणि सत्य यांबद्दल जर एवढा वाद, तर तिसरें सामान्य तत्त्व जें अस्तेय त्यासहि हाच न्याय लागू असल्यास नवल काय ? एकानें यथान्याय मिळविलेली संपत्ति चोरून किंवा लुटून नेण्याची जर इतरांस मोकळीक मिळेल तर द्रव्य-संचय करण्याचें बंद पडून सर्वांचेंच नुकसान होईल, व समाजाची घडी विस्कळून सर्वत्र अनवस्था होईल हें निर्विवाद आहे. परंतु या नियमासहि अपवाद आहेत. चोहोंकडे दुष्काळ पडल्यामुळें विकत, मजुरी करून, किंवा धर्मार्थहि अन्न मिळत नाहीं अशी आपत्ति प्राप्त झाल्यावर, चोरीनें आत्मसंरक्षण करण्याचें कोणी मनांत आणिल्यास त्यास आपण पापी समजूं काय ? बारा वर्षें दुष्काळ पडून विश्वामित्रावर असाच दुर्धर प्रसंग आल्यामुळें श्वपचाच्या म्हणजे मांगाच्या घरची कुत्र्याच्या मांसाची तंगडी चोरून त्या अभक्ष्य अन्नानें आपला बचाव करण्यास तो प्रवृत्त

झाला, अशी महाभारतांत एक कथा आहे (शां. १४१). श्वपचानें विश्वामित्रास "पंच पंचनखा भक्ष्याः" (मनु.५. १८पहा)* वगैरे बहुत शास्त्रार्थ सांगून अभक्ष्यभक्षण— आणि तेंहि चोरीनें—न करण्याबद्दल शास्त्राधारें पुष्कळ उपदेश केला; पण—

पिबन्त्येवोदकं गावो मंडूकेषु रुवत्स्वपि।
न तेऽधिकारो धर्मेऽस्ति मा भूरात्मप्रशंसकः॥

"अरे ! बेडकें ओरडली तरीहि गाई पाणी पिण्याचें सोडीत नाहीत; गप्प बस ! मला धर्मज्ञान सांगण्याचा तुझा अधिकार नव्हे. उगाच आपली बढाई मिरवूं नकोस," असें म्हणून विश्वामित्रानें त्याचा अव्हेर केला आहे. "जीवितं मरणाच्छ्रेयो जीवन्धर्ममवाप्नुयात्"–जगेल तर पुढें धर्म, म्हणून धर्मदृष्ट्याहि मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर,—असें विश्वामित्रानें या वेळीं म्हटलें आहे: आणि विश्वामित्रानेंच नव्हे, तर असल्या प्रसर्गीं अजीगर्त, वामदेव वगैरे दुसऱ्याहि पुष्कळ ऋषींनी याचप्रमाणें आचरण केल्याचीं उदाहरणें मनूनें दिली आहेत (मनु. १०.१०५—१०८). हॉब्स नामक इंग्रज ग्रंथकार आपल्या ग्रथांत असें म्हणतो कीं, "एखाद्या खडतर दुष्काळांत विकत किंवा धर्मार्थ अन्न न मिळेसें झाल्यावर पोटासाठीं कोणी चोरी किवा साहस करील तर त्यास तो अपराध सर्वस्वीं माफ आहे;"† आणि मिल्ल यानें तर अशा प्रसंगीं चोरी करून मनुष्यानें आपला जीव बचावणें हें त्याचें 'कर्तव्य' होय, असें लिहिलें आहे.

'मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर.' हें विश्वामित्रांचें तत्त्व तरी निरपवाद आहे काय ? जगणें हाच कांहीं या जगांतील पुरुषार्थ नव्हे. काकबळी खाऊन

---

*कुत्रा, वानर वगैरे ज्या प्राण्यांना पांच पांच नखें अहेत अशा प्राण्यांपैकी (जिला साळ पिसें असतात ती) साळू, सल्लक (याच साळूची दुसरी एक जात), घोरपड, कांस्व आणि ससा या पांच प्राण्यांचे मांस भक्ष्य आहे असें मनु व याज्ञवल्क्य यांनीं सांगितलें आहे (मनु. ५.१८. याज्ञ. १.१७७). मनूनें यांखेरीज खड्ग म्हणजे गेंडाहि याच यादींत सांगितला आहे; पण त्यांविषयीं विकल्प आहे असें टीकाकार म्हणतात. हा विकल्प सोडून दिला म्हणजे पांचच प्राणी रहातात व त्यांचेंच मांस भक्ष्य होय, असा "पंच पंचनखा भक्ष्याः" याचा अर्थ आहे. तथापि, ज्या कोणास मांस खाण्याची परवानगी असेल त्यानें यांखेरीज इतर पांचनखी प्राण्यांचें मांस खाऊं नये एवढेच काय तें सांगणे आहे, यांचें खावेंच असें विधान नाहीं, असा मीमांसक याचा अर्थ करितात. या पारिभाषिक अर्थास त्यानीं 'परिसंख्या' असें नांव दिलें आहे. या परिसंख्येचें "पंच पंचनखा भक्ष्याः" हें मुख्य उदाहरण होय. मांस खाणे हेंच मुदलांत निषिद्ध मानिल्यावर यांचेंहि मांस खाणें निषिद्ध होतेंच.

† Hobbes' *Leviathan*, Part II. Chap. XXVII. p 139 (Morley's Universal Library Edition). Mill's *Utilitarianism*, Chap. V, p. 95 (15th Ed) — "Thus, to save a life, it may not only be allowable but a duty to steal etc."

कावळेहि पुष्कळ वर्षें जगतात. म्हणून वीरपत्नी विदुला आपल्या पुत्रास असें सांगत आहे की, अंथरुणावर पडून कुजत किंवा घरांत शंभर वर्षें फुकट धुमसत पडण्यापेक्षां घटकाभर पराक्रमाची ज्योत दाखवून मेलास तरी बरें,–"मुहूर्तं ज्वलितं श्रेयो न च धूमायितं चिरं"(मभा.उ.१३२.१५.). आज नाहीं उद्यां, निदान शंभर वर्षांनीं तरी, मृत्यु जर कोणासहि चुकत नाहीं (भाग.१०.१.३८; गी.२.२७), तर मग त्याबद्दल भीति किंवा आक्रोश, डर किंवा रड कशाला? अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें पाहिलें तर आत्मा नित्य असून त्याला कधींच मरण येत नाहीं. म्हणून मरणाचा विचार करितेवेळीं प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या शरीराचाच काय तो प्रश्न शिल्लक राहतो. हें शरीर बोलून चालून नाशवंत; पण आत्म्याच्या कल्याणार्थ जें कांहीं या जगांत करावयाचें त्यास नाशवंत मनुष्यदेह हेंच काय तें एक साधन असल्यामुळें "आत्मानं सततं रक्षेत् दारैरपि धनैरपि"–बायकामुलें किंवा संपत्ति यांपेक्षां आपण आपल्या स्वतःचें प्रथम रक्षण करावें (मनु.७.२१३) असें मनूनेंहि म्हटलें आहे. तथापि हा दुर्लभ पण नाशवंत मानव देह खर्ची घालून यापेक्षांहि अधिक शाश्वत अशी एखादी वस्तु जेव्हां प्राप्त करून घ्यावयाची असते तेव्हां,—उदाहरणार्थ, देवासाठीं, धर्मासाठीं, सत्यासाठीं, आपला बाणा, व्रत किंवा ब्रीद राखण्यासाठीं, अब्रूसाठीं, यशासाठीं अथवा सर्वभूतहितार्थ,–अनेक महात्म्यांनी अनेक प्रसंगीं या तीव्र कर्तव्याग्नींत आनंदानें आपल्या प्राणांचीहि आहुति दिलेली आहे! वसिष्ठाच्या धेनूचें सिंहापासून रक्षण करण्यासाठीं सिंहास आपला देह बळी देण्यास तयार झालेल्या दिलीपानें आपल्यासारख्या पुरुषांची "पांचभौतिक शरीरासंबंधानें अनास्था असते, यासाठीं तूं माझ्या जड शरीरापेक्षा माझ्या यशःशरीराकडे पहा"(रघु. २.५७), अशी सिंहाची प्रार्थना केल्याचें रघुवंशांत म्हटलें आहे; आणि सर्पांचे जीव बचावण्यासाठी जीमूतवाहनानें गरुडास स्वतःचा देह अर्पण केल्याची कथा कथासरित्सागरांत आणि नागानंद नाटकांत वर्णिली आहे. मृच्छकटिक नाटकांत (१०.२७) चारुदत्त असें म्हणतो कीं—

न भीतो मरणादस्मि केवलं दूषितं यशः।
विशुद्धस्य हि मे मृत्युः पुत्रजन्मसमः किल॥

"मी मरणाला भीत नाहीं; कीर्तीला काळोखी आली एवढेंच मला दुःख वाटतें. कीर्ति शुद्ध राहून मृत्यु आला तर तो मला खरोखर पुत्रोत्सवासारखा आहे." आणि याच तत्त्वावर शिबि राजानें आपणास शरण आलेल्या कपोताचें रक्षण करण्यासाठीं, श्येन पक्ष्याचें रूप धारण करून सदर कपोताच्या पाठीस लागलेल्या धर्मास आपल्या स्वतःच्या शरीराचें मांस तोडून दिलें; व देवांचा शत्रू जो वृत्र त्याला मारण्याकरिता दधीचि ऋषीच्या हाडांचें वज्र पाहिजे होतें, म्हणून सर्व देवांनीं सदर ऋषीकडे जाऊन

"शरीरत्यागं लोकहितार्थं भवान् कर्तुमर्हति"—महाराज! सर्व लोकांच्या कल्याणासाठीं आपण देहत्याग करावा,—अशी त्याला विनंति केल्यावर दधीचि ऋषीनीं मोठ्या आनंदानें प्राण सोडिले, आणि आपल्या अस्थि देवांस दिल्या: अशा कथा अनुक्रमें भारताच्या वनपर्वांत व शांतिपर्वांत दिल्या आहेत (वन. १०० व १३१; शां. ३४२). कर्णाबरोबर जन्मलेलीं त्याचीं सहज कवचकुंडलें हरण करण्याकरितां इंद्र ब्राह्मणाच्या रूपानें दानशूर कर्णाकडे भिक्षा मागण्यास येणार हें कळल्यावर, सदर कवचकुंडलें कोणासहि दान न देण्याबद्दल, सूर्यानें कर्णास अगाऊ इषारा दिला. आणि असें बजाविलें कीं, तूं दानशूर म्हणून जरी तुझी कीर्ति आहे, तरी कवचकुंडलें दान करण्यापासून तुझ्या जीविताला धोका येणार असल्यामुळें तूं तीं कोणासहि देऊं नकोस. कारण, मेल्यावर कीर्तीचा काय उपयोग?—"मृतस्य कीर्त्या किं कार्यम्?" सूर्याचें हें म्हणणें ऐकून "जीवितेनापि मे रक्ष्या कीर्तिस्तद्विद्धि मे व्रतम्"—जीव गेला तरी बेहत्तर, पण कीर्तीचें रक्षण करणें हेंच माझें व्रत होय,—असा कर्णानें त्यास खडखडीत जबाब दिला आहे (मभा. वन. २९९. ३८). किंबहुना मेलास तर स्वर्गास जाशील, आणि जिंकलेस तर पृथ्वी भोगशील इत्यादि क्षात्रधर्म (गी. २. ३७) किंवा "स्वधर्मे निधनं श्रेयः" (गी. ३. ३५) हा सिद्धान्तही याच तत्त्वावर अवलंबून आहे; आणि त्याला अनुसरूनच "कीर्ति पाहों जातां सुख नाहीं। सुख पाहतां कीर्ति नाहीं॥" (दास. १२. १०. १९; १९. १०. २५), म्हणून "देह त्यागितां कीर्ति मागें उरावी। मना सज्जना हेचि क्रीया करावी॥" असा श्रीसमर्थ रामदासस्वामींचा उपदेश आहे. परंतु परोपकारानें कीर्ति मिळतें हें जरी खरें असलें तरी मेल्यावर कीर्तीचा काय उपयोग? अथवा संभावित पुरुषाला दुष्कीर्तिपेक्षां मरण (गी. २. ३४). किंवा जीवितापेक्षां परोपकार अधिक प्रिय कां वाटावा? या प्रश्नांचीं योग्य उत्तरें देण्यास आत्मानात्मविचारांत शिरल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं. आणि उत्तरें दिलीं तरीहि कोणत्या प्रसंगीं जीवावर उदार होणें योग्य आणि कोणत्या प्रसंगीं अयोग्य हें समजण्यास कर्माकर्मशास्त्राचाहि त्याबरोबरच विचार करावा लागतो. नाहींपेक्षां जीवावर उदार होण्याचें यश मिळणें दूर राहून मूर्खपणानें आत्महत्या केल्याचें पाप मात्र पदरांत पडण्याचा संभव असतो.

माता, पिता, गुरु वगैरे वंद्य व पूज्य पुरुषांची देवाप्रमाणें पूजा आणि शुश्रूषा करणें हाहि सामान्य व सर्वमान्य धर्मापैकींच एक प्रधान धर्म समजला जातो. कारण, तसें न होईल तर कुटुंबाची, गुरुकुलाची, किंवा एकंदर समाजाचीहि नीट व्यवस्था कधींच रहाणार नाहीं. म्हणून स्मृतिग्रथांतूनच नव्हे तर उपनिषदांतूनहि "सत्यं वद धर्मं चर" असें सांगून नंतर पुढें "मातृदेवो भव। पितृदेवो भव। आचार्यदेवो भव।" असा शिष्याचें अध्ययन पुरें होऊन तो परत घरीं जाऊं लागला म्हणजे प्रत्येक गुरु

त्याला उपदेश करीत असे असें म्हटलें आहे (तै. १.११.१ व २) व महाभारतांतलि ब्राह्मणव्याध-आख्यानाचें तात्पर्यहि हेंच आहे (वन. अ. २१३). परंतु या धर्मांतहि कित्येकदां अकल्पित अडचणी निर्माण होत असतात—

उपाध्यायान्दशाचार्यः आचार्याणां शतं पिता।
सहस्रं तु पितॄन्माता गौरवेणातिरिच्यते॥

"दहा उपाध्यायांपेक्षां आचार्य, शंभर आचार्यांपेक्षां पिता, आणि हजार पित्यांपेक्षां माता गौरवानें अधिक आहे," असें मनु म्हणतो (२.१४५). तथापि मातेनें एक मोठा अपराध केला होता म्हणून पित्याच्या आज्ञेवरून परशुरामानें तिचा गळा कापला, ही कथा प्रसिद्ध आहे (वन. ११६.१४); आणि शांतिपर्वांत चिरकारिकोपाख्यानांत (शां. २६५) अशाच प्रकारच्या दुसऱ्या प्रसंगीं पित्याच्या आज्ञेवरून मातेचा वध करणें श्रेयस्कर किंवा पित्याची आज्ञा मोडणें श्रेयस्कर याच्या तारतम्याचा अनेक साधकबाधक प्रमाणें देऊन एका स्वतंत्र अध्यायांत सविस्तर विचार केला आहे. यावरून असल्या सूक्ष्म प्रसंगांचा नीतिशास्त्रदृष्ट्या ऊहापोह करण्याचा प्रघात महाभारतकालीं पूर्ण प्रचारांत होता, असें स्पष्ट दिसून येतें. बापाची प्रतिज्ञा सत्य करण्यासाठी त्याच्या आज्ञेनें रामचंद्रांनीं चवदा वर्षे वनवास पत्करिल्याची गोष्ट आबालवृद्धांस माहीत आहे. पण वर जो मातेसंबंधानें न्याय सांगितला तोच पित्यासहि लागू करण्याची वेळ कधीं कधीं येऊं शकत्ये. उदाहरणार्थ, मुलगा आपल्या पराक्रमानें राजा झाल्यावर पित्याचा गुन्हा त्याच्यापुढें निकालासाठी आला, तर राजा या नात्यानें त्यानें आपल्या बापास शासन करावें किंवा बाप म्हणून सोडून द्यावें? मनु म्हणतो—

पिताचार्यः सुहृन्माता भार्या पुत्रः पुरोहितः।
नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति यः स्वधर्मे न तिष्ठति॥

"बाप, आचार्य, मित्र, आई, बायको, मुलगा किंवा पुरोहित कोणीहि असो, जर तो आपल्या धर्माप्रमाणें वागत नसेल तर राजास तो अदंड्य नाहीं, म्हणजे राजानें त्यास योग्य शासन केलें पाहिजे" (मनु. ८.३३५; मभा. शां. १२१.६०). कारण, या ठिकाणीं पुत्रधर्मापेक्षां राजधर्म अधिक योग्यतेचा आहे. याच न्यायानें महापराक्रमी सूर्यवंशी सगरराजानें आपला मुलगा असमंजस् दुर्वर्तनी असून प्रजेला दुःख देतो असें आढळून आल्यावर त्याला हद्दपार केलें, असें भारत व रामायण या दोन्ही ग्रंथांत वर्णन आहे (मभा. व. १०७; रामा. १.३८.). मनुस्मृतींतच अशी एक गोष्ट आहे कीं, आंगिरस नांवाच्या एका ऋषीस अल्पवयांतच उत्तम ज्ञानप्राप्ति झाल्यामुळें त्याचे काके, मामे, वगैरे वडील माणसें त्याच्याजवळ अध्ययन करूं लागलीं; तेव्हां पाठ चालला असतां शिष्यांस गुरु नेहमीं म्हणतो त्याप्रमाणें एका प्रसंगीं आंगिरसानें

तोंडांतून त्यांस उद्देशून 'बेट्यांनों' हे शब्द सहजगत्या बाहेर पडले.—"पुत्रका इति होवाच ज्ञानेन परिगृह्य तान्." मग काय विचारतां ! सर्व म्हाताऱ्यांच्या तळपायांची आग मस्तकास पोंचून "हा पोर माजला !" असें त्यांनीं ठरविलें; आणि त्याचें योग्य शासन व्हावें म्हणून देवांकडे फिर्याद दिली. देवांनीं उभयपक्षांचें म्हणणें ऐकून "आंगिरस तुम्हांस बोलला तेंच न्याय्य" असा अखेर निकाल दिला ! कारण—

न तेन वृद्धो भवति येनास्य पलितं शिरः ।
यो वै युवाप्यधीयानस्तं देवाः स्थविरं विदुः ॥

"डोकें पांढरें झालें म्हणजे तेवढ्यानेंच एखादा मनुष्य वृद्ध होत नाहीं; तरुण असला तरी जो ज्ञानवान् त्याला देव म्हातारा समजतात" (मनु. २.१५६; तसेंच मभा. वन. १३३. ११; शल्य. ५१.४७ पहा). मनु व व्यास यांसच नव्हे तर बुद्धासहि हें तत्त्व मान्य झालेलें होतें. कारण, मनुस्मृतींतील वरील श्लोकाचा पाहिला चरण अक्षरशः 'धम्मपद'* नांवाच्या प्रसिद्ध नीतिपर पाली बौद्धग्रंथांत आलेला असून (धम्मपद २६०), पुढें केवळ वयानेंच जो परिपक्क झाला त्याचें जिणें व्यर्थ होय व खरा धर्मिष्ठ व वृद्ध होण्यास सत्य, अहिंसा इत्यादि सद्गुण अवश्य पाहिजेत, असें म्हटलें आहे; आणि 'चुल्लवग्ग' नांवाच्या दुसऱ्या ग्रंथांत, धर्मनिरूपण करणारा भिक्षु नवीन असला तरी स्वतः उच्च आसनावर बसून जुन्या म्हणजे आपल्यापूर्वी दीक्षा घेतलेल्या म्हणजे वयोवृद्ध अशा भिक्षूसहि त्यानें धर्मोपदेश करावा, अशी बुद्धानेंच परवानगी दिलेली आहे (चुल्लवग्ग ६. १३. १ पहा). प्रल्हादानें आपला पिता जो हिरण्यकशिपु त्याची अवज्ञा करून भगवत्प्राप्ति करून घेतल्याची पौराणिक कथा सर्वश्रुत आहे; व त्यावरून धाकट्यामोठ्याचेंच नव्हे, तर पितापुत्राचें सर्वमान्य नातेंहि कधींकधीं दुसरे वरचढ संबंध उपस्थित होऊन तेवढ्यापुरतें नाइलाजास्तव क्षणभर विसरावें लागतें असें दिसून येईल. पण असे प्रसंग प्राप्त झालेले नसतांहि हाच न्याय हवा तेथें लागू करून एकदा चारगट पोर आपल्या बापास शिव्या देऊं लागला तर

---

* 'धम्मपद' या ग्रंथाचें इंग्रजी भाषांतर *Sacred Books of the East* (प्राच्य-धर्मपुस्तकमाला) Vol X. यांत दिलेलें असून चुल्लवग्गाचें इंग्रजी भाषांतर त्याच मालेच्या Vol XVII आणि XX मध्यें प्रसिद्ध झालें आहे. मराठींतहि रा. रा. यादवराव वार्वीकर यांनीं धम्मपदाचें एक भाषांतर केलें असून तें प्रथम कोल्हापुरच्या ग्रंथमालेंत व नंतर पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध झालें आहे. धम्मपदांतील पाली श्लोक पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे—

न तेन थेरो होति येनस्स पलितं सिरो ।
परिपक्को वयो तस्स मोघजिण्णो ति वुच्चति ॥

'थेर' हा शब्द बुद्ध भिक्षूंस लावितात. तो संस्कृत 'स्थविर' याचा अपभ्रंश आहे.

आपण त्या पोराची पशूंत गणना करणार नाहीं काय? "गुरुर्गरीयान् पितृतो मातृतश्चेति मे मतिः" (शां. १०८. १७)—आईबापांपेक्षांहि गुरु श्रेष्ठ—असें भीष्मांनीं युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. परंतु मरुत्त राजाच्या गुरूनें लोभानें स्वार्थासाठीं त्याचा त्याग केल्यावर मरुत्तानें—

गुरोरप्यवलिप्तस्य कार्याकार्यमजानतः ।
उत्पथप्रतिपन्नस्य न्याय्यं भवति शासनम् ॥

"काय करावें व काय न करावें हें न ओळखितां आपल्याच घमेंडीत आडमार्गांत शिरणाऱ्या गुरूसहि शासन करणें युक्त आहे" असे उद्गार काढिले, असें महाभारतांत सांगितलें आहे. महाभारतांत हा श्लोक चार ठिकाणी आला आहे (मभा. आ. १४२.५२,५३: उ. १७९.२४: शां. ५७.७; १४०.४८). पैकीं पहिल्या ठिकाणचा पाठ वर दिल्याप्रमाणें असून इतर स्थलीं चवथ्या चरणाऐवजीं "दंडो भवति शाश्वतः" किंवा "परित्यागो विधीयते" अशीं पाठांतरें आहेत. परंतु वाल्मीकिरामायणांत ज्या ठिकाणीं (रामा. २. २१. १३) हा श्लोक आला आहे तेथें एकच म्हणजे वर दिलेला पाठच आढळून येत असल्यामुळें आम्हीं तोच या ग्रंथांत स्वीकारिला आहे. भीष्मांनीं परशुरामाशीं व अर्जुनानें द्रोणाशीं जें युद्ध केलें तें याच तत्त्वावर असून, हिरण्यकशिपूनें नेमलेले प्रल्हादाचे गुरु त्यास जेव्हां भगवत्प्राप्तीविरुद्ध उपदेश करूं लागले तेव्हां याच तत्त्वावर प्रल्हादानें त्यांचा निषेध केला आहे. शांतिपर्वांत भीष्म स्वतःच श्रीकृष्णास असें सांगतात कीं, गुरु पूज्य खरा, पण त्यानेंहि नीतीच्या मर्यादा पाळल्या पाहिजेत; नाहींतर—

समयत्यागिनो लुब्धान् गुरूनपि च केशव ।
निहन्ति समरे पापान् क्षत्रियः स हि धर्मवित् ॥

"हे केशवा! मर्यादा, नीति किंवा शिष्टाचार न पाळणाऱ्या, लोभी व पापिष्ठ लोकांस, ते गुरु असले तरी, लढाईत जो क्षत्रिय मारतो तोच धर्मज्ञ होय" (शां. ५५. १६). तसेंच तैत्तिरीयोपनिषदांतहि 'आचार्यदेवो भव' असें प्रथम सांगितल्यावर पुढें लागलीच आमचीं जीं कर्में चांगलीं आहेत तेवढ्यांचेंच अनुकरण करावें, इतर सोडून द्यावींत,—"यान्यस्माकं सुचरितानि । तानि त्वयोपास्यानि । नो इतराणि ।"—असें म्हटलें आहे (तै.१. ११. २). यावरून पितृदेव किंवा आचार्यदेव झालास तरी बाप किंवा गुरु दारू पीत होते म्हणून तूं दारू पिऊं नकोस; कारण, नीतिमर्यादांचा किंवा धर्माचा अधिकार आई, बाप, गुरु वगैरे सर्वांपेक्षां अधिक बलवान् असतो, असा उपनिषदांचा सिद्धान्त असल्याचें उघड होतें. "धर्म पाळा, धर्माला कोणी मारील म्हणजे झुगारून देईल तर धर्म त्याचा नाश केल्याखेरीज राहणार नाहीं," असें जें मनूनें विधान केलें आहे त्यांतील बीजहि हेंच होय (मनु.

८. १४—१६). राजा तर गुरुपेक्षांहि श्रेष्ठ अशी एक देवताच होय (मनु. ७.८ व मभा. शां. ६८. ४०.). परंतु त्यासहि हे धर्म सुटत नाहीत, सोडील तर नाश पावतो, असें मनुस्मृतींत म्हटलें असून महाभारतांत तोच अर्थ वेन व खनीनेत्र या दोन राजांच्या कथानकांत व्यक्त केला आहे (मनु. ७. ४१ व ८.१२८; मभा. शां ५९. ९२–१०० व अश्व. ४ पहा).

अहिंसा, सत्य आणि अस्तेय यांबरोबर इंद्रियनिग्रहाचीहि सामान्यधर्मांत गणना केली जात्ये (मनु १०. ६३) काम, क्रोध, लोभ हे मनुष्याचे शत्रु असून प्रत्येकानें त्यांचा पूर्ण जय केल्याशिवाय त्याचें किंवा समाजाचेंहि कल्याण व्हावयाचें नाहीं, असा उपदेश सर्व शास्त्रें करीत असून, विदुरनीतींत व भगवद्गीतेंतहि—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥

"काम, क्रोध आणि लोभ हीं तिन्ही नरकाचीं द्वारें असून आपला नाश करणारीं असल्यामुळें त्यांचा त्याग करावा" असें म्हटलें आहे (गीता १६. २१; मभा. उ. ३२. ७०) पण गीतेंतच भगवंतांनीं "धर्माऽविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ"—हे अर्जुना ! प्राणिमात्रामध्यें धर्माला अनुसरून जो काम तो मीच (गीता ७. ११)—असें आपलें स्वरूप वर्णिलें आहे. अर्थात् धर्माला विरुद्ध जो काम तोच काय तो नरकाचें द्वार होय, त्याशिवाय दुसऱ्या प्रकारचा काम भगवंतांस मान्य आहे असें यावरून उघड होतें; आणि मनूनेंहि "परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ"—धर्माच्या विरुद्ध असतील तेवढेच अर्थ व काम सोडून द्यावे—असें म्हटलें आहे (मनु ४. १७६). सर्व प्राण्यांनी उद्यां जर काममहाराजांना आजिबात रजा देऊन आमरण ब्रह्मचर्यव्रत पाळण्याचें मनांत आणिलें, तर पन्नास किंवा फार झालें तर शंभर वर्षांचे आंतच सर्व सजीव सृष्टीचा लय होऊन जिकडे तिकडे सामसूम होईल; आणि जी सृष्टि उत्पन्न होऊं नये म्हणून वेळोवेळी भगवान् अवतार धारण करितात तिचा थोड्या काळांतच उच्छेद होऊन जाईल. काम व क्रोध हे शत्रु खरे, पण केव्हां ? अनावर राहूं दिल्यास. सृष्टिक्रम चालू राहण्यास योग्य मर्यादेचे आंत त्यांची अत्यंत अवश्यकता आहे, ही गोष्ट मन्वादि शास्त्रकारांसहि संमत आहे (मनु ५.५६). सर्व सुधारणा म्हटली म्हणजे या प्रबळ मनोवृत्तींस योग्य आळा घालणें ही होय; समूळ नाश करणें ही नव्हे.—

लोके व्यवायामिषमद्यसेवा नित्यास्ति जन्तोर्नहि तत्र चोदना।
व्यवस्थितिस्तेषु विवाहयज्ञसुराग्रहैरासु निवृत्तिरिष्टा ॥

"या जगांत मैथुन, मांस व मद्य यांचें सेवन कर म्हणून कोणास सांगावयास नको; तीं मनुष्यास स्वभावतःच हवीं असतात. या तिहींचीहि कांहीं व्यवस्था लावावी, म्ह-

णजे त्यांस मर्यादा किंवा आळा घालून व्यवस्थित रूप द्यावें, या हेतूनें विवाह, सोम-याग व सौत्रामणी यज्ञ यांची (शास्त्रकारांनी) अनुक्रमें योजना (केलेली) आहे. पण त्यांतहि निवृत्ति म्हणजे निष्कामाचरणच इष्ट होय, " असें भागवतांत म्हटलें आहे (भाग. ११.५.११). 'निवृत्ति' या शब्दाचा पंचम्यन्त पदाशी संबंध असतां " अमक्यापासून निवृत्ति म्हणजे अमुक कर्म सर्वस्वी सोडणें" असा जरी अर्थ होत असला तरी कर्मयोगांत 'निवृत्त' हें विशेषण कर्मासच लाविलेलें असल्यामुळें 'निवृत्तकर्म' म्हणजे निष्काम बुद्धीनें करावयाचें कर्म असा या पदांचा अर्थ होत असतो, हें या ठिकाणी लक्षांत ठेविलें पाहिजे; व तसे अर्थ मनुस्मृति व भागवतपुराण यांत स्पष्टपणें दिलेलेहि आहेत (मनु १२.८९; भाग ११. १०. १ व ७.१५. ४७ पहा). क्रोधा-संबंधानें बोलत असतां किरातकाव्यांत (१. ३३) भारवि असें म्हणतो कीं—

अमर्षशून्येन जनस्य जन्तुना न जातहार्देन न विद्विषादरः ॥

"आपला अपमान झाल्याचाहि ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड नाहीं त्या पुरुषाची मैत्री असली काय आणि द्वेष असला काय, सारखेंच ! " क्षात्रधर्माप्रमाणें पाहिले तर—

एतावानेव पुरुषो यदमर्षी यदक्षमी ।
क्षमावान्निरमर्षश्च नैव स्त्री न पुनः पुमान् ॥

" ज्या पुरुषाला (अन्यायाचा) राग येतो व जो (अपमान) सहन करीत नाहीं तोच पुरुष म्हणावयाचा. ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड येत नाहीं तो आणि नपुंसक सारखेंच, " असें विदुलेनें वर्णन केलेलें आहे (मभा.उ.१३२.३३). जगाचा व्यवहार चालण्यास नेहमीं क्रोध किंवा तेजहि उपयोगी नाहीं आणि नेहमीं क्षमाहि कामाची नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. लोभासहि हाच न्याय लागू आहे; कारण संन्यासी झाला तरी त्याला मोक्ष हवाच असतो !

शौर्य, धैर्य, दया, शील, मैत्री, समता इत्यादि सर्व सद्गुणांस त्यांच्या परस्पर विरोधाखेरीज देशकालादि मर्यादाहि लागू आहेत, असें व्यासांनीं महाभारतांत अनेक ठिकाणी निरनिराळ्या कथानकांतून प्रतिपादिलें आहे.कोणताहि सद्गुण झाला तरी तो सर्वच प्रसंगीं साजतो असें नाहीं. भर्तृहरी म्हणतो—

विपदि धैर्यमथाभ्युदये क्षमा सदसि वाक्पटुता युधि विक्रमः ।

" संकटकालीं धैर्य, उत्कर्षाचे वेळीं (म्हणजे शासन करण्याचें सामर्थ्य अंगांत असतां) क्षमा, सभेंत वक्तृत्व आणि युद्धांत शौर्य हे गुण होत" (नीति.६३).थंडाईच्या वेळीं उत्तराप्रमाणें बडबड करणारे पुरुष कांहीं कमी नसतात. पण घरांत बायकोच्या नथेंतून तीर मारणारे हंबीरराव जरी पुष्कळ असले, तरी त्यांपैकीं रणभूमीवर धनुर्धर म्हणून गाजणारा एखादाच निघतो ! धैर्यादि गुण वर सांगितल्या-

वेळीं शोभतात, इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या प्रसंगांखेरीज त्यांची खरी परीक्षाहि होत नाहीं. शाळूसोबती पुष्कळ असतात; पण "निकषग्रावा तु तेषां विपत्"—संकटकाल हीच त्यांच्या परीक्षेची खरी कसोटी होय. 'प्रसंग' या शब्दांतच देशकालाखेरीज पात्रापात्रतादि गोष्टींचाहि समावेश होतो. समतेपेक्षां दुसरा कोणताच गुण श्रेष्ठ नाहीं. "समः सर्वेषु भूतेषु" हें सिद्ध पुरुषाचें लक्षण होय, असें भगवद्गीतेंतच स्पष्ट सांगितलें आहे. पण समता म्हणजे काय? एखादा पुरुष सरसहा म्हणजे योग्यता न पहातां सर्वांस सारखेंच दान करूं लागला तर आपण त्यास शहाणा म्हणूं का वेडा म्हणूं? भगवद्गीतेंतच "देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्विकं विदुः;" देश काल व पात्रता पाहून दिलेलें जें दान तेंच सात्विक होय (गी १७.२०.)—असा या प्रश्नाचा निर्णय केला आहे. कालाची मर्यादा केवळ वर्तमानकालापुरतीच असत्ये असें नाहीं. काल जसजसा बदलतो तसतसे व्यावहारिक धर्मांतहि फरक पडत जातात, आणि त्यामुळें एखाद्या प्राचीन कालच्या गोष्टीच्या योग्यायोग्यतेबद्दल निर्णय करणें असल्यास तत्कालीन धर्माधर्मसमजुतीचाहि अवश्य विचार करावा लागतो.—

अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे।
अन्ये कलियुगे नृणां युगऱ्हासानुरूपतः॥

"युगमानाप्रमाणें कृत, त्रेता, द्वापर व कलि यांतील धर्महि भिन्नभिन्न असतात," असें मनु.(१.८५) व व्यास सांगत आहेत (मभा. शां. २५९. ८); आणि पूर्वकालीं स्त्रियांस विवाहाची मर्यादा नसून त्या या बाबतींत स्वतंत्र व अनावृत्त होत्या, परंतु पुढें या आचाराचे दुष्परिणाम नजरेस आल्यावर श्वेतकेतूनें विवाहाची मर्यादा घातली (मभा. आ. १२२) किंवा सुरापानाबद्दलचा निषेध प्रथम शुक्राचार्यांनीं प्रवृत्त केला, अशा कथा महाभारतांतच वर्णिल्या आहेत (मभा. आ. ७६). अर्थात् हे निर्बंध ज्या वेळीं अमलांत नव्हते त्या वेळचे धर्माधर्म व त्यानंतरचे धर्माधर्म यांचा निर्णय भिन्न रीतीनेंच केला पाहिजे; व त्याचप्रमाणें वर्तमानकाळीं असलेले धर्म जर पुढें बदलले तर त्याबरोबर भविष्यत्कालीन धर्माधर्मांचें विवेचनहि निराळ्या धोरणावर केलें जाईल. कालमानाप्रमाणेंच देशाचार, कुलाचार, किंवा ज्ञातिधर्महि या बाबतींत जमेस धरावे लागतात; कारण, आचार हें सर्व धर्मांचें मूळ होय. तथापि आचाराआचारांतहि मेळ नसून—

न हि सर्वहितः कश्चिदाचारः संप्रवर्तते।
तेनैवान्यः प्रभवति सोऽपरं बाधते पुनः॥

" सर्वांना सर्वदा एकसारखाच हितकारक असा आचार सांपडत नाहीं. एक आचार घ्यावा तर दुसरा त्याच्या वरचढ असतो, व हा दुसरा आचार पत्करावा तर तो

तिसऱ्याला पुनः विरुद्ध पडतो" (शां. २५९. १७, १८), असें आचारभेदाचें वर्णन करून आचाराआचारांतहि तारतम्य पहावें लागतें, असें भीष्मांनीं म्हटलें आहे.

असो. कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या संशयाचीं सर्व कोडीं याप्रमाणें सोडवीत बसल्यास दुसरें महाभारतच लिहावें लागेल. गीतेच्या आरंभीं क्षात्रधर्म आणि तं॰॰प्रेम यांच्या दरम्यान झोंबी लागून अर्जुनावर आलेला प्रसंग लोकविलक्षण नसून, मग कधीं ॰चे प्रसंग संसारांत अनेक वेळीं कर्त्या व थोर पुरुषांवर कसे येतात; आणि संरक्षण आ॰अहिंसा आणि आत्मरक्षण, कधीं सत्य आणि सर्वभूतहित, कधीं देहमध्यें लढा ॰णि यश, तर कधीं भिन्नभिन्न नात्यांनीं उपस्थित होणारीं कर्तव्यें, यांच्यात्यांस अनेक ॰॰ शास्त्रोक्त सामान्य व सर्वमान्य नीतिनियमांनीं काम न भागतां ॰॰ड्या पंडितांसहि ॰॰ कसे उत्पन्न होतात; व साधारण मनुष्यासच नव्हे, तर मोठधर्माचा निर्णय—करण्य॰ स्थळीं कार्याकार्यव्यवस्थिति—म्हणजे कर्तव्याकर्तव्यजाणण्याची इच्छा स्वाभा॰स कांहीं कायमचें धोरण किंवा युक्ति आहे कीं नाहीं हें वरील विवेचन केलें आहे. ॰विकरीत्या कशी होत्ये हें वाचकांचें पूर्ण लक्षांत येण्यासाठीं कांहीं सवलती सांगितल्या ॰दुष्काळासारख्या संकटांत 'आपद्धर्म' म्हणून शास्त्रांत अन्नग्रहण केलें तरी त्याला गहेत खऱ्या. उदाहरणार्थ, आपत्कालीं ब्राह्मणानें कोठेंहि छांदोग्योपनिषदांत उषास्तिच॰दोष लागत नाहीं असें स्मृतिकारांनीं म्हटलें असून, आहे (याज्ञ. ३.४१; छां. ॰ ॰ाक्रायणानें त्याप्रमाणें वर्तन केल्याची कथाहि दिलेली आहे. दुष्काळासारख्या ॰ १.१०). पण त्यांत आणि वरील प्रसंगांत पुष्कळ अंतर यांचाच झगड॰ ॰ा प्रसंगीं, शास्त्रधर्म आणि भूक, तहान इत्यादि इंद्रियवृत्ति वर जे प्र॰ ॰ पडून इंद्रियें एकीकडे तर शास्त्रधर्म दुसरीकडे ओढीत असतो. पण नस ॰संग दिले आहेत त्यांपैकीं बऱ्याच स्थळीं इंद्रियवृत्तींचा व शास्त्राचा विरोध ॰न शास्त्रानेंच विहित अशा दोन धर्मांचा परस्परविरोध पडून हें करावें का तें करावें याचा सूक्ष्म विचार करणें जरूर पडतें; आणि यांपैकीं कांहीं गोष्टींचा निर्णय पूर्वीच्या सत्पुरुषांनीं अशा प्रसंगीं केलेल्या वर्तनावरून सामान्य मनुष्यास आपल्या बुद्धीनें जरी करितां येण्यासारखा असला तरी इतर प्रसंगीं शहाण्याचेंहि मन गोंधळून जातें. कारण, जितका अधिक विचार करावा तितक्या कोट्या व उपपत्त्याहि अधिकाधिक निष्पन्न होऊन अखेरचा निर्णय करणें दुर्घट होतें; आणि योग्य निर्णय न झाल्यास आपल्या हातून अधर्म किंवा गुन्हाहि घडण्याचा संभव असतो. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे धर्माधर्माचें किंवा कर्माकर्माचें विवेचन हें एक स्वतंत्रच शास्त्र बनून न्यायव्याकरणापेक्षांहि तें गहन आहे असें दिसून येतें. 'नीतिशास्त्र' हा शब्द जुन्या संस्कृत ग्रंथांतून प्रायः राजनीतिशास्त्रास लावण्यांत येत असून कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रास 'धर्मशास्त्र' असें म्हणण्याची प्राचीन पद्धत आहे. पण 'नीति' या शब्दांतच कर्तव्य किंवा

सद्वर्तन याचाहि संग्रह होत असल्यामुळें आम्हीं हल्लींच्या पद्धतीप्रमाणें धर्माधर्माच्या किंवा कर्माकर्माच्या या विवेचनास 'नीतिशास्त्र' असें या ग्रंथांत म्हटलें आहे. नी-तीच्या, कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या विवेचनाचें हें शास्त्र गहन आहे, हें दाख-विण्यासाठींच "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य"—धर्माचें म्हणजे व्यावहारिक नीतिधर्माचें स्वरूप सूक्ष्म आहे—हें वचन महाभारतांत अनेक ठिकाणीं आलें आहे. भीष्मद्रोणा-पांडवांनीं एका द्रौपदीशीं विवाह कसा लाविला? द्रौपदीवस्त्रहरणाचे वेळीं ... नें लढतांना दिक शून्यहृदय होऊन गप्प कां बसले? किंवा दुष्ट दुर्योधनाचे बाजूला ... वर्थो न कस्य-भीष्मद्रोणांनीं स्वसमर्थनार्थ सांगितलेलें "अर्थस्य पुरुषो दासः दासस्त्वर्थो ... हीं (मभा. भी. चित्"—पुरुष हा अर्थाचा गुलाम आहे, अर्थ कोणाचाहि गुलाम ... लें तरी "सेवाश्ववृत्ति-४३.३५)—हें तत्त्व बरोबर आहे का चूक आहे? केव्हांहि इ ... णें जर गर्ह्य मानिला आहे राख्याता" (मनु. ४०६)—सेवाधर्म कुत्र्याच्या वृत्तीप्रमा ... नाची सेवाच कां सोडून तर अर्थाचे गुलाम होण्याऐवजीं भीष्मादिकांनीं दुर्यो ... र कठिण आहे. कारण, दिली नाहीं? इत्यादि प्रश्नांचा योग्य निर्णय करणें फ ... तर अनुमानें किंवा निर्णय करीत अशा स्थळीं निरानिराळे मनुष्य प्रसंगानुसार निरानिराळीं ... ७०)—धर्माचीं तत्त्वें सूक्ष्म असतात. "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य" (मभा. अनु. १० ...—त्यास अनेक फांटे फुटलेले आहेत इतकेंच नव्हे, तर पुढें "बहुशाखा ह्यनंतिका"—... असतात,—असें महाभार-असून त्यांपासून निष्पन्न होणारीं अनुमानेंहि निरनिराळ ... संवादांत तुलाधारहि धर्मा-तांतच म्हटलें आहे. (वन. २०८.२). तुलाधारजाजलि ... "निन्हवः"—धर्म सूक्ष्म व बद्दल विवेचन करितांना "सूक्ष्मत्वान्न स विज्ञातुं शक्यते बहु ... च व अना ... २६१.३७). भानगडीचा असल्यामुळें पुष्कळदां कळत नाहीं असें सांगत आहे. (शां ... वाची मय ... पुरुषांनीं महाभारतकारांस हे सूक्ष्म प्रसंग पूर्ण अवगत असून अशा प्रसंगीं प्राचीन ... यांनीं प्रवृत्त केला काय केलें हें सांगण्याचे हेतूनेंच महाभारतांत निरनिराळ्या कथानकांचा संग्रह केला आहे. पण सर्व विषयांचें शास्त्रीयरीत्या विवेचन करून त्यांतील सामान्य मर्म भार-तासारख्या धर्मग्रंथांत कोठें तरी सांगणें जरूर होतें. हें मर्म, अर्जुनाचा कर्तव्यमोह घालविण्याच्यानिमित्तानें श्रीकृष्णानीं पूर्वी जो उपदेश केला त्याच्या आधारें व्यासांनीं भगवद्गीतेंत प्रतिपादिलें आहे; व त्यामुळें गीता हें महाभारताचें रहस्योपनिषत् व शिरोभूषण होऊन, महाभारत हें गीतेंत प्रतिपादिलेल्या मूलभूत कर्मतत्त्वांचें सोदा-हरण विस्तृत व्याख्यानें झालें आहे. गीताग्रंथ महाभारतांत मागाहून घुसडला आहे, अशी शंका घेणारांनीं या गोष्टीकडे अवश्य लक्ष पुरवावें अशी त्यांस आमची सूचना आहे. किंबहुना गीताग्रंथाची जर कांहीं अपूर्वता म्हणजे वैशिष्ट्य असलें तर तें हेंच होय. कारण, नुसत्या मोक्षशास्त्राचें म्हणजे वेदान्ताचें प्रतिपादक उप-निषदादि, आणि अहिंसादि सदाचरणाचे नुसते नियम सांगणारे स्मृत्यादि, ग्रंथ जरी

अनेक आहेत, तरी वेदान्तांतील गहन तत्त्वज्ञानाच्या आधारें 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' लावणारा गीतेसारखा दुसरा प्राचीन ग्रंथ निदान सध्यां तरी संस्कृत वाङ्मयांत आढळून येत नाही. 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' हा शब्द आमच्या पदरचा नसून गीतेंतलाच आहे (गीता १६.२४), हें गीताभक्तांस सांगावयास नको. भगवद्गीतेप्रमाणें योगवासिष्ठांतहि ज्ञानमूलक प्रवृत्तिमार्गाचाच वसिष्ठांनीं रामास अखेर उपदेश केला आहे; पण गीतेच्या मागाहून झालेल्या व गीतेचेंच अनुकरण करणाऱ्या असल्या ग्रंथांनीं गीतेची जी अपूर्वता वर सांगितली तिला कांहीं बाध येत नाहीं.

त्यांतच त्याच्या फलाचा अंतर्भाव होतो; त्याचें दुसरें निराळें फल नाहीं. पण यज्ञार्थ केलेलीं हीं कर्मे जरी स्वतंत्रफलदायक नसलीं तरी खुद्द यज्ञानें स्वर्गप्राप्ति (म्हणजे मीमांसकांच्या मतें एक प्रकारची सुखप्राप्ति)होत्ये व ती स्वर्गप्राप्ति होण्यासाठींच यज्ञकर्ता पुरुष आवडीनें यज्ञ करीत असतो. म्हणून खुद्द यज्ञ हें कर्म 'पुरुषार्थ' या सदरांत पडतें. ज्या वस्तूविषयीं मनुष्याची प्रीति असून जी प्राप्त व्हावी अशी त्याची इच्छा असत्ये तीस 'पुरुषार्थ' म्हणतात (जै. सू ४.१ १ व २).यज्ञालाच 'क्रतु' हा पर्याय शब्द आहे; म्हणून 'यज्ञार्थ' याऐवजीं 'क्रत्वर्थ' हा शब्दहि वापरण्यांत येतो; व मग यज्ञार्थ' (क्रत्वर्थ)म्हणजे स्वतंत्ररीत्या फल न देणारीं अतएव अबंधक, आणि 'पुरुषार्थ' म्हणजे पुरुषाच्या फायद्याची अतएव बंधक, असे, सर्व कर्मांचे दोन वर्ग होतात. संहिता व ब्राह्मण ग्रंथ यांत सर्व वर्णन यज्ञयागादिकांचेंच आहे ऋग्वेदसंहितेंत इंद्रादि देवांचीं स्तुतिपर सूक्तें आहेत खरीं;पण त्यांचा विनियोग यज्ञाचे वेळींच कर्तव्य असल्यामुळें सर्व श्रुतिग्रंथ यज्ञादिकर्मप्रतिपादकच आहेत,असें मीमांसक म्हणतात. वेदांतील यज्ञयागादिक कर्म केलें म्हणजे स्वर्गप्राप्ति होत्ये, एरवीं होत नाहीं, मग ते यज्ञयाग तुम्ही अज्ञानानें करा किंवा ब्रह्मज्ञानपूर्वक करा, असें या कर्मठ, याज्ञिक, किंवा नुस्त्या कर्मवाद्यांचें म्हणणें आहे. उपनिषदांत हे यज्ञ जरी ग्राह्य धरिले आहेत तरी त्यांची योग्यता ब्रह्मज्ञानापेक्षां खालच्या पायरीची ठरवून त्यामुळें स्वर्गप्राप्ति झाली तरी खरा मोक्ष मिळण्यास ब्रह्मज्ञानच अवश्यक आहे असें प्रतिपादन केलें आहे. भगवद्गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत "वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः"(गी.२.४२) वगैरे यज्ञयागादि जीं काम्य कर्मे वर्णिलीं आहेत तीं ब्रह्मज्ञानाशिवाय केलेलीं वरील यज्ञयागादिक कर्मे होत. तसेंच "यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः"—यज्ञार्थ केलेलीं कर्मे बंधक नाहींत, बाकीचीं सर्व कर्मे बंधक आहेत (गी.३.९),—हाहि मीमांसकांच्याच मताचा अनुवाद आहे. या यज्ञयागादि वैदिक म्हणजे श्रौत कर्माशिवाय दुसरींहि धार्मिकदृष्ट्या अवश्यक कर्मे चातुर्वर्ण्यभेदानें मनुस्मृत्यादि धर्मग्रंथांतून वर्णिलेलीं आहेत,—उदाहरणार्थ, क्षत्रियास युद्ध, वैश्यास वाणिज्य वगैरे; व हीं प्रथमतः स्मृतिग्रंथांतूनच व्यवस्थेशीर प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस 'स्मार्त कर्मे' किंवा 'स्मार्त यज्ञ'असेंहि म्हणतात. या श्रौतस्मार्त कर्मांखेरीज कांहीं धार्मिक कर्मे,—उदाहरणार्थ व्रतें उपोषणें वगैरे—केवळ पुराणांतूनच पहिल्यानें विस्तारानें प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस'पौराणिककर्मे'अशी संज्ञा देतां येईल या सर्व कर्मांचे पुनः नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य असे भेद केलेले आहेत. नेहमीं केलेंच पाहिजे असें जें स्नानसंध्यादिक कर्म तें नित्यकर्म होय. हें केल्यानें कांहीं विशेष फल किंवा अर्थसिद्धि होत नाहीं; पण न केलें तर मात्र दोष घडतो. नैमित्तिक म्हणजे कांहीं कारण पूर्वी उपस्थित झाल्यामुळें जें करावें लागतें तें कर्म. उदाहर-

णार्थ, अनिष्ट–ग्रह–शांति, प्रायश्चित्तें वगैरे. ज्यासाठीं आपण शांति किंवा प्रायश्चित्त-करतों तें निमित्त पूर्वी घडलें नसल्यास ही कर्मे करण्याची जरूर नाहीं. याखेरीज आपणास कांहीं विशिष्ट गोष्टीची इच्छा होऊन तत्प्राप्त्यर्थ आपण कित्येकदां शास्त्रास अनुसरून जें कर्म करितों तें काम्य कर्म होय; उदाहरणार्थ, पाऊस पडण्यासाठीं किंवा पुत्रप्राप्त्यर्थ यज्ञ करणें. नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य यांशिवाय कांहीं कर्मे –उ० सुरापान–शास्त्रानें अजीबात त्याज्य ठरविली असल्यामुळें त्यांस निषिद्ध कर्मे असें म्हणतात. नित्यकर्मे कोणतीं, नैमित्तिक कोणतीं, किंवा काम्य आणि निषिद्ध कोणती, हें धर्मशास्त्रानें ठरवून टाकिलें आहे; आणि अमुक पुरुषानें केलेलें अमुक कर्म पापकारक का पुण्यप्रद, असा जर एखाद्या धर्मशास्त्र्यास प्रश्न केला, तर तो शास्त्रांतील आज्ञेप्रमाणें सदर कर्म यज्ञार्थ अगर पुरुषार्थ आहे, नित्य आहे का नैमित्तिक आहे, काम्य आहे का निषिद्ध आहे, इत्यादि विचार करून मग आपला निर्णय सांगेल. भगवद्गीतेची दृष्टि याहून जास्त व्यापक किंबहुना याच्या पलीकडची आहे असें म्हटलें तरी चालेल. शास्त्रानें एखादें कर्म निषिद्ध मानिलें नसेल, किंबहुना तें विहित म्हणजे आपणास करावयास सांगितलेल्या कर्मांपैकींहि एक असेल,—उदाहरणार्थ, प्रकृतप्रसंगीं क्षात्रधर्म अर्जुनास विहित होता. परंतु तेवढ्यानेंच तें कर्म आपण नेहमीं करावें असें होत नाहीं, किंवा केल्यास तें नेहमींच श्रेयस्कर होईल असा भरवंसाहि नाहीं, शिवाय शास्त्रांच्या आज्ञाहि कित्येक प्रसंगीं परस्परविरुद्ध होतात, हें मागील प्रकरणीं दाखविलेंच आहे. अशा वेळीं मनुष्यानें कोणता मार्ग स्वीकारावा हें ठरविण्यास कांहीं युक्ति आहे कीं काय, आणि असल्यास कोणती, हा गितेचा प्रतिपाद्य विषय आहे. या प्रतिपादनास कर्मांचे जे वर भेद सांगितले त्यांजकडे विशेष लक्ष पुरविण्याचें कारण नाहीं. यज्ञयागादि वैदिक किंवा चार वर्णांच्या इतर कर्मांबद्दल मीमांसकांनीं जे सिद्धान्त केले आहेत ते गीतेंत प्रतिपादिलेल्या कर्मयोगास कितपत लागू पडतात हें दाखविण्यासाठीं मीमांसकांच्या म्हणण्याचाहि गीतेंत प्रसंगानुसार विचार केलेला असून, शेवटच्या अध्यायांत यज्ञयागादि कर्मे ज्ञानी पुरुषानें करावीं का करूं नये या प्रश्नाचें थोडक्यांत उत्तर सांगितलें आहे आहे(गी. १८. ६). पण गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय याहून जास्त व्यापक असल्यामुळें गीताप्रतिपादनांत 'कर्म'शब्दाचा अर्थ केवळ श्रौत अगर स्मार्त कर्मे एवढाच संकुचित न समजतां त्याहून ज्यास्त व्यापक घेतला पाहिजे. सारांश, मनुष्य जें जें कांहीं करितो—त्याचें खाणें, पिणें खेळणें, बसणें, उठणें, रहाणें, श्वासोच्छ्वास करणें, हंसणें, रडणें, वास घेणें, पहाणें, बोलणें, ऐकणें, चालणें, देणें, घेणें, निजणें, जागें रहाणें, मारणें, लढाई करणें, मनन अगर ध्यान करणें, आज्ञा किंवा निषेध करणें, दान करणें, यज्ञयाग करणें, शेती किंवा व्यापारधंदे

करणें, इच्छिणें, निश्चय करणें, गप्प बसणें, इ. इ.—त्या सर्वांचा 'कर्म' या शब्दांत भगवद्गीतेंत समावेश झालेला आहे; मग तीं कर्में कायिक असोत, वाचिक असोत वा मानसिक असोत (गीता५.८,९). किंबहुना देहाचें जिवंत रहाणें आणि मरणें हीं सुद्धां कर्मेंच आहेत. आणि प्रसंगानुसार 'जगणें किंवा मरणें' या दोन कर्मांपैकीं कोणतें पत्करावें याचाहि विचार करण्याची जरूर पडत्ये. हा विचार उपस्थित झाला म्हणजे कर्म या शब्दाचाच 'कर्तव्यकर्म' किंवा 'विहित कर्म' असाहि अर्थ होत असतो (गी.४.१६.). मनुष्याच्या कर्माबद्दलचा हा विचार झाला. याच्याहि पलीकडे जाऊन सर्व चराचर सृष्टीच्या—ह्मणजे अचेतन वस्तूंच्याहि—व्यापारास 'कर्म' हाच शब्द लावीत असतात. पण त्याचा विचार पुढें कर्मविपाकप्रक्रियेंत करण्यांत येईल.

कर्मापेक्षांहि अधिक भानगडीचा शब्द ह्मटला ह्मणजे 'योग' हा होय. या शब्दाचा हल्लींचा रूढार्थ "प्राणायामादिक साधनांनीं चित्तवृत्तीचा किंवा इंद्रियांचा निरोध करणें" अथवा "पातंजलसूत्रोक्त समाधि किंवा ध्यानयोग" असा असून, या अर्थी उपनिषदांतूनहि या शब्दाचा प्रयोग केलेला आहे (कठ.६.११). परंतु हा संकुचित अर्थ भगवद्गीतेंत सामान्यतः विवक्षित नाहीं हे प्रथम लक्षांत ठेविलें पाहिजे. 'योग' हा शब्द 'युज्' म्हणजे जोडणें या धातूपासून निघाला असून त्याचा धात्वर्थ 'जोड जुळणी, मिळवणी संगति एकत्रावस्थिति' असा आहे; व पुढे तशी स्थिति प्राप्त होण्याचा 'उपाय,साधन, युक्ति किंवा इलाज म्हणजे कर्म' असाहि अर्थ झाला असून, "योगः संहननोपायध्यानसंगतियुक्तिषु" असे अमरकोशांतहि (३.३.२२) हें सर्व अर्थ दिलेले आहेत्. फलज्योतिषांत कांहीं ग्रह इष्ट अगर अनिष्ट असल्यास त्या ग्रहांचा 'योग' इष्ट अगर अनिष्ट आहे असें आपण म्हणतों; आणि 'योगक्षेम' या शब्दांत 'योग' म्हणजे प्राप्त न झालेल्या वस्तु मिळविणें असा अर्थ आहे (गी. ९.२२). भारती युद्धांत द्रोणाचार्य जिकले जात नाहीत असें पाहून त्यांस जिंकण्यास एकच 'योग' (साधन अगर युक्ति) आहे—एकोहि योगोऽस्य भवेद्वधाय—असें श्रीकृष्णांनीं म्हटलें आहे (मभा. द्रो. १८१.३१); आणि पुढें आपण जरासंधादि राजांस पूर्वी धर्मरक्षणार्थ 'योगानेंच' कसें मारिलें याचें वर्णन केलें आहे. भीष्मांनीं अंबा, अंबिका आणि अंबालिका यांचें हरण केल्यावर इतर राजे 'योग, योग' म्हणून त्यांचे पाठीस लागले असें उद्योगपर्वांत (अ. १७२) म्हटलें असून,याखेरीज इतर ठिकाणींहि भारतांत याच अर्थी 'योग' या शब्दाचा प्रयोग आलेला आहे. गीतेंत 'योग,' 'योगी' किंवा योग शब्दापासून झालेले सामासिक शब्द सुमारें ऐंशीं वेळ आलेले आहेत. परंतु फार झालें तर चारपांच (गी. ६. १२ व २३ पहा) स्थलांखेरीज 'पातंजल योग' हा अर्थ कोठेंहि अभिप्रेत नाहीं. 'युक्ति,कौशल्य, साधन, उपाय,जोड,' हेच अर्थ थोडयाफार भेदानें सर्वत्र आढळून येत असून गीता-

शास्त्रातल्या व्यापक शब्दांपैकीं हा एक शब्द आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तथापि योग म्हणजे साधन, कौशल्य अगर युक्ति, असें सामान्यतः म्हणूनहि निर्वाह लागत नाहीं. कारण, वक्त्याच्या इच्छेप्रमाणें हें साधन संन्यासाचें, कर्माचें, चित्तनिरोधाचें, मोक्षाचें किंवा दुसरें कशाचेंहि होऊं शकेल. उदाहणार्थ, गीतेतच दोनचार ठिकाणीं भगवंतांच्या नानाविध व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याच्या ईश्वरी कौशल्यास किंवा अद्भुत सामर्थ्यास 'योग्य' हा शब्द लाविला असून (गी. ७.२५;९.५; १०.७;११.८), याच अर्थी भगवंतांस 'योगेश्वर' असें म्हटलें आहे (गी. १८.७५). पण गीतेंतील 'योग' शब्दाचा हा कांही मुख्यार्थ नव्हे. म्हणून 'योग' शब्दानें कोणत्या विशिष्ट प्रकारचें कौशल्य, साधन, युक्ति अगर उपाय गीतेंत मुख्यत्वेंकरून विवक्षित आहे हें सांगण्यासाठीं ''योगः कर्मसु कौशलम्'' (गी. २.५०)—योग म्हणजे कर्मे करण्याची कांही विशेष प्रकारची कुशलता, युक्ति, चतुराई अगर शैली—अशी या शब्दाची व्याख्या गीतेंतच मुद्दाम स्पष्टपणें केलेली आहे; आणि यावरील शांकर भाष्यांतहि ''कर्मसु कौशलम्'' या पदांचा ''कर्माचें ठायीं स्वभावतः असणारें जें बंधकत्व तें नाहींसे करयाची युक्ति'' असाच अर्थ केलेला आहे. सामान्यतः पाहिलें तर एकच कर्म करण्याचें अनेक 'योग' किंवा उपाय' असतात. परंतु त्यांपैकीं उत्तम साधनास 'योग' हा शब्द विशेषेंकरून लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, द्रव्य संपादन करावयाचें असल्यास तें चोरीनें, फसवून, भिक्षेनें, सेवा करून, कर्ज काढून, मेहनत करून, वगैरे अनेक साधनांनी संपादन करितां येण्यासारखें असतें; व यांपैकीं प्रत्येक साधनास 'योग' शब्द धात्वर्थाप्रमाणें जरी लावितां येण्यासारखा असला तरी ''आपलें स्वातंत्र्य न गमावितां मेहनत करून पैसा मिळविणें'' या उपायासच मुख्यत्वेंकरून 'द्रव्यप्राप्तियोग' असें ह्मणण्याचा प्रघात आहे.

''योगः कर्मसु कौशलम्''—कर्म करण्याची एक प्रकारची विशेष युक्ति म्हणजे योग—अशी खुद्द भगवंतांनींच जर योग शब्दाची गीतेंत मुद्दाम स्वतंत्र व्याख्या केली आहे, तर वास्तविक पहातां गीतेंत या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय याबद्दल कोणतीच शंका राहूं नये. पण भगवंतांनीं केलेल्या या व्याख्येकडे लक्ष न देतां ज्याअर्थी गीतेवरील बऱ्याच टीकाकारांनीं या शब्दाची ओढाताण करून गीतेचा मथितार्थ अनेक रीतींनीं काढिला आहे, त्याअर्थी तो गैरसमज दूर करण्यास 'योग' या शब्दाची येथें आणखी थोडी फोड करणें अवश्य आहे. 'योग' हा शब्द प्रथमतः गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत आला असून तेथेंच त्याचा अर्थ काय हेंहि स्पष्ट सांगितलें आहे. युद्ध कां केलें पाहिजे याची सांख्यमार्गाप्रमाणें उपपत्ति सांगितल्यावर आतां तुला योगाप्रमाणें उपपत्ति सांगतों (गी. २.३९) असा भगवंतांनीं आरंभ केला असून, प्रथम यज्ञयागादि काम्य कर्मांतच नित्य गुंग झालेल्या लोकांची

बुद्धि फलाशेमुळें कशी व्यग्र झालेली असत्ये याचें वर्णन केलें आहे (गी. २.४१—४६). नंतर याप्रमाणें बुद्धि व्यग्र होऊं न देतां "आसक्ति सोड, पण कर्में सोडून देण्याच्या आग्रहांत पडूं नको" असें सांगून, "योगस्थ होऊन कर्में कर" (गी. २.४८) असा उपदेश केला आहे; व तेथेंच "योग म्हणजे सिद्धि अगर असिद्धि यांचे ठायीं समत्वबुद्धि" असा 'योग' शब्दाचा अर्थ प्रथम स्पष्ट दिला आहे. नंतर "फलाशेनें कर्में करण्यापेक्षां समत्वबुद्धिचा हा योगच श्रेष्ठ होय" (गी. २.४९). "बुद्धि सम असली म्हणजे कर्मांच्या पापपुण्यांची बाधा कर्त्यास लागत नाहीं म्हणून तूं हा 'योग' संपादन कर," असें सांगितल्यावर लागलीच "योगः कर्मसु कौशलम्" (गी. २.५०) हें योगाचें लक्षण पुनः दिलेलें आहे. यावरून कर्मांचें पाप न लागतां कर्में करण्याची समत्वबुद्धिरूप जी विशेष युक्ति प्रथम सांगितली तिचेंच नांव 'कौशल' असून, या कौशल्यानें म्हणजे युक्तिनें कर्म करणें यासच गीतेंत 'योग' म्हटलें आहे, असें उघड दिसून येतें; आणि हाच अर्थ पुढें "योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन" (गी. ६.३३)—समतेचा म्हणजे समत्वबुद्धिचा जो हा योग तुम्हीं मला सांगितला—या श्लोकांत अर्जुनानें पुनः स्पष्ट केला आहे. ज्ञानी मनुष्यानें या जगांत कसें वागावें याचे श्रीशंकराचार्यांच्याहि पूर्वीपासून चालत आलेल्या वैदिक धर्माप्रमाणें दोन मार्ग आहेत. पैकीं, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास म्हणजे त्याग करणें हा एक मार्ग असून, ज्ञानप्राप्ति झाली तरी कर्में न सोडितां त्यांच्या पापपुण्याची बाधा न लागेल अशा युक्तीनें तींच आमरणान्त करीत रहाणें हा दुसरा मार्ग आहे. या दोन मार्गांस उद्देशूनच गीतेंत पुढें (गी. ५.२) संन्यास आणि कर्मयोग अशीं पूर्ण नांवें योजिलीं आहेत. संन्यास म्हणजे सोड आणि योग म्हणजे जोड; अर्थात् कर्मांच्या सोडजोडीचे हे दोन भिन्न-भिन्न मार्ग होतात "सांख्य आणि योग" (सांख्ययोगौ) अशा दुसऱ्या संक्षिप्त संज्ञाहि पुढें (गी. ५.४) या दोन मार्गांसच अनुलक्षून योजिलेल्या आहेत. बुद्धि स्थिर करण्यासाठीं पातंजल योगांतील आसनांचें वर्णन सहाव्या अध्यायांत आहे खरें; पण तें कोणासाठीं? तपस्व्याकरितां नव्हे, तर कर्मयोगी म्हणजे युक्तीनें कर्में करणाऱ्या मनुष्यास 'समता' ही युक्ति सिद्ध करून घेण्याकरितां सांगितलें आहे. एरवीं "तपस्विभ्योऽधिको योगी" हें वाक्यच लागत नाही. तसेंच "तस्माद्योगी भवार्जुन" (६.४६) म्हणून जो या अध्यायाचे शेवटीं अर्जुनास उपदेश आहे त्याचा अर्थहि "तूं पातंजल योगाचा अभ्यास करणारा हो" असा नसून, "योगस्थः कुरु कर्माणि" (२.४८), अगर त्यापुढें "तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्" (गी. २.५०) किंवा चवथ्या अध्यायाचे अखेर "योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत" (४.४२) यांशीं समानार्थक म्हणजे "युक्तीनें कर्में करणारा योगी म्हणजे कर्मयोगी हो" असाच घेणें भाग

आहे. कारण, "पातंजल योगाचा आश्रय करून तूं युद्धाला उभा रहा" हें म्हणणेंच संभवनीय व शक्य नाही. "कर्मयोगेण योगिनाम्" (गी. ३. ३) म्हणजे योगी पुरुष कर्मे करणारे असतात असें यापूर्वीच स्पष्ट म्हटलें असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या विवेचनांतहि या धर्मातील लोक आपलीं कर्में न सोंडितां तींच युक्तीनें करून (सुप्रयुक्तेन कर्मणा) परमेश्वराची प्राप्ति करून घेतात असें म्हटलें आहे (मभा, शां. ३४८. ५६). यावरून योगी आणि कर्मयोगी हे शब्द गीतेंत समानार्थक असून त्यांचा अर्थ 'युक्तीनें कर्में करणारा' असा आहे हें उघड होतें. तथापि 'कर्मयोग' हा लांबलचक शब्द वापरण्याऐवजीं 'योग' हा संक्षिप्त शब्दच गीतेंत व महाभारतांतहि अधिक वापरण्यांत येत असतो. "मी जो तुला हा योग सांगितला, तोच पूर्वी विवस्वानाला सांगितला होता (गी. ४. १); विवस्वानानें मनूस सांगितला, पण तो योग पुढें नष्ट झाल्यामुळें आज नव्यानें तुला तोच योग सांगावा लागला;" असा 'योग' शब्दाचा भगवान् जेव्हां तीनदां उच्चार करितात तेव्हां पातंजल योग विवक्षित नसून "कर्में करण्यांची कांहीं एक प्रकारची विशिष्ट युक्ति, साधन किंवा मार्ग" असाच अर्थ घ्यावा लागतो. तसेंच गीतेंतील कृष्णार्जुनांच्या संवादास संजय जेव्हां 'योग' असें म्हणतो (गी. १८, ७५) तेव्हांहि तोच अर्थ अभिप्रेत आहे. श्रीशंकराचार्य हे स्वतः संन्यासमार्गी होते तरी आपल्या गीताभाष्याच्या आरंभींच वैदिक धर्माचे निवृत्ति आणि प्रवृत्ति असे दोन भेद सांगून 'योग' शब्दाचा अर्थ भगवंतांनी दिलेल्या व्याख्येप्रमाणें कधीं 'सम्यग्दर्शनोपायकर्मानुष्ठानम्' (गी. ४. ४२). तर कधीं 'योगः युक्तिः' (गी. १०. ७) असा त्यांनीं केला आहे. त्याचप्रमाणें महाभारतांतहि "प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्"—योग म्हणजे प्रवृत्तिमार्ग आणि ज्ञान म्हणजे संन्यास किंवा निवृत्तिमार्ग (मभा. अश्व. ४३. २५.)—असे या दोन शब्दांचे अर्थ अनुगीतेंत स्पष्ट केले आहेत; व शांतिपर्वांचे अखेर नारायणीयोपाख्यानांत तर सांख्य व योग हे शब्द याच अर्थी अनेक वेळां आले असून, हे दोन मार्ग सृष्ट्यारंभींच भगवंतांनीं कसे व कां निर्माण केले याचें वर्णन केलें आहे (मभा. शां. २४० व ३४८ पहा). भगवद्गीतेंत हाच नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रतिपाद्य आहे हें पहिल्या प्रकरणांत दिलेल्या महाभारतांतील वचनावरून उघड आहे. म्हणून सांख्य म्हणजे निवृत्ति, आणि योग म्हणजे प्रवृत्ति, असे या शब्दांचे जे प्राचीन व पारीभाषिक अर्थ नारायणीय धर्मांत आहेत तेच गीतेंतहि विवक्षित आहेत असें म्हणावें लागतें; व याबद्दल कांहीं शंका असल्यास "समत्वं योग उच्यते" किंवा "योगःकर्मसु कौशलम्" या गीतेंतील व्याख्येनें आणि कर्मयोगेण योगिनाम्" इत्यादि वर दिलेल्या गीतावचनांनीं तिचें पूर्ण निरसन होऊन गीतेंत योग हा शब्द प्रवृत्तिमार्ग म्हणजे 'कर्मयोग' या अर्थीच वापरलेला आहे,

हें निर्विवाद सिद्ध होतें. वैदिकधर्मग्रंथांतच नव्हे, तर पाली व संस्कृत बौद्धधर्मग्रंथांतहि योग शब्दाचा याच अर्थीं उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, शके २०० च्या सुमारास लिहिलेल्या मिलिंदप्रश्न नामक पालीग्रंथांत 'पुब्बयोगो' (पूर्वयोग) असा शब्द आलेला असून त्याचा अर्थ 'पुब्बकम्म' (पूर्वकर्म) असा तेथें दिला आहे (मि. प्र. १.४.); आणि शालिवाहन शकाच्या आरंभीं झालेल्या अश्वघोष कवीच्या 'बुद्धचरित' नामक संस्कृत काव्याच्या पहिल्या सर्गाच्या पन्नासाव्या श्लोकांत—

आचार्यकं योगविधौ द्विजानामप्राप्तमन्यैर्जनको जगाम।

"ब्राह्मणांना योगविधि शिकविण्याचे कामीं जनकराजा आचार्य (उपदेष्टा) झाला, जनकापूर्वीं असलें आचार्यत्व कोणास प्राप्त झालें नव्हतें," असें वर्णन आहे. या ठिकाणीं योगविधि म्हणजे निष्कामकर्मयोगाचा विधि असाच अर्थ करावा लागतो. कारण, जनकाच्या वर्तनाचें हेंच रहस्य होय असें गीतादि ग्रंथ कंठरवानें सांगत असून, अश्वघोषानें आपल्या बुद्धचरितांत (९. १९. व २०) "गृहस्थाश्रमांत राहूनहि मोक्ष कसा संपादन करिता येतो" हें दाखविण्यासाठीं जनकाचाच दाखला दिलेला आहे. जनकानें घालून दिलेल्या मार्गाला 'योग' हें नांव होतें, एवढें याप्रमाणें बौद्धग्रंथावरूनहि सिद्ध झाल्यावर गीतेंतल्या 'योग' शब्दाचाहि हाच अर्थ घ्यावा लागतो; कारण जनकाचाच मार्ग गीतेंत प्रतिपाद्य आहे. असें गीताच सांगत आहे (गी. ३. २०). सांख्य व योग या दोन मार्गाबद्दल ज्यास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. 'योग' शब्दाचा उपयोग गीतेंत कोणत्या अर्थीं केलेला आहे एवढाच प्रस्तुतचा प्रश्न आहे.

योग म्हणजे कर्मयोग आणि योगी म्हणजे कर्मयोगी, असा गीतेंतल्या शब्दांच्या मुख्य अर्थाचा याप्रमाणें एकदां निर्णय लागल्यावर भगवद्गीतेंत प्रतिपाद्य विषय कोणता हें निराळें सांगावयास नको. भगवान् स्वतः आपल्या उपदेशास 'योग' हें नांव देतात (गी. ४. १—३), इतकेंच नव्हे, तर सहाव्या अध्यायांत अर्जुन (गी. ६. ३३) आणि गीतेच्या अखेरच्या उपसंहारांत (गी. १८. ७५) संजयहि गीतेंतील उपदेशास 'योग' हेंच नांव देतात, हें वर सांगितलें आहे. तसेंच प्रत्येक गीताध्यायाच्या अखेर अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांतहि 'योगशास्त्र' हाच गीतेंतील प्रतिपाद्य विषय होय, असें स्वच्छ म्हटलें आहे. पण या संकल्पांतील शब्दाच्या अर्थाकडे प्रस्तुतच्या टीकाकारांपैकीं कोणींच लक्ष दिलेलें दिसत नाहीं. "श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु" हीं आरंभींचीं दोन पदें झाल्यावर पुढें या संकल्पांत "ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" असे दोन शब्द येत असतात. पैकीं पहिल्या दोन पदांचा अर्थ "भगवंतांनीं गाइलेल्या उपनिषदांत" असा असून, पुढील दोन शब्दांनीं "ब्रह्म-

विद्येपैकीं योगशास्त्र म्हणजे कर्मयोगशास्त्र" हा त्यांतील विषय होय, असा आतां उघड अर्थ होतो. ब्रह्मविद्या म्हणजे ब्रह्मज्ञान; तें प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास पुढें दोन निष्ठा किंवा मार्ग (गी. ३.३) खुले असतात. एक सांख्य अथवा संन्यास-मार्ग—म्हणजे ज्ञानोत्तर जगांतील सर्व कर्में करण्याचें सोडून विरक्तासारखें रहाणें, आणि दुसरा योग किंवा कर्ममार्ग—म्हणजे कर्में न सोडितां तींच अशा युक्तीनें नेहमीं करणें कीं त्यांची मोक्षप्राप्तीस कधींच अडचण पडूं नये. या दोन मार्गांपैकीं पहिल्यास 'ज्ञाननिष्ठा' असेंहि दुसरें नांव असून त्याचें विवेचन उपनिषदांत अनेक ऋषींनीं व इतर ग्रंथकारांनींहि केलेलें आहे. परंतु ब्रह्मविद्यान्तर्गत कर्मयोगाचें किंवा योगशास्त्राचें तात्त्विक उपपादन भगवद्गीतेखेरीज दुसरें कोठेंहि नाहीं. म्हणून ज्यांनीं हा संकल्प प्रथम रचिला,—आणि तो गीतेच्या सर्व प्रतींत आढळून येत असल्या-मुळें गीतेवर कोणतीच टीका होण्यापूर्वी रचिलेला असला पाहिजे असें अनुमान होतें हें मागें सांगितलेंच आहे,—त्यांनीं गीताशास्त्रांतील विषयाची अपूर्वता काय हें दाखविण्यासाठींच "ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" हीं पदें त्या सकल्पांत साधार व सहेतुक घातलेलीं आहेत, फुकट अगर मनचींच नव्हेत, हें आतां व्यक्त होतें; व गीतेवर सांप्रदायिक टीका होण्यापूर्वी गीतेचें तात्पर्य काय समजत असत याचाहि त्यानें सहज निकाल होतो. सुदैव आमचें, कीं कर्मयोगाचें प्रतिपादन करण्याचें हें काम या योगमार्गाचे प्रवर्तक आणि सर्व योगांचे साक्षात् ईश्वर (योगेश्वर=योग+ईश्वर) जे श्रीकृष्ण भगवान् त्यांनी स्वतः पत्करून अर्जुनास त्यांतील रहस्याचा सर्व लोकांच्या हितासाठीं बोध केला.'योग' आणि 'योगशास्त्र' या गीतेंतील शब्दांपेक्षां 'कर्मयोग' व कर्मयोगशास्त्र' हे शब्द जरा लांबट आहेत खरे; पण गीतेंतील प्रति-पाद्य विषयाबद्दल पुनः कोणताहि संदेह राहूं नये म्हणून 'कर्मयोगशास्त्र' हें लांबट नांवच आम्हीं या ग्रंथास व प्रकरणास दिलें आहे.

एकच कर्म करण्याचे जे अनेक योग, साधनें, किंवा मार्ग असतात त्यांपैकीं पराकाष्ठेचा चांगला व शुद्ध मार्ग कोणता, तो नेहमीं आचरितां येईल कीं नाहीं, नस-ल्यास त्याला अपवाद कोणते व ते कां उत्पन्न होतात,जो मार्ग आपण चांगला सम-जतों तो चांगला कां, किंवा ज्यास वाईट म्हणतों तो वाईट कां, आणि हा चांगले-वाईटपणा कोणीं व कोणत्या धोरणानें ठरवावा, किंवा त्यांतील बीज काय, इत्यादि गोष्टी ज्या शास्त्राचे आधारें निश्चित करितां येतात त्यास '**कर्मयोगशास्त्र**' किंवा गीतेंतल्या संक्षिप्त रूपाप्रमाणें '**योगशास्त्र**' असें म्हणतात. चांगला आणि वाईट हे शब्द सामान्य आहेत; व त्याच अर्थी कधीं शुभ आणि अशुभ, कधीं हितकर व अहितकर, कधीं श्रेयस्कर आणि अश्रेयस्कर, तर कधीं पाप व पुण्य, अगर धर्म्य आणि अधर्म्य, या शब्दांचा उपयोग करीत असतात. कार्य व

अकार्य, कर्तव्य व अकर्तव्य, आणि न्याय्य व अन्याय्य, या जोडं शब्दांचा अर्थहि तोच आहे. तथापि हे शब्द वापरणाऱ्यांचीं सृष्टिरचनेबद्दलचीं मतें निरनिराळीं असल्यामुळें 'कर्मयोग' शास्त्राच्या निरूपणाचे पंथहि निरनिराळे झाले आहेत. कोणतेंहि शास्त्र घ्या, त्यांतील विषयांची चर्चा सामान्यत: तीन प्रकारें करितां येत्ये. (१) जडसृष्टींतील पदार्थ आपल्या इंद्रियांना ज्याप्रमाणें गोचर होतात त्याप्रमाणेंच ते आहेत, त्यापलीकडे कांहीं नाहीं, अशा दृष्टीनें त्यांबद्दल विचार करणें ही यांपैकीं पहिली पद्धत होय; व यास **आधिभौतिक** विवेचन असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, सूर्य ही देवता न मानितां केवळ पांचभौतिक जड पदार्थांचाच एक गोळा आहे असें मानून उष्णता, प्रकाश, वजन, अंतर, आकर्षण वगैरे त्याच्या गुणधर्मांचेंच जेव्हां परीक्षण करितात तेव्हां तें सूर्याचें आधिभौतिक विवेचन होतें. दुसरें उदाहरण झाडाचें घ्या. झाडाला पालवी फुटणें, वगैरे क्रिया कोणत्या अंतर्गत शक्तीनें होत असतात याचा विचार न करितां, जमीनींत बीं लाविलें म्हणजे अंकुर फुटतो व पुढें त्याचीच वाढ होऊन शाखा, पानें फुलें, फळें वगैरे त्याचे दृश्य विकार होतात, इत्यादि प्रकारें त्याचा केवळ बाह्यदृष्ट्याच विचार केला म्हणजे तें झाडाचें आधिभौतिक विवेचन झालें. रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, वगैरे आधुनिक शास्त्रांतील विवेचन याच प्रकारचें असतें. किंबहुना अशा प्रकारें एखाद्या वस्तूच्या दृश्य गुणांचा विचार झाला म्हणजे आपलें काम झालें, यापेक्षां सृष्टींतील पदार्थांचा जास्त विचार करणें निष्फल आहे, असेंहि आधिभौतिक पंडित मानीत असतात. (२) ही दृष्टि सोडून जडसृष्टींतील पदार्थांच्या मूळाशीं काय आहे, या पदार्थांचे व्यवहार केवळ त्यांच्या गुणधर्मांनेंच होतात किंवा त्यांच्या पाठीमागें दुसरें कांहीं तरी तत्त्व आहे, अशा दृष्टीनें विचार करूं लागलें म्हणजे आधिभौतिक विवेचनाच्या पलीकडे जाणें भाग पडतें. उदाहरणार्थ, पांचभौतिक सूर्याच्या जड किंवा अचेतन गोळ्यांत तदधिष्ठात्री सूर्य नांवाची एक देवता असून तीच जड सूर्याचे व्यवहार चालवित्ये असें जेव्हां आपण मानितों, तेव्हां त्यास **आधिदैविक** विवेचन म्हणतात. या मताप्रमाणें झाडांत, पाण्यांत, हवेंत वगैरे सर्वत्र त्या त्या जड पदार्थांहून भिन्न अशा अनेक देवता असून त्या सदर जड पदार्थांचे व्यवहार चालवितात असें समजण्यांत येतें. (३) पण जडसृष्टींतील हजारों जड पदार्थांत याप्रमाणें हजारों स्वतंत्र देवता न मानितां बाह्य सृष्टीचे सर्व व्यवहार चालविणारी व मनुष्याचे शरिरांत आत्मस्वरूपानें राहून त्याला सकल सृष्टीचें ज्ञान करून देणारी अशी एकच इंद्रियातीत चिच्छक्ति या जगां असून त्या शक्तीनेंच हें जग चाललें आहे असें जेव्हां मानितात, तेव्हां त्यास **आध्यात्मिक** विवेचन हें नांव देतात. उदाहरणार्थ, सूर्यचंद्रादिकांचे व्यवहार, किंबहुना झाडाचें पान हलणें देखील, या अचिंत्य शक्तीच्याच प्रेरणेनें

होत असतें, सूर्यांत किंवा अन्य ठिकाणीं निरनिराळ्या व स्वतंत्र देवता नाहींत असें अध्यात्मवाद्याचें मत आहे. कोणत्याहि विषयाचें विवेचन करण्याचे हे तीन मार्ग प्राचीन कालापासून चालत आले असून उपनिषद्ग्रंथांतूनहि त्यांचा उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, ज्ञानेंद्रियें आणि प्राण यांपैकीं श्रेष्ठ कोण याचा विचार चालू असतां एकदां सदर इंद्रियांच्या अग्न्यादि देवता व एकदां त्यांचीं सूक्ष्म स्वरूपें (अध्यात्म) घेऊन बृहदारण्यकादि उपनिषदांतून यांच्या बलाबलतेचा विचार केला आहे (बृ. १.५.२१ व २२; छां. १.२. व ३; कौषी. २.८); आणि गीतेच्या सातव्या अध्यायाच्या अखेरीस आणि आठव्याच्या आरंभीं ईश्वरस्वरूपाचा जो विचार सांगितला आहे तोहि याच दृष्टीनें केलेला आहे. यांपैकीं "अध्यात्मविद्या विद्यानाम्" (गी. १०,३२) या वाक्याप्रमाणें अध्यात्मिक विवरणासच आमचे शास्त्रकार इतरांपेक्षा अधिक महत्त्व देतात. पण अर्वाचीन कालीं वरील तीन शब्दांचे अर्थ थोडेसे बदलून प्रसिद्ध अधिभौतिक फ्रेंच पंडित कॉट* यानें आधिभौतिक प्रतिपादनासच सर्वत्र अधिक महत्त्व दिलें आहे. त्याचें असें म्हणणें आहे कीं, सृष्टिच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे हें हुडकीत बसण्यांत कांहीं हंशील नाहीं; व हें तत्त्व अगम्य म्हणजे कधींहि न कळण्यासारखें असल्यामुळें त्याच्या पायावर एखाद्या शास्त्राची इमारत उभारणेंहि योग्य अगर शक्य नाही. रानटी मनुष्यानें झाडें, ढग, ज्वालामुखी वगैरे हालते चालते पदार्थ जेव्हां प्रथम पाहिले तेव्हां या सर्व देवता आहेत असें धर्मभोळेपणानें तो समजूं लागला. कॉट याच्या मतें हा आधिदैविक विचार झाला. पण मनुष्यास पुढें लवकरच ही कल्पना सोडून देऊन या सर्व पदार्थांत कांहीं तरी एक आत्मतत्त्व भरलें असावें असें वाटूं लागलें. मानवी ज्ञानाच्या प्रगतीची कॉट याच्या मतें ही दुसरी पायरी होय; आणि या पायरीस तो अध्यात्मिक असें नांव देतो. पण सृष्टीचा या मानानें विचार करूनहि प्रत्यक्ष उपयोगी शास्त्रीय ज्ञानाची जेव्हां कांहीं वाढ होईना तेव्हां अखेरीस सृष्टींतील पदार्थांच्या दृश्य गुणधर्मांचाच मनुष्य जास्त

---

* आगस्ट कॉट (Auguste Comte) हा फ्रान्स देशांत गेल्या शतकांत एक मोठा पंडित होऊन गेला. यानें समाजशास्त्रावर एक मोठा ग्रंथ लिहून समाजरचनेचें शास्त्रीयरीत्या विवेचन कसें करावें हें प्रथम दाखविलें. कोणतेंहि शास्त्र घ्या; त्यांतील विवेचन प्रथम theological असून नंतर metaphysical पद्धतीनें होतें, आणि अखेर त्यास positive स्वरूप मिळतें असें अनेक शास्त्रांचें पर्यालोचन करून यानें ठरविलें आहे. या तीन पद्धतींसच अनुक्रमें आधिदैविक, आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक हीं प्राचीन नांवें आम्हीं या ग्रंथांत दिलीं आहेत. कॉट यानें या पद्धती नव्या काढिल्या नाहींत, त्या जुन्याच आहेत. पण त्यांचा ऐतिहासिक क्रम त्यानें नवा बांधिला असून त्या सर्वांत positive (आधिभौतिक) पद्धत श्रेष्ठ एवढाच त्याचा नवा शोध आहे. याच्या प्रमुख ग्रंथांचीं भाषांतरें इंग्रजींत झालेलीं आहेत.

ज्यास्त शोध करूं लागला; व त्यामुळें मनुष्यास आतां आगगाडी, तारायंत्र यांसारख्या युक्त्या सुचून बाह्य सृष्टीवर त्याचा अधिक अंमल चालूं लागला आहे. कोँट यास आधिभौतिक मार्ग असें नांव देतो; आणि कोणत्याहि शास्त्राचें किंवा गोष्टीचें विवेचन करितांना हाच मार्ग इतरांपेक्षां अधिक फायदेशीर व श्रेष्ठ होय असें त्यानें ठरविलें आहे. कोँट याच्या मतें समाजशास्त्राचा किंवा कर्मयोगशास्त्राचा तात्त्विक विचार करण्यास हीच दृष्टि स्वीकारिली पाहिजे; आणि ती स्वीकारून इतिहासावलोकनपूर्वक सर्व व्यवहारशास्त्राचा या पंडितानें असा मथितार्थ काढिला आहे कीं, प्रत्येक मनुष्यानें सर्व मानव जातीवर प्रेम ठेवून सदैव सर्व लोकांच्या कल्याणासाठीं झटणें हाच त्याचा या जगांतील परम धर्म होय मिल्ल, स्पेन्सर वगैरे इंग्रज पंडित यांचे मताचे पुरस्कर्ते आहेत म्हटलें तरी चालेल उलट पक्षीं कान्ट, हेगेल, शोपेनहौएर वगैरे जर्मन तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं ही आधिभौतिक पद्धत नीतिशास्त्राच्या विवेचनाला अपुरी ठरवून आमच्या वेदान्त्यांप्रमाणें अध्यात्मदृष्ट्याच नीतीचें समर्थन करण्याचा मार्ग अलीकडे युरोपांत पुनः स्थापित केला आहे. त्याबद्दल ज्यास्त माहिती पुढें सांगण्यांत येईल

एकच अर्थ विवक्षित असतां 'चांगलें व वाईट' याच अर्थीं 'कार्य व अकार्य,' 'धर्म्य व अधर्म्य,' इत्यादि निरनिराळे पर्यायशब्द उपयोगांत कां आले, याचें कारण विषयप्रतिपादनाचे प्रत्येकाचे मार्ग किंवा दृष्टि भिन्नभिन्न असतात हें होय. भीष्मद्रोणादिकांचा ज्यांत वध करावा लागणार तें युद्ध मीं करणें श्रेयस्कर आहे किंवा नाहीं, असा अर्जुनाचा प्रश्न होता (गी. २.७); आणि एखाद्या आधिभौतिक पंडितावर जर या प्रश्नाचें उत्तर देण्याचा प्रसंग आला असता, तर भारती युद्धापासून अर्जुनाचें स्वतःचें दृश्य नफानुकसान किती व एकंदर समाजावर त्याचे काय परिणाम घडतील याचा सारसारविचार करून युद्ध करणें 'न्याय्य' किंवा 'अन्याय्य' याचा त्यानें निकाल दिला असता; कारण, कोणत्याहि कर्मांचे जगावर जे आधिभौतिक म्हणजे प्रत्यक्ष बाह्य परिणाम घडणार त्यांखेरीज सदर कर्मांच्या बरेवाईटपणाचा निर्णय करण्यास दुसरें साधन अगर कसोटीच या आधिभौतिक पंडितांस संमत नसत्ये. परंतु असल्या उत्तरानें अर्जुनाचें समाधान होणें शक्य नव्हतें. त्याची दृष्टि याहून व्यापक होती. केवळ या जगांतच नव्हे, तर पारलौकिकदृष्ट्या आपल्या आत्म्यासहि परिणामीं हें युद्ध श्रेयस्कर होईल कीं नाहीं याचा निकाल त्यास पाहिजे होता. युद्धांत भीष्मद्रोणादि मेल्यानें आपणास राज्यप्राप्ति होऊन ऐहिक सुख मिळेल का नाहीं, किंवा लोकांना आपला अंमल दुर्योधनाचे राज्यापेक्षां अधिक सुखकारक होईल का नाहीं, याबद्दल त्याला शंका नव्हती. अर्थात् मी करितों तें 'धर्म्य' का 'अधर्म्य' 'पुण्य' का 'पाप' हें त्यास पहावयाचें होतें; व गीतेंतील विवेचनहि त्याच दृष्टीनें

केलेलें आहे. गीतेंतच नव्हे, तर महाभारतांत इतर ठिकाणीं कर्माकर्मांचें जें विवेचन आहे तेंहि याच म्हणजे पारलौकिक व अध्यात्म दृष्टीनें केलेलें असून त्यांत कोणत्याहि कर्माचा चांगलेवाईटपणा दाखविण्यास 'धर्म' आणि 'अधर्म' या दोन शब्दांचाच प्रायः सर्वत्र उपयोग केलेला आहे. पण 'धर्म' आणि त्याचा प्रतियोगी म्हणजे उलट 'अधर्म' हे दोन्ही शब्द त्यांच्या व्यापक अर्थानें कधीं कधीं भ्रम उत्पन्न करणारे असल्यामुळें, कर्मयोगशास्त्रांत त्यांचा मुख्यत्वेंकरून कोणत्या अर्थानें उपयोग करितात याबद्दल येथें थोडी अधिक मीमांसा करणें जरूर आहे.

'धर्म' या शब्दाचा नित्यव्यवहारांत कित्येकदां निव्वळ "पारलौकिक सुखाचा मार्ग" या अर्थीच उपयोग करण्यांत येत असतो. "तुझा धर्म कोणता?" असा जेव्हां आपण एखाद्यास प्रश्न करितों, तेव्हां केवळ पारलौकिक कल्याणार्थ तूं कोणत्या मार्गानें जातोस—वैदिक, बौद्ध, जैन, ख्रिस्ती, महमदी का पारसी—असें त्यांस विचारण्याचा आपला हेतु असतो; आणि त्याचप्रमाणें त्याचें उत्तरहि तो देत असतो. तसेंच स्वर्गप्राप्तीस साधनीभूत यज्ञयागादि वैदिक विषयांची मीमांसा चालली असतां "अथातो धर्मजिज्ञासा" वगैरे सूत्रांतूनहि 'धर्म' शब्दाचा हाच अर्थ विवक्षित आहे. परंतु 'धर्म' शब्दाचा एवढाच संकुचित अर्थ नसून याशिवाय राजधर्म, प्रजाधर्म, देशधर्म, ज्ञातिधर्म, कुलधर्म, मित्रधर्म, वगैरे ऐहिक नीतिबंधनांसहि 'धर्म' हा शब्द लाविण्यांत येत असतो. धर्म शब्दाचे हे दोन अर्थ पृथक् करून दाखवावयाचे असल्यास पारलौकिक धर्मास 'मोक्षधर्म' किंवा नुस्तें 'मोक्ष' असें विशिष्ट नांव देऊन व्यावहारिक धर्मास किंवा नुस्त्या नीतीस 'धर्म' हा एकेरी शब्दच लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, चतुर्विध पुरुषार्थांची गणना करितांना 'धर्मअर्थकाममोक्ष' असें आपण म्हणत असतों. यांतील पहिला शब्द 'धर्म' यांतच जर मोक्षाचा समावेश झाला तर 'मोक्ष' म्हणून शेवटीं निराळा पुरुषार्थ सांगण्याची जरूर नाहीं. अर्थात् 'धर्म' पदानें या ठिकाणीं जगांतील किंवा संसारांतील शेंकडों नीतिधर्मच शास्त्रकारांस अभिप्रेत आहेत असें म्हटलें पाहिजे. यांसच आपण कर्तव्यकर्म, नीति, नीतिधर्म किंवा सदाचरण असें हल्लीं म्हणतों. पण प्राचीन संस्कृत ग्रंथांतून नीति किंवा नीतिशास्त्र हे शब्द विशेषेंकरून राजनीतीसच उद्देशून योजीत असल्यामुळें कर्तव्यकर्म किंवा सद्वर्तन याच्या सामान्य विवेचनास 'नीतिप्रवचन' न म्हणतां 'धर्मप्रवचन' हें नांव पूर्वी देत असत. परंतु नीति व धर्म या दोन शब्दांमधील हा पारिभाषिक भेद सर्व संस्कृत ग्रंथांतून स्वीकारिला आहे असें नाहीं. म्हणून आम्हींहि नीति, कर्तव्य व नुस्ता धर्म हे शब्द या ग्रंथांत एकाच अर्थी योजिले आहेत; व मोक्षाचा विचार जेथें कर्तव्य आहे त्या प्रकरणांत 'अध्यात्म' व 'भक्तिमार्ग' अशीं स्वतंत्र नांवें दिलीं आहेत. महाभारतांत 'धर्म' हा शब्द अनेक ठिकाणीं आलेला असून "एखाद्यास ए-

खादी गोष्ट करणें धर्मानें प्राप्त आहे" असें जेव्हां विधान करण्यांत येतें तेव्हां धर्म या शब्दानें कर्तव्यशास्त्र किंवा तत्कालीन समाजव्यवस्थाशास्त्र हाच अर्थ विवक्षित असतो; आणि पारलौकिक कल्याणाचे मार्ग सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग आला, तेव्हां म्हणजे शांतिपर्वाचे उत्तरार्धात 'मोक्षधर्म' हा विशिष्ट शब्द योजिला आहे. तसेंच मन्वादि स्मृतिग्रंथांतून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र यांचीं विशिष्ट म्हणजे चातुर्वर्ण्याचीं कर्मे सांगतांना 'धर्म' या शब्दाचाच अनेक वेळां व अनेक ठिकाणीं उपयोग केला असून, भगवद्गीतेंतहि "स्वधर्मपि चावेक्ष्य" (गी. २.३१) म्हणजे स्वधर्म काय हें पाहून अर्जुनास लढण्यास जेव्हां भगवान् सांगत आहेत तेव्हां, आणि पुढें "स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः" (गी. ३.३५) या ठिकाणींहि, 'धर्म' शब्द "इहलौकिक चातुर्वर्ण्याचे धर्म" या अर्थानेंच योजिलेला आहे. समाजाचे सर्व व्यवहार सुरळीत चालावे व कोणा एका विशिष्ट व्यक्तीवर किंवा मंडळीवरच सर्व भार न पडतां समाजाचें सर्व बाजूंनीं संरक्षण आणि पोषण व्हावें यासाठीं श्रमविभागरूप चातुर्वर्ण्यसंस्था पूर्वीच्या ऋषींनीं घालून दिली होती. पुढें यांतील पुरुष केवळ जातिमात्रोपजीवी म्हणजे खरीं स्वकर्मे विसरून नुस्ते नामधारी ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य किंवा शूद्र झाले, ही गोष्ट सध्यां आपण बाजूला ठेवूं. मूळांत ही व्यवस्था समाजधारणार्थ निघालेली असून चातुर्वर्ण्यापैकीं जर एखाद्या वर्णानें आपले धर्म म्हणजे कर्तव्य सोडून दिलें, किंवा एखादा वर्ण अजीबात नष्ट झाला आणि त्याची जागा दुसऱ्या लोकांनीं भरून काढिली नाहीं, तर एकंदर समाज त्या मानानें पंगु होऊन पुढें हळूहळू नाशहि पावतो किंवा निदान निकृष्टावस्थेस तरी येऊन पोंचतो हें उघड आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेखेरीज भरभराटीस आलेले पुष्कळ समाज पाश्चिमात्य खंडांत आहेत. पण चातुर्वर्ण्यसंस्था नसलीं तरी चारी वर्णांचे सर्व धर्म, ज्ञातिरूपानें नाहीं तर गुणविभागरूप अन्य व्यवस्थेनें, त्या देशांतल्या समजांत जागृत असतात हें आपण विसरतां कामा नये. सारांश, 'धर्म' या शब्दाचा जेव्हां आपण व्यावहारिकदृष्ट्या उपयोग करितों तेव्हां सर्व समाजाचें धारण व पोषण कशानें होतें हें आपण पहात असतों. 'असुखोदर्क' म्हणजे ज्यापासून परिणामीं दुःख होतें तो धर्म सोडून द्यावा असें मनूनें म्हटलें आहे (मनु. ४.१७६); आणि शांतिपर्वांत सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९.१२ पहा) धर्माधर्माचें विवेचन चालू असतां भीष्म, व तत्पूर्वी कर्णपर्वांत श्रीकृष्ण असें सांगतात कीं—

धारणाद्धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः ।
यत्स्याद्धारणसंयुक्तं स धर्म इति निश्चयः ॥

"**धर्म** हा शब्द धृ—धारण करणें या धातूपासून निघाला असून धर्मानेंच सर्व प्रजा बद्ध झालेली आहे. ज्यानें (सर्व प्रजेचें) धारण होतें तोच धर्म हा निश्चय होय"

(मभा. कर्ण. ६९. ५९). म्हणून हा धर्म सुटला म्हणजे समाजाचीं बंधनें तुटलीं असें समजावें; आणि समाजाचीं बंधनें तुटलीं म्हणजे आकर्षणशक्तीखेरीज आकाशांतील सूर्यादिक ग्रहमालेची किंवा सुकाणाखेरीज समुद्रावर तारवाची जी स्थिति व्हावयाची तीच समाजाचीहि होत असत्ये. या शोचनीय अवस्थेस पोंचून समाजाचा नाश होऊं नये म्हणून अर्थ किंवा द्रव्य मिळवावयाचें असल्यास तें 'धर्मानें' म्हणजे समाजाची घडी न बिघडवितां मिळावा, आणि कामादि वासना तृप्त करणें असल्यास त्याहि 'धर्मानें'च करा, असें अनेक ठिकाणीं सांगून भारताचे अखेरीस व्यास म्हणतात कीं—

ऊर्ध्वबाहुर्विरौम्येष: न च कश्चिच्छृणोति माम् ।
धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते ॥

"अरे! बाहु उभारून मी आक्रोश करीत आहें; (परंतु) माझें कोणी ऐकत नाहीं! धर्मानेंच अर्थ आणि धर्मानेंच काम प्राप्त होतो; (तर) असला धर्म तुम्ही कां आचरीत नाहीं?" महाभारत ज्या धर्मदृष्टीनें पांचवा वेद किंवा धर्मसंहिता मानितात, त्या 'धर्मसंहिता' शब्दांत 'धर्म' या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय हें यावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा या दोन पारलौकिकार्थप्रतिपादक ग्रंथांबरोबरच धर्मग्रंथ या नात्यानें "नारायणं नमस्कृत्य" या प्रतीक शब्दांनीं महाभारताचाहि ब्रह्मयज्ञांतील नित्यपाठांत समावेश करण्याचें कारण हेंच होय.

धर्माधर्माचें वरील निरूपण ऐकून कोणी असा प्रश्न करील कीं, 'समाजधारणा' आणि दुसऱ्या प्रकरणांत सत्यानृतविवेकीं सांगितल्याप्रमाणें 'सर्वभूतहित' हीं तत्त्वें जर तुम्हांस मान्य आहेत तर तुमच्या दृष्टींत आणि आधिभौतिक दृष्टींत फरक काय? कारण, हीं दोन्ही तत्त्वें बाह्यतः प्रत्यक्ष दिसणारीं किंवा आधिभौतिकच आहेत. या प्रश्नाचा सविस्तर विचार पुढील प्रकरणांतून केला आहे. सध्यां इतकेंच सांगतों कीं, समाजधारणा हाच धर्माचा मुख्य बाह्य उपयोग होय हें तत्त्व जरी आम्हांस कबूल आहे, तरी वैदिक किंवा इतर सर्व धर्मांतील परम साध्य जें आत्मकल्याण किंवा मोक्ष त्यावरची आमची दृष्टी आम्ही कधींहि चळूं देत नाहीं, हा इतरांपेक्षां आमच्या मतांतला विशेष आहे. समाजधारणा घ्या किंवा सर्वभूतहित घ्या, हीं बाह्योपयोगी तत्त्वें जर आमच्या आत्मकल्याणाच्या मार्गांत आड येत असलीं तर तीं आम्हांस नकोत. वैद्यकशास्त्रहि शरीररक्षणद्वारा मोक्षप्राप्तीचें साधन असल्यामुळें संग्रहणीय आहे असें आमचे आयुर्वेदग्रंथ जर प्रतिपादन करितात, तर या जगांतील व्यवहार कसे करावेत या महत्त्वाच्या विषयाचा ज्या शास्त्रांत विचार करावयाचा तें कर्मयोगशास्त्र आध्यात्मिक मोक्षज्ञानाला सोडून आमचे शास्त्रकार सांगतील हें कधींच संभवनीय नाहीं. म्हणून मोक्षाला म्हणजे आमच्या आध्यात्मिक

उन्नतीला अनुकूल जें कर्म तें पुण्य, धर्म किंवा शुभकर्म, आणि त्याला प्रतिकूल जें कर्म तें पाप, अधर्म किंवा अशुभ असें आम्ही समजतों. कर्तव्य, कार्य, अकर्तव्य, अकार्य या शब्दांऐवजीं दुहेरी अर्थाचे—अतएव जरा संदिग्ध असले तरी—धर्म आणि अधर्म हेच शब्द प्रायः आम्ही उपयोगांत आणितों, यांतील मर्महि हेंच आहे. बाह्य सृष्टींतील व्यावहारिक कर्म किंवा व्यापार यांचा विचार जरी मुख्यत्वें करून प्रस्तुत असला, तरी सदर कर्मांच्या बाह्य परिणामाच्या विचाराबरोबरच हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाला अनुकूल आहेत का प्रतिकूल आहेत हा विचारहि आम्ही नेहमीं करीत असतों. मी आपलें हित सोडून लोकांचें हित कां करूं असा आधिभौतिकवाद्यास कोणी प्रश्न केला तर "हा सामान्यतः मनुष्यस्वभावच आहे" याखेरीज तो दुसरें काय समाधान सांगणार? आमच्या शास्त्रकर्त्यांची दृष्टि यापलीकडे पोंचलेली आहे; आणि त्या व्यापक आध्यात्मिक दृष्टीनेंच कर्मयोगशास्त्राचा महाभारतांत विचार केलेला असून भगवद्गीतेंत वेदान्ताचें निरूपणहि एवढ्याचसाठीं केलेलें आहे. मनुष्याचें 'अत्यंत हित' किंवा 'सद्गुणाची पराकाष्ठा' यासारखें कांहीं तरी परम साध्य कल्पून मग त्या धोरणानें कर्माकर्मविवेचन केलें पाहिजे असें प्राचीन ग्रीक पंडितांचेंहि मत असून, आत्म्याच्या हितांतच या सर्व गोष्टींचा समावेश होतो असें आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत म्हटलें आहे (१.७,८). तथापि आत्म्याच्या हिताला या बाबतींत जितकें प्राधान्य दिलें पाहिजे तितकें आरिस्टॉटलनें दिलेलें नाहीं. आमच्या शास्त्रकारांची गोष्ट तशी नाहीं. आत्म्याचें कल्याण किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था हें प्रत्येक मनुष्याचें पहिलें व परम साध्य होय, व इतर प्रकारच्या हितापेक्षां तेंच प्रधान मानून तदनुसार पुढें कर्माकर्मांचा विचार केला पाहिजे, आध्यात्मविद्येस सोडून कर्माकर्मविचार करणें युक्त नाहीं, असें त्यांनी ठरविलें आहे; आणि अर्वाचीन कालीं पाश्चिमात्य देशांतील कांहीं पंडितांनी कर्माकर्मविवेचनाची हीच पद्धत स्वीकारिली आहे असें दिसून येतें. उदाहरणार्थ, जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें प्रथम 'शुद्ध (व्यवसायात्मिक) बुद्धीची मीमांसा, हा अध्यात्मविषयक ग्रंथ लिहून मग त्याची पुरवणी म्हणून 'व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धीची मीमांसा' हा नीतिशास्त्राचा ग्रंथ लिहिला;* आणि इंग्लंडांतहि ग्रीन यानें आपल्या 'नीतिशास्त्राच्या उपोद्घातास' सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या आत्मतत्त्वापासूनच सुरुवात केली आहे. परंतु या ग्रंथांऐवजीं फक्त आधिभौतिक पंडितां-

* कान्ट हा तत्त्वज्ञानी जर्मन असून याला अर्वाचीन तत्त्वज्ञानशास्त्राचा जनक समजतात. याचे *Critique of Pure Reason* (शुद्ध बुद्धीची मीमांसा) आणि *Critique of Practical Reason* (वासनात्मक बुद्धीची मीमांसा) असे दोन प्रसिद्ध ग्रंथ आहेत. ग्रीन याच्या ग्रंथाचें नांव *Prolegomena to Ethics* असें आहे.

चेच नीतिग्रंथ आमच्याकडील इंग्रजी पाठशालांतून प्रायः पढवीत असल्यामुळें गीतेंत सांगितलेल्या कर्मयोगशास्त्राच्या मूलतत्त्वांचा आमच्यापैकीं इंग्रजी शिकलेल्या कांहीं विद्वानांसहि नीट बोध होत नाहीं अशी स्थिति झाली आहे.

'धर्म' हाच सामान्य शब्द मुख्यत्वेंकरून व्यावहारिक नीतिबंधनास किंवा समाजधारणार्थ निघालल्या व्यवस्थेस आम्ही कां लावितों हें वरील विवेचनावरून कळून येईल. महाभारत, भगवद्गीता या संस्कृत ग्रंथांतच नव्हे, तर प्राकृतांतहि व्यावहारिक कर्तव्यें किंवा नियम या अर्थी 'धर्म' शब्दाचा नेहमीं उपयोग करीत असतात. कुलधर्म आणि कुलाचार हे शब्द आपण समानार्थक समजतों. भारती युद्धांत पृथ्वीनें गिळलेलें रथाचें चाक उचलून वर घेण्याकरितां कर्ण रथाखालीं उतरल्यावर अर्जुन त्याचा वध करण्यास उद्युक्त झालेला पाहून "शत्रु निःशस्त्र असतां त्यास मारणें हा युद्धधर्म नव्हे" असें कर्णानें म्हटल्यावर श्रीकृष्णानी द्रौपदीचें वस्त्रहरण, किंवा सर्वांनीं मिळून एकटया अभिमन्यूचा केलेला वध, वगैरे मागच्या गोष्टी काढून त्या हरएक प्रसंगीं—

तेव्हां गेला होता कोठें राधासुता तुझा धर्म ।

असें कर्णास विचारलें म्हणून महाराष्ट्रकवि मोरोपंत यांनीं वर्णिलें आहे; आणि महाभारतांतहि या प्रसंगीं "क्व ते धर्मस्तदा गतः" असा 'धर्म' शब्दाचाच प्रयोग असून, शेवटीं अशा प्रकारचे अधर्म करणारास जशास तसें या न्यायानें शासन करणेंच योग्य असें दर्शविलें आहे. सारांश, संस्कृतांत काय आणि प्राकृतांत काय शिष्टांनीं हरएक बाबतींत अध्यात्मदृष्टया समाजधारणेसाठीं जे नीतिनियम घालून दिले आहेत त्यांचा 'धर्म' या शब्दानें उल्लेख करण्याचा सर्वत्र परिपाठ असल्यामुळें तोच शब्द अम्हींहि या ग्रंथांत कायम ठेविला आहे. समाजधारणेकरितां शिष्टांनीं घालून दिलेले आणि सर्वसंमत झालेले नीतीचे जे नियम, किंवा ज्यांस 'शिष्टाचार' असेंहि म्हणतात, ते या दृष्टीनें धर्माचें मूळ होत; आणि म्हणूनच महाभारतांत (अनु. १०४. १५७) आणि स्मृतिग्रंथांत "आचारप्रभवो धर्मः" अथवा "आचारः परमो धर्मः" (मनु. १. १०८), किंवा धर्माचें मूळ सांगतांना "वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।" (मनु. २. १२), अशीं वचनें आलेलीं आहेत. परंतु कर्मयोगशास्त्रांत एवढयानें निर्वाह लागत नसून, हा आचार प्रवृत्त होण्यास तरी काय कारण झालें असावें याचा पूर्ण व मार्मिक विचार करणें कसें जरूर पडतें, हें मागें दुसऱ्या प्रकरणांत सांगितलें आहे.

'धर्म' शब्दाची दुसरी जी एक व्याख्या प्राचीन ग्रंथांतून दिलेली असत्ये, तिचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. ही व्याख्या मीमांसकांची आहे. "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" असें ते म्हणत असतात (जै. सू. १. १. २). चोदना म्हणजे

प्रेरणा; अर्थात् कोणी तरी अधिकारी पुरुषानें "तूं अमूक कर" अगर "करूं नकोस", असें सांगणें किंवा आज्ञा करणें. जोंपर्यंत अशा तऱ्हेचा निर्बंध कोणी घालून देत नाहीं किंवा प्राप्त होत नाहीं, तोंपर्यंत कोणतीहि गोष्ट कोणालाहि करण्याची मुभा आहे. धर्म हा प्रथमतः निर्बंधामुळें निर्माण झाला असा यांतील अभिप्राय आहे; आणि प्रसिद्ध इंग्रज ग्रंथकार हॉब्स् याच्या मतांशी ही धर्माची व्याख्या कांहीं अंशीं जुळती आहे. रानटी अवस्थेंत प्रत्येक मनुष्य ज्या कालीं जी मनोवृत्ति प्रबल असेल त्याप्रमाणें वर्तन करीत असतो. पण पुढें हळूहळू अशा प्रकारचें स्वैर वर्तन एकंदरींत श्रेयस्कर नाहीं असें आढळून आल्यावर इंद्रियांच्या यदृच्छाप्रयुक्त व्यापारांस मर्यादा ठरवून ती पाळणें यांतच सर्वांचें कल्याण आहे अशी खात्री होत जात्ये व शिष्टाचारानें किंवा अन्य रीतीनें दृढ झालेल्या असल्या मर्यादा प्रत्येक मनुष्य कायद्यासारखा पाळूं लागतो; आणि अशा प्रकारच्या मर्यादा बऱ्याच झाल्यावर त्यांचें शास्त्र बनतें. विवाहव्यवस्था पूर्वी प्रचारांत नसून ती प्रथमतः श्वेतकेतूनें अमलांत आणिली, आणि सुरापान शुक्राचार्यांनीं निषिद्ध ठरविलें हें मागच्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या मर्यादा घालून देण्यांत श्वेतकेतु किंवा शुक्राचार्य यांचा काय हेतु होता हें न पाहतां अशा तऱ्हेच्या मर्यादा घालून देण्याचें त्यांचेकडे आलेलें कर्तृत्वच केवळ लक्षांत घेऊन "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" ही धर्म शब्दाची व्याख्या निष्पन्न झाली आहे. धर्म झाला तरी प्रथमतः त्याचें महत्त्व कोणाच्या तरी लक्षांत येऊन मग त्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. खा, पी, चैन कर हें कांहीं कोणास सांगावयास नको; कारण, हे इंद्रियांचे स्वाभाविक धर्मच आहेत. "न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने" (मनु. ५.५६)—मांस भक्षण करण्यांत, तसेंच मद्य आणि मैथुन यांतहि कांहीं दोष म्हणजे सृष्टिकर्माचे विरुद्ध गोष्ट आहे असें नाहीं,—असें जें मनूनें म्हटलें आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेंच आहे. या सर्व गोष्टी मनुष्यासच नव्हे, तर हरएक प्राण्यास रागतःच प्राप्त आहेत—"प्रवृत्तिरेषा भूतानाम्." समाजधारणेसाठीं म्हणजे सर्व लोकांच्या सुखासाठीं या रागतः प्राप्त झालेल्या स्वैराचरणास आळा घालणें हाच धर्म होय. कारण—

आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम् ।
धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः॥

"आहार, निद्रा, भय आणि मैथुन हीं मनुष्यांस आणि पशूंस सारखींच रागतः प्राप्त आहेत. धर्म (म्हणजे यांस नीतीच्या मर्यादा घालणें) हाच काय तो मनुष्य आणि पशु यांच्यामध्यें भेद होय; आणि ज्यांना हा धर्म नाहीं ते पशुच समजावयाचे!" महाभारतांत शांतिपर्वांत अशाच अर्थाचा एक श्लोक असून (शां. २९४. २९ पहा) आहारादिकांना आळा घालण्यास सांगणारा भागवतांतील श्लोक मागील प्रकरणांत

दिला आहे. त्याचप्रमाणें भगवद्गीतेंतहि—

इंद्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ।
तयोर्न वशमागच्छेत् तौ ह्यस्य परिपंथिनौ॥

"इंद्रियें आणि त्या त्या इंद्रियांनीं उपभोग्य किंवा त्याज्य पदार्थ, यांमधील प्रीति किंवा द्वेष हे अनुक्रमें कायमचे म्हणजे स्वभावसिद्ध आहेत. यांच्या ताब्यांत आपण जाऊं नये. कारण, राग व द्वेष हे दोन्ही आपले शत्रु होत."—असें जेव्हां भगवान् अर्जुनास सांगतात (गी. ३.३४), तेव्हां स्वभावतः प्राप्त झालेल्या स्वैर मनोवृत्तींस आळा घालणें असें जें धर्माचें लक्षण तेंच भगवंतांस अभिप्रेत आहे. मनुष्याचीं इंद्रियें त्याला पशूप्रमाणें वागण्यास सांगत असतात, आणि त्याची बुद्धि त्याला उलट खेंचीत असत्ये. या कलहाग्नींत देहांत संचार करणाऱ्या पशुत्वाचा यज्ञ करून जे कृतकृत्य होतात तेच खरे याज्ञिक व धन्य होत !

धर्म 'आचारप्रभव' म्हणा, 'धारणात्' धर्म म्हणा, अगर 'चोदनालक्षण' धर्म म्हणा; धर्माची म्हणजे व्यवहारिक नीतिबंधनांची कोणतीहि व्याख्या पत्करिली तरी धर्माधर्माचा संशय पडला म्हणजे त्याचा निर्णय करण्यास वरील तिन्ही लक्षणांचा फारसा उपयोग होत नाहीं. धर्माचें मूलस्वरूप काय हें पहिल्या व्याख्येनें समजतें, त्याचा बाह्य उपयोग काय हें दुसरी व्याख्या सांगत्ये, आणि धर्माची मर्यादा प्रथम कोणीं तरी घातली याचा तिसऱ्या व्याख्येवरून बोध होतो. परंतु आचाराआचारांत भेद पडतो इतकेंच नव्हे, तर एकाच कर्माचे परिणाम अनेक असल्यामुळें आणि अनेक ऋषींच्या आज्ञा म्हणजे 'चोदनाहि' भिन्नभिन्न असल्यामुळें संशयाच्या प्रसंगीं धर्मनिर्णयाचा दुसरा कोणता तरी मार्ग अवश्य पहावा लागतो. हा मार्ग कोणता, असा यक्षानें युधिष्ठिरास प्रश्न विचारिल्यावर युधिष्ठिर त्याचें असें उत्तर देतो कीं—

तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्नाः नैको ऋषिर्यस्य वचः प्रमाणम्।
धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां महाजनो येन गतः स पंथाः॥

"तर्क पहावा तर तो चंचल म्हणजे ज्याची बुद्धि जशी तीव्र असेल त्याप्रमाणें अनेक प्रकारचीं अनेक अनुमानें निष्पन्न करून देणारा; श्रुति म्ह० वेदाज्ञा पाहिल्या तर त्याहि भिन्नभिन्न; आणि स्मृतिशास्त्र पहावें तर असा एकहि ऋषि नाहीं कीं ज्याचें वचन आपण इतरांपेक्षां अधिक प्रमाण समजूं. बरें, (या व्यावहारिक) धर्माचें मूलतत्त्व पहावयास जावें तर तेंहि अंधारांत गूढ झालेलें म्हणजे सामान्य मनुष्याच्या बुद्धीस न कळण्यासारखें. यासाठीं महाजन ज्या मार्गानें गेले असतील तोच (धर्माचा) मार्ग होय" (मभा. वन. ३१२.११५). ठीक आहे ! पण महाजन म्हणजे कोण ? "मोठा किंवा पुष्कळ जनसमूह" असा त्याचा अर्थ असूं शकत नाहीं. कारण, ज्या सामान्य

लोकांच्या मनांत धर्माधर्माच्या शंकाहि कधीं उत्पन्न होत नाहींत त्यांनीं घालून दिलेल्या मार्गानें जाणें म्हणजे कठोपनिषदांत वर्णिल्याप्रमाणें ("अंधेनैव नीयमाना यथान्धाः") आंधळ्या कोशिंबिरीचा प्रकार होणार ! महाजन म्हणजे "मोठमोठे शिष्ट पुरुष" घेतले—आणि हाच अर्थ वरील श्लोकांत अभिप्रेत आहे—तर त्यांच्या वर्तनांत तरी मेळ कोठें आहे? निष्पाप रामचंद्रांनीं अग्नींतून शुद्ध होऊन निघालेल्या आपल्या पत्नीचा केवळ लोकापवादासाठीं त्याग केला; आणि सुग्रीव आपणास मिळावा म्हणून त्याच्याशीं 'तुल्यारिमित्र' म्हणजे तुझे माझे शत्रुमित्र एक अशा प्रकारचा तहनामा करून रामचंद्राचा कांही एक अपराध न करणाऱ्या वालीचा वध केला ! परशुरामानें तर बापाच्या आज्ञेवरून प्रत्यक्ष आईचा गळा कापला! पांडवांचें वर्तन पहावें तर पाचांची बायको एक ! स्वर्गांतील देवांकडे बघावें तर कोणी अहल्येचे जार, तर कोणी (ब्रह्मदेव) मृगरूपानें आपल्याच कन्येचा अभिलाष केल्यामुळें रुद्राच्या बाणानें विद्धशरीर होऊन आकाशांत पडलेले आहेत (ऐ.ब्रा.३. ३३). याच गोष्टी मनांत येऊन उत्तररामचरित्र नाटकांत लवाचे तोंडून 'वृद्धास्ते न विचारणीयचरिताः'—या वृद्धांच्या कृत्यांचा फारसा विचार करूं नये—असे भवभूतीनें उद्गार काढिले आहेत. इंग्रजींत सैतानाचा इतिहास लिहिणाऱ्या एका ग्रंथकारानें असें म्हटलें आहे कीं, सैतानाचे साथीदार आणि देवदूत यांच्यामधील तंट्यांची हकीकत पाहिली तर पुष्कळदां देवांनींच दैत्यांस कपटानें फसाविलें आहे असें आढळून येतें; आणि त्याचप्रमाणें कौषीतकीब्राह्मणोपनिषदांत (कौषी.३.१ व ऐ. ब्रा. ७. २८ पहा) इंद्र प्रतर्दनास असें सांगतो कीं, "मीं वृत्रास (तो ब्राह्मण असतांहि) ठार केला. अरुन्मुख संन्याश्यांचे (तुकडेतुकडे करून) सालावृकांस म्हणजे लांडग्यांस (खावयास) दिले, आणि आपले अनेक करारनामे मोडून प्रल्हादाचे आप्त व गोत्रज याचा आणि पौलोम व कालखंज नामक दैत्यांचा वध केला तरी (त्यामुळें) माझा एक केंस देखील वांकडा झाला नाहीं,—"तस्य मे तत्र न लोम च मा मीयते!" "तुम्हांला या थोर पुरुषांच्या वाईट कर्माकडे लक्ष देण्याचें कारण नाहीं; तैत्तिरीयोपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें (तैत्ति. १.११.२) त्यांचीं जीं कर्में चांगलीं असतील तेवढ्यांचेंच अनुकरण करा, बाकीचीं सोडून द्या; उदाहरणार्थ, परशुरामाप्रमाणेंच बापाची आज्ञा पाळा, पण आईला मारूं नका." असें कोणी म्हणेल तर चांगलेंवाईट कर्म समजण्याचें साधन काय असा जो पहिला प्रश्न तोच पुनः उत्पन्न होतो. म्हणून वरच्याप्रमाणें आपल्या कृत्यांचें वर्णन केल्यावर इंद्र प्रतर्दनास पुढें असें सांगतो कीं, "जो पूर्ण आत्मज्ञानी झाला त्याला मातृवध, पितृवध, भ्रूणहत्या किंवा स्तेय इत्यादि कोणत्याच कर्माचा दोष लागत नाहीं, हें लक्षांत आणून "आत्मा म्हणजे काय" हें तूं प्रथम समजून घे; म्हणजे तुझ्या सर्व संशयांची

निवृत्ति होईल." नंतर प्रतर्दनास इंद्रानें आत्मविद्येचा उपदेश केला आहे. सारांश, "महाजनो येन गतः स पन्थाः" ही युक्ति सामान्य जनांसाठीं जरी सोपी असली तरी त्यानें सर्व निर्वाह न लागतां अखेरीस महाजनांच्या वर्तनाचें खरें तत्त्व कितीहि गूढ असलें तरी आत्मज्ञानांत शिरून विचारी पुरुषांस तेंच शोधून काढणें भाग पडतें. "न देवचरितं चरेत्" देवांच्या केवळ बाह्य चरित्राप्रमाणेंच वर्तन करूं नये—असा जो उपदेश करितात त्याचें कारणहि हेंच होय. कर्माकर्मनिर्णयार्थ याखेरीज दुसरीहि एक सोपी युक्ति कित्येकांनीं काढिली आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, कोणताहि सद्गुण झाला तरी त्याचा अतिरेक न होऊं देण्यास आपण नेहमीं जपलें पाहिजे; कारण, अशा अतिरेकानें सद्गुणाचाच अखेर दुर्गुण बनतो. दान करणें हा सद्गुण खरा, पण "अतिदानाद्बलिर्बद्धः"—तो अति झाल्यामुळें बळी फसला गेला. प्रसिद्ध ग्रीक पंडित आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत कर्माकर्मनिर्णयाची हीच युक्ती सांगून प्रत्येक सद्गुण 'अति' झाल्यानें त्याची 'माती' कशी होत्ये हें स्पष्ट करून दाखविलें आहे. कालिदासानेंहि केवल शौर्य म्हणजे वाघासारख्या श्वापदाचें क्रूर काम, आणि केवल नीति म्हणजे भित्रेपणा होय असें ठरवून, अतिथिराजा तरवार आणि राजनीति या दोहोंच्या योग्य मिश्रणानें आपलें राज्य चालवीत होता असें रघुवंशांत वर्णन केलें आहे (रघु. १७.४७). फार बोलेल तर वाचाळ आणि कमी बोलला तर घुम्या, पुष्कळ खर्च केला तर उधळ्या आणि न केला तर कंजुष, पुढें गेला तर हूड आणि मागें पडला तर ढिला, अतिशय आग्रह धरील तर हट्टी आणि न धरील तर चंचल, नेहमीं गोंडा घोळील तर हलकट आणि ताठा धरील तर गर्विष्ठ, अशा रीतीनें भर्तहरी—आदिकांनींहि कांहीं गुणदोषांचें वर्णन केलें आहे. पण असल्या ढोबळ कसोटीनें शेवटपर्यंत निभाव लागत नाहीं. कारण, 'अति' म्हणजे काय किंवा 'नेमस्त' कशाला म्हणावें हें तरी कोणीं व कसें ठरवावयाचें? एकास किंवा एका प्रसंगीं जें 'अति' तेंच दुसऱ्यास किंवा दुसऱ्या प्रसंगीं कमती होईल. उपजल्याबरोबर सूर्याला धरण्यासाठीं उडी मारणें मारुतीस कांहींच अवघड वाटलें नाहीं (वा. रामा. ७.३५). यासाठीं श्येनानें शिबिराजास सांगितल्याप्रमाणें धर्माधर्मसंशय पडला असतां प्रत्येक मनुष्यास अखेर—

अविरोधात्तु यो धर्मः स धर्मः सत्यविक्रम ।
विरोधिषु महीपाल निश्चित्य गुरुलाघवम् ।
न बाधा विद्यते यत्र तं धर्मं समुपाचरेत् ॥

परस्परविरुद्ध धर्मांचें तारतम्य किंवा लाघवगौरव पाहूनच प्रत्येक प्रसंगीं आपल्या बुद्धीनें खऱ्या धर्माचा किंवा कर्माचा निर्णय करावा लागतो (मभा. वन. १३१.११. १२ व मनु. ९.२९९ पहा). पण तेवढ्यावरून धर्माधर्माचा सारासार विचार करणें

हीच संशयाचे वेळीं धर्मनिर्णयाची खरी कसोटी आहे असेंहि म्हणतां येत नाहीं कारण, ज्याची जशी बुद्धि असेल त्याप्रमाणें निरनिराळे पंडित सारासार विचारहि भिन्नभिन्न तऱ्हेनें करून एकाच गोष्टीच्या नीतिमत्तेचा निर्णय निरनिराळ्या प्रकारें करीत असतात, असें व्यवहारांत पुष्कळदां आपल्या नजरेस पडतें; आणि हाच अर्थ 'तर्कोऽप्रतिष्ठः' या वर दिलेल्या वचनांत वर्णिला आहे. म्हणून धर्माधर्मसंशयाच्या या प्रश्नांचा बिनचूक निकाल करण्यास दुसरीं कांहीं साधनें आहेत कीं नाहींत असल्यास कोणतीं, आणि अनेक साधनें असल्यास त्यांमध्यें सर्वांत श्रेष्ठ साधन कोणतें, हें आतां आपणांस पाहिलें पाहिजे. शास्त्रानें जें कांहीं ठरावावयाचें तें हेंच होय. " अनेकसंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य दर्शकम् "—अनेक शंका निघाल्यामुळें बुद्धीस प्रथम न कळणाऱ्या विषयांची गुंतागुत काढून टाकून त्यांतील अर्थ निःशंक व सुगम करणें, आणि डोळ्यापुढें नसणाऱ्या किंवा पुढें होणाऱ्या गोष्टींचेंहि यथार्थ ज्ञान करून देणें,—असें शास्त्राचें लक्षण आहे; आणि ज्योतिषशास्त्र शिकल्यानें पुढें होणारीं ग्रहणेंहि कशीं वर्तवितां येतात हें पाहिलें म्हणजे या लक्षणांतील ' परोक्षार्थस्य दर्शकम् " या दुसऱ्या भागाची सार्थकता दिसून येत्ये. पण अनेक संशय फिटण्यास ते संशय कोणते हें आधी कळलें पाहिजे. म्हणून कोणत्याहि शास्त्रांतील सिद्धान्तपक्ष सांगण्यापूर्वी त्या बाबतींत जे इतर पक्ष निघालेले असतील त्यांचा अनुवाद करून त्यांतील दोष अगर अपुरेपणा दाखविण्याची प्राचीन व अर्वाचीन ग्रंथकारांची पद्धत आहे. हीच पद्धत स्वीकारून गीतेंत कर्माकर्मनिर्णयार्थ प्रतिपादिलेला सिद्धान्तपक्षीय योग म्हणजे युक्ति सांगण्यापूर्वी, याच कामासाठीं दुसऱ्या ज्या कांहीं प्रमुख युक्त्या पंडित लोक योजित असतात त्यांचाहि आतां आम्ही विचार करणार आहों. या युक्त्या आमच्याकडे पूर्वी विशेष प्रचारांत नसून प्राधान्येंकरून पाश्चिमात्य पंडितांनींच त्या अर्वाचीन काळीं पुढें आणिलेल्या आहेत हें खरें; पण तेवढयामुळें त्यांचा विचार या ग्रंथांत करूं नये असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण, केवळ तुलनेसाठींच नव्हे, तर गीतेंतील आध्यात्मिक कर्मयोगाचें महत्त्व लक्षांत भरण्यासहि या युक्त्यांची, संक्षेपानें कां होईना, पण माहिती असणें जरूर आहे.

प्रकरण ४ थें

आधिभौतिक सुखवाद.

दुःखादुद्विजते सर्वः सर्वस्य सुखमीप्सितम् ।*

महाभारत शांत. १३९,६१.

मन्वादि शास्त्रकारांनीं "अहिंसा सत्यमस्तेयं" इत्यादि नियम घालून देण्याचें कारण काय, ते नित्य आहेत का अनित्य आहेत, त्यांची व्याप्ति किती, अथवा त्यांतील मूलतत्त्व कोणतें, आणि यांपैकीं दोन परस्परविरोधी धर्मांची एक-कालींच प्राप्ति झाल्यास कोणता मार्ग स्वीकारावा, इत्यादि प्रश्नांचा 'महाजनो येन गतः स पन्थाः' किंवा "अति सर्वत्र वर्जयेत्" अशा सामान्य युक्त्यांनीं निभाव लागत नसल्यामुळें, या प्रश्नांचा योग्य निर्णय लागून श्रेयस्कर मार्ग कोणता हें ठरविण्यास कांहीं निश्चित साधन आहे कीं नाहीं, अगर कोणत्या दृष्टीनें परस्परविरुद्ध धर्मांचें लाघवगौरव किंवा कमीजास्त महत्त्व आपणास ठरवितां येईल, हें आतां पहावयाचें आहे. इतर शास्त्रीय प्रतिपादनाप्रमाणें कर्माकर्मविवेचनाच्या प्रश्नांचाहि ऊहापोह करण्याचे आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक असे तीन प्रकारचे मार्ग असून त्यांतील भेद काय हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. आमच्या शास्त्र-कर्त्यांचे मतें या सर्वांत आध्यात्मिक मार्ग श्रेष्ठ होय. पण अध्यात्ममार्गाचें महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत येण्यास दुसऱ्या दोन मार्गांचाहि विचार करणें अवश्य असल्यामुळें कर्माकर्मपरीक्षणाच्या आधिभौतिक मूलतत्त्वांची चर्चा या प्रकरणांत प्रथम केली आहे. ज्या आधिभौतिक शास्त्रांची अर्वाचीन कालीं अत्यंत वाढ झालेली आहे त्यांत व्यक्त पदार्थांच्या बाह्य व दृश्य गुणांचाच विचार प्राधान्येंकरून कर्तव्य असतो. म्हणून आधिभौतिक शास्त्रांच्या अध्ययनांतच ज्यांचे जन्म गेले आहेत, किंवा या शास्त्रांतील विचारपद्धतीचा ज्यांना अभिमान आहे, त्यांना बाह्य परिणामांचाच विचार करण्याची नेहमीं संवय लागत्ये; व त्यामुळें त्यांची तत्त्वज्ञानदृष्टि थोडीबहुत तरी संकुचित होऊन कोणत्याहि गोष्टीचें विवेचन करितांना आध्यात्मिक व पार-लौकिक, किंवा अव्यक्त व अदृश्य, कारणांस ते विशेष महत्त्व देत नाहींत. पण अशा कारणास्तव अध्यात्म किंवा पारलौकिक दृष्टि जरी सोडून दिली, तरी मनुष्या-मनुष्यामधील जगांतला व्यवहार सुरळीत चालून लोकसंग्रह होण्यास नीतिनिर्बंध

* "दुःखाचा सर्वांसच कंटाळा असतो आणि सुख सर्वांसच हवें असतें."

अवश्य असल्यामुळें, परलोकाबद्दल ज्यांना अनास्था आहे किंवा अव्यक्त अध्यात्मज्ञानावर (व पुढें अर्थातच परमेश्वरावरहि) ज्यांचा विश्वास बसत नाही, अशा पंडितांना देखील कर्मयोगशास्त्र अत्यंत महत्त्वाचें वाटून केवळ आधिभौतिकशास्त्ररीत्या —म्हणजे नुस्त्या ऐहिक दृश्य युक्तिवादानेंच—कर्माकर्मशास्त्राची उपपत्ति लावितां येईल का नाहीं याबद्दल पाश्चिमात्य देशांतून पुष्कळ भवति–न–भवति झालेली आहे, व अद्यापिहि सुरू आहे. या भवति-न-भवतींत अर्वाचीन पाश्चिमात्य पंडितांनीं असें ठरविलें आहे कीं, नीतिशास्त्राचें विवेचन करण्यास अध्यात्मशास्त्राची बिलकुल अवश्यकता नाहीं. कोणतेंहि कर्म बरें आहे का वाईट आहे याचा निकाल सदर कर्माचे जे बाह्य परिणाम आपल्या प्रत्यक्ष नजरेस पडतात तेवढ्यांवरूनच केला पाहिजे, व करितांहि येतो. कारण, मनुष्य जें जें कर्म करितो तें सर्व सुखासाठीं किंवा दुःखनिवारणार्थ करीत असतो. किंबहुना "सर्व मनुष्यांचें सुख" हेंच ऐहिक परमसाध्य आहे; आणि सर्व कर्मांचें शेवटचें दृश्य फल जर याप्रमाणें निश्चित आहे तर सुखप्राप्तीचें किंवा दुःखनिवारणाचें तारतम्य म्हणजे लाघवगौरव पाहून सर्व कर्मांची नीतिमत्ता ठरविणें हाच नीतिनिर्णयाचा खरा मार्ग होय. जी गाय आंखुडशिंगी व गरीब असून पुष्कळ दूध देत्ये ती चांगली, असा बाह्योपयोगावरूनच जर व्यवहारांत कोणत्याहि पदार्थाचा चांगलेवाईटपणा ठरवितात, तर त्याच न्यायानें ज्या कर्मांपासून सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारणात्मक बाह्य फल अधिक तेंच नीतिदृष्ट्याहि श्रेयस्कर समजलें पाहिजे. केवळ बाह्य व दृश्य परिणामांचें लाघवगौरव पाहून नीतिमत्तेचा निर्णय करण्याची ही सोपी व शास्त्रीय कसोटी उपलब्ध असतां त्यासाठीं आत्मानात्मविचारांत शिरण्याचा द्राविडी प्राणायाम करणें योग्य नाहीं. "अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत्"*—जवळ बसल्या जागींच जर मध मिळेल तर मधाची पोळी हुडकण्यास डोंगरांत जावयाचें कशाला? कोणत्याहि कर्माचें केवळ बाह्य फल पाहून नीतीचा व अनीतीचा निर्णय करणाऱ्या या पक्षास आम्हीं "आधिभौतिक सुखवाद" हें नांव दिलें आहे. कारण, नीतिमत्तेच्या निर्णयार्थ या मताप्रमाणें ज्या सुखदुःखांचा विचार करावयाचा ती सर्व प्रत्यक्ष दिसणारीं, बाह्य,—म्हणजे बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशीं संयोग झाल्यानें उत्पन्न होणारीं, अर्थात् आधिभौतिक—असून हा पंथहि सर्व जगाचा केवळ आधिभौतिकदृष्ट्या विचार करणाऱ्या पंडितांनींच उपस्थित केलेला आहे. परंतु या वादाची सविस्तर हकीकत या ग्रंथांत

* या श्लोकांत 'अर्के' या शब्दाचा अर्थ रुईचें झाड असा कित्येक करीत असतात. पण ब्रह्मसूत्र ३.४.३. वरील शांकर भाष्याच्या टीपेंत आनंदगिरीनें अर्क शब्दाचा अर्थ 'समीप' असा दिला आहे. या श्लोकाचा दुसरा चरण "सिद्धस्यार्थस्य संप्राप्तौ को विद्वान्यत्नमाचरेत्" असा आहे.

सागणें शक्य नाहीं. निरनिराळ्या ग्रंथकारांच्या मतांचा नुस्ता गोषवारा देण्यासहि स्वतंत्र ग्रंथ लिहावा लागेल. म्हणून भगवद्गीतेतील कर्मयोगशास्त्राचें स्वरूप व महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत येण्यास नीतिशास्त्राच्या या आधिभौतिक पंथाची जितकी माहिती असणें अत्यंत जरूर आहे तेवढीच ढोबळ माहिती या प्रकरणांत संक्षेपानें एकत्र करून आम्ही दिली आहे. यापेक्षां जास्त माहिती कोणास पाहिजे असल्यास त्यानें पाश्चिमात्य विद्वानांचे मूळ ग्रंथच पाहिले पाहिजेत. परलोकाबद्दल किंवा आत्मविद्येबद्दल आधिभौतिकवादी उदासीन असतात असें जें वर म्हटलें आहे तेवढ्यावरून या पंथांतील सर्वच विद्वान् स्वार्थसाधु, आप्पलपोट्ये किंवा अनीतिमान् असतात असें कोणी समजूं नये. पारलौकिक नाहीं तर ऐहिक दृष्टिच होईल तितकी व्यापक करून सर्व जगाच्या कल्याणासाठी झटणें हें प्रत्येक मनुष्याचें कर्तव्य होय, असें मोठ्या कळकळीनें आणि उत्साहानें प्रतिपादन करणारे कोंट, मिल्, स्पेन्सर वगैरे सात्त्विक वृत्तीचे पंडित या पंथांत आहेत; आणि त्यांचे ग्रंथ अनेक प्रकारच्या उदात्त आणि प्रगल्भ विचारांनी भरलेले असल्यामुळें ते सर्वांनींच वाचण्यासारखे आहेत. कर्मयोगशास्त्राचे पंथ जरी निरनिराळे असले तरी 'जगाचें कल्याण' हें बाह्य साध्य जोंपर्यंत सुटलें नाही तोंपर्यंत नीतिशास्त्राच्या उपपादनाचा एखाद्याचा मार्ग भिन्न असला म्हणून तेवढ्यासाठीं त्याचा उपहास करणें योग्य नाहीं. असो; नैतिक कर्माकर्माच्या निर्णयार्थ ज्या आधिभौतिक बाह्य सुखाचा विचार करावयाचा तें कोणाचें,—स्वतःचें का परक्याचें, एकाचें का पुष्कळांचें—याबद्दल मतभेद पडून नव्याजुन्या मिळून सर्व आधिभौतिकवाद्यांचें मुख्यतः कोणते वर्ग होऊं शकतात, आणि हे त्यांचे पंथ कितपत समर्पक किंवा निर्दोष आहेत, याचा आतां संक्षेपानें क्रमशः विचार करूं.

पैकीं पहिला वर्ग निव्वळ स्वार्थसुखवाद्यांचा होय. परलोक किंवा परोपकार सर्व झूट असून अध्यात्मिक धर्मशास्त्रें लुच्च्या लोकांनीं आपलें पोट भरण्यासाठीं लिहिलेलीं आहेत, या जगांत खरा काय तो स्वार्थ, आणि तो ज्या कृत्यानें साधेल किंवा ज्यानें आपल्या स्वतःच्या आधिभौतिक सुखाची अभिवृद्धि होईल तेंच न्याय्य, प्रशस्त किंवा श्रेयस्कर समजलें पाहिजे, असें या पंथाचें म्हणणें आहे. आमच्या हिंदुस्थानांत हें मत फार प्राचीन काळीं चार्वाकानें कंठरवानें प्रतिपादन केलें असून, रामायणांत जाबालीनें अयोध्याकांडाचे अखेर रामास केलेला कुटिल उपदेश किंवा महाभारतांतील कणिकनीति (मभा. आ. १४२) याच मार्गातली आहे. पंचमहाभूतें एकत्र झालीं म्हणजे त्यांच्या मिश्रणापासून आत्मा हा गुण निपजतो आणि देह जाळला म्हणजे त्याबरोबर तोहि जळतो. म्हणून आत्मविचाराच्या भानगडींत न पडतां शहाण्या पुरुषानें हा देह जिवंत आहे तोंपर्यंत "ऋण काढूनहि सण

करावा,"—ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्,—मेल्यावर कांहीं नाहीं. असें या चार्वाक बहाद्दराचें मत आहे. चार्वाक हिंदुस्थानांत जन्मले होते म्हणून त्यांनीं घृतावरच तहान भागवून घेतली. नाहींपेक्षां "ऋणं कृत्वा सुरां पिबेत्" असें या सूत्राचें रूपांतर झालें असतें! कोठला धर्म आणि कसला परोपकार! या जगांत ज्या वस्तु परमेश्वरानें,—शिव शिव! चुकलों! परमेश्वर कोठून आला?—या जगांत ज्या वस्तु मी पहातों त्या सर्व माझ्या उपभोगासांठीं आहेत. त्यांचा दुसरा कांहीं उपयोग दिसत नाहीं,—अर्थात् नाहींच! मी मेलों म्हणजे जग बुडालें! म्हणून मी जिवंत आहें तोंपर्यंत आज हें तर उद्यां तें, याप्रमाणें सर्व कांहीं माझ्या स्वाधीन करून घेऊन माझ्या सर्व कामवासना मी तृप्त करीन. मीं तप केलें किंवा मीं कोणाला कांहीं दान दिलें तर तें सर्व माझी महती वाढावी म्हणून करणार; आणि मीं राजसूय किंवा अश्वमेध यज्ञ केला तरीहि तो केवळ माझी सत्ता सर्वत्र अबाधित आहे याचें प्रदर्शन करण्यासाठीं करीन. सारांश, या जगाचा 'मी' हा एकच केंद्र असून 'मी' हेंच काय तें सर्व नीतिशास्त्राचें रहस्य होय; बाकी सर्व झूट आहे. "ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी" (गीता, १६. १४)—ईश्वर मीं, मीच उपभोग घेणारा, आणि मीच काय तो सिद्ध, बलाढ्य व सुखी—इत्यादि प्रकारें आसुरी संपत्तीचें गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत जें वर्णन आहे, तें अशा मतांच्या मनुष्यांचेंच होय. श्रीकृष्णाच्या ऐवजीं यांच्यापैकीं जाबालीसारखा एखादा पुरुष अर्जुनाचे बाजूनें त्यास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें अर्जुनाच्या आधीं एक मुस्कडांत देऊन सांगितलें असतें कीं, "अरे! तूं मूर्ख तर नाहींस? लढाईत सर्वांना जिंकून अनेक तऱ्हेचे राजभोग व विलास उपभोगण्याची ही सोन्यासारखी आयती संधि तुला मिळाली असतां, 'हें करूं का तें करूं?' अशा व्यर्थ भ्रमांत तूं कांहींतरी बरळत आहेस. अशी वेळ पुनः यावयाची नाहीं. कोठला आत्मा आणि कसले सोयरेधायरे घेऊन बसला आहेस? ठोक! आणि हस्तिनापुरच्या साम्राज्याचा सुखानें निष्कंटक उपभोग घे! यांतच काय तें तुझें परम कल्याण आहे. स्वतःच्या दृश्य ऐहिक सुखाखेरीज या जगांत दुसरें आहे काय?" परंतु या किळसवाण्या स्वार्थसाधु आणि निव्वळ आप्पलपोटेपणाच्या राक्षसी उपदेशाची अर्जुनानें वाट न बघतां आधींच श्रीकृष्णास सांगून टाकिलें कीं—

एतान्न हंतुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन।
अपि त्रैलोक्यराजस्य हेतोः किं नु महीकृते॥

"पृथ्वीचेंच काय, पण त्रैलोक्याचें राज्य, (अशीं मोठीं विषयसुखें) जरी (या युद्धानें) मला स्वतःला मिळावयाचीं असलीं तरी त्यासाठीं देखील कौरवांना मी मारूं इच्छीत नाहीं. त्यांनीं माझा गळा कापला तरी चालेल!" (गी. १.३५). अर्जुनानें

अगाऊच ज्या आपमतलबी निव्वळ स्वार्थपरायण आधिभौतिक सुखवादपंथाचा अशा प्रकारें निषेध केला त्या आसुरी मताचा नुस्ता उल्लेख करणें म्हणजेच त्याचें खंडन करणें होय. लोकांचें कांहीं होवो, केवळ आपल्या स्वतःचें विषयोपभोगसुख हाच परमपुरुषार्थ मानून नीतिमत्तेला व धर्माला झुगारून देणारी आधिभौतिक-वाद्यांची अत्यंत कनिष्ट पायरी कर्मयोगशास्त्रावरील सर्व ग्रंथकारांनीं व सामान्य लोकांनींहि आतां अत्यंत अनीतिची, त्याज्य व गर्ह्य ठरविली आहे. किंबहुना हा पंथ नीतिशास्त्र किंवा नीतिविवेचन या नांवालाहि पात्र नाहीं. म्हणून याबद्दल जास्त विचार करीत न बसतां आधिभौतिकसुखवाद्यांचा दुसऱ्या वर्गाकडे वळूं.

ढळढळीत नागडा स्वार्थ अगर आप्पलपोटेपणा जगांत चालत नाहीं, कारण, आधिभौतिक विषयसुख जरी प्रत्येकास इष्ट असलें तरी आपलें सुख इतर लोकांच्या सुखोपभोगांत आड आल्यास ते आपल्यास विघ्न केल्याखेरीज रहात नाहींत, असें प्रत्यक्ष अनुभवास येतें. म्हणून दुसरे कित्येक आधिभौतिक पंडित असें प्रतिपादन करितात कीं, स्वतःचें सुख किंवा स्वार्थ जरी साध्य असला तरी लोकांना आपल्या प्रमाणेंच सवलत दिल्याखेरीज आपल्याला सुख मिळणें शक्य नसल्यामुळें स्वसुखा-साठींच दूरदर्शीपणानें इतर लोकांच्या सुखाकडेहि आपणांस पाहिलें पाहिजे. या आधिभौतिकवाद्यांची आम्ही दुसऱ्या वर्गांत गणना करितों. नीतीच्या आधिभौतिक उपपत्तीस खरी सुरवात येथपासूनच होत्ये म्हटलें तरी चालेल. कारण, समाजसु-धारणेस नीतीचीं बंधनें नकोत असें चार्वाकाप्रमाणें न म्हणतां, उलट तीं सर्वांनींच कां पाळिलीं पाहिजेत याचें आपल्या दृष्टीनें कारण सांगण्याचा या वर्गांतील लोकांनीं प्रयत्न केला आहे. यांचें असें म्हणणें आहे कीं, जगांत अहिंसाधर्म कसा निघाला किंवा लोक तो कां पाळितात याचा सूक्ष्म विचार केल्यास "मीं लोकांस मारिलें तर लोक मला मारतील व मग माझें सुख मला अंतरेल," या स्वार्थमूलक भीतीखेरीज त्याच्या बुडाशीं दुसरें कांहींहि कारण नाहीं असें दिसून येईल; आणि अहिंसाधर्माप्रमाणेंच इतर सर्व धर्महि याच स्वार्थमूलक कारणामुळें प्रचारांत आलेले आहेत. स्वतःला दुःख झालें म्हणजे आपण रडतों व दुसऱ्याला झालें तर दया येत्ये. कां? तर आपलीहि पुढें कदाचित् तशी अवस्था होईल ही भीति,—अर्थात् स्वतःचें भावी दुःख—मनांत येतें म्हणून. परोपकार, औदार्य, दया, माया, कृतज्ञता, नम्रता, मैत्री वगैरे जे गुण सकृद्दर्शनीं लोकांच्या सुखासाठीं आहेत असें वाटतें ते मूळांत पाहूं गेलें असतां स्वतःच्याच सुखाचे किंवा स्वतःच्याच दुःखनिवारणाचे पर्याय आहेत. आपल्यावर प्रसंग आल्यास लोकांनीं आपल्यास मदत करावी याच अंतस्थ बुद्धीनें कोणी झाला तरी दुसऱ्यास मदत करितो किंवा दान देतो; आणि आपल्यावर लोकांनीं माया करावी म्हणून आपण त्यांच्यावर माया करितों. निदानपक्षीं आपल्याला लोकांनीं

चांगलें म्हणावें हा स्वार्थमूलक हेतु तरी त्यांच्या पोटांत असतो. परोपकार आणि परार्थ हे शब्द निव्वळ भ्रांतिमूलक आहेत. खरा काय तो स्वार्थ; आणि स्वार्थ म्हणजे स्वतःची सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारण. आई मुलाला पाजत्ये याचें कारण आईचें प्रेम नव्हे; तर तिच्या स्तनाचा ताठा तिला दुःख देत असल्यामुळें तें दुःख घालविण्याचा, किंवा पुढें मुलानें आपल्यावर माया करून आपणांस सुख द्यावें म्हणून ती हा स्वार्थसाधु उपाय करीत असत्ये, असा या म्हणण्याचा अर्थ होतो! आपल्या स्वतःच्या सुखासाठींच कां होईना, पण दूरवर नजर देऊन दुसऱ्यासहि सुख होईल अशा प्रकारचे नीतिधर्म पाळावयास पाहिजेत असें या पंथांतील लोक कबूल करितात हा या मतांत आणि चार्वाकमतांत महत्त्वाचा फरक आहे. तथापि मनुष्य म्हणजे निव्वळ विषयसुखरूप स्वार्थाच्या मुशींत ओतलेला पुतळा असें जें चार्वाकमत तेंच यांतहि कायम ठेविलेलें आहे. ईग्लंडांत हॉब्स आणि फ्रान्स देशांत हेल्वेशिअस यानीं हें मत प्रतिपादन केलें आहे. पण ईग्लंडांतच नव्हे, तर दुसरीकडेहि या मताचे अनुयायी आतां फारसे उरले नाहींत. हॉब्सची नीतिधर्माची उपपत्ति प्रसिद्ध झाल्यावर बटलरसारख्या* विद्वानांनीं तिचें खंडन करून असें सिद्ध केलें कीं, एकंदर मनुष्यस्वभाव कांहीं निव्वळ आप्पलपोट्या नाहीं; स्वार्थाप्रमाणेंच भूतदया, प्रेम, कृतज्ञता वगैरे सद्गुणहि थोड्याबहुत प्रमाणानें मनुष्याच्या अंगांत जन्मतःच वास करीत असतात. यासाठीं कोणत्याहि व्यवहाराचा किंवा कर्माचा नैतिकदृष्ट्या विचार करितांना केवळ स्वार्थाकडे किंवा दूरदर्शी स्वार्थाकडेहि न पहातां स्वार्थ आणि परार्थ अशा मनुष्यस्वभावाच्या ज्या दोन नैसर्गिक प्रवृत्ति त्या दोहोंकडे नेहमीं लक्ष दिलें पाहिजे. वाघिणीसारखें क्रूर जनावर देखील आपल्या पिल्लांच्या रक्षणासाठीं जर प्राण देण्यास तयार होतें तर सर्व मनुष्यांचे अंगांत प्रेम किंवा परोपकारबुद्धि हे गुण निव्वळ स्वार्थामुळेंच उत्पन्न झाले आहेत असें म्हणणें व्यर्थ असून, केवळ दूरदर्शी स्वार्थबुद्धीनेंच धर्माधर्माची परीक्षा करणें शास्त्रदृष्ट्याहि योग्य नाहीं असें सिद्ध होतें. केवळ संसारालाच चिकटून राहिल्यानें ज्यांची बुद्धि शुद्ध झालेली नसत्ये अशीं मनुष्यें या जगांत दुसऱ्यासाठीं म्हणून जें कांहीं करितात तें पुष्कळदां आपल्या हितासाठींच करीत असतात, ही गोष्ट आमच्या प्राचीन पंडितांच्याहि लक्षांत आलेली होती. "सासूसाठीं रडे सून। भाव अंतरींचा भिन्न॥" (गा २५८३.२) असें तुकोबा म्हणत असून, कित्येक पंडित तर हेल्वेशिअसच्याहि पलीकडे गेलेले आहेत. उदाहरणार्थ,

*हाब्सचें मत त्याच्या *Leviathan* ग्रंथांत आलेलें आहे; आणि बटलर याचीं मतें त्याच्या *Sermons on Human Nature* या निबंधांत आलेलीं आहेत. हेल्वेशिअसच्या पुस्तकाचा सारांश मोर्ले यांनीं आपल्या *Dideret* वरील ग्रंथांत (Vol. II. Chap. V) दिला आहे.

मनुष्याची सर्व म्हणजे स्वार्थ किंवा परार्थ प्रवृत्तिहि दोषमय असत्ये—प्रवर्तनालक्षणा दोषाः—या गौतमन्यायसूत्राच्या (१.१.१८) आधारें ब्रह्मसूत्रभाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनीं जें विधान केलेलें आहे (वे.सू.शां.भा. २.२.३), त्यावर टीका करितांना आनंदगिरि असें लिहितो कीं, “आपल्या अंगांत कारुण्यवृत्ति जागृत झाली म्हणजे त्यापासून आपणांस जें दुःख होतें तें घालविण्यासाठीं आपण लोकांवर दया किंवा परोपकार करीत असतों.” आनंदगिरीची हीच कोटि आमच्याकडे प्रायः सर्व संन्यासमार्गीय ग्रंथांत आढळून येत असून सर्व कर्मे स्वार्थपर अतएव त्याज्य होत, एवढेंच त्यावरून मुख्यत्वेंकरून सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. परंतु बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य व त्याची बायको मैत्रेयी यांचा दोन ठिकाणीं जो संवाद आला आहे (बृ. २.४;४.५) त्यांत याच कोटिक्रमाचा दुसऱ्या एका चमत्कारिक रीतीनें उपयोग केला आहे. “आपल्याला अमृतत्वाची प्राप्ति कशी होईल?” या मैत्रेयीच्या प्रश्नास उत्तर देतांना याज्ञवल्क्य तिला असें म्हणतो कीं, “मैत्रेयी! बायकोस नवरा आवडतो तो नवऱ्यासाठीं नव्हे; आपल्या आत्म्याप्रीत्यर्थ होय. त्याचप्रमाणें पुत्र पुत्रासाठीं आवडत नाहीं, आपल्या स्वतःसाठीं आपण त्यावर प्रेम करितों.* द्रव्य, पशु किंवा इतर सर्व वस्तु यास हाच न्याय लागू आहे.” आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति”—आत्म्याप्रीत्यर्थ सर्व वस्तु आपल्याला आवडत असतात; आणि सर्व प्रेम जर याप्रमाणें आत्ममूलक आहे, तर आत्मा (आपण) म्हणजे कोण याची आपणांस आधीं ओळख करून घ्यावयास नको काय? म्हणून “आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः”—“आत्मा कोण हें (पहिल्यानें) पहा, ऐक, आणि त्याचें मनन व ध्यान कर” असा याज्ञवल्क्याचा अखेरचा उपदेश आहे. या उपदेशाप्रमाणें आत्म्याच्या खऱ्या स्वरूपाची एकदां ओळख पटली म्हणजे मग सर्व जगच आत्ममय होऊन स्वार्थ आणि परार्थ हा भेदच मनांतून नाहींसा होतो. याज्ञवल्क्याचा हा युक्तिवाद दिसण्यांत हॉब्ससारखाच असला तरी त्यापासून दोघांनीं काढलेलीं अनुमानें एकमेकांच्या विरुद्ध आहेत, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. हॉब्स स्वार्थालाच प्राधान्य

---

* “What say you of natural affection? Is that also a species of self-love? Yes; All is self-love. *Your* children are loved only bacause they are yours. *Your* friend for a like reason. And *Your* country engages you only so far as it has a connection with *Yourself*” याप्रमाणें ह्यूम यानेंहि या कोटिक्रमाचा आपल्या *Of the Dignity or meanness of Human Nature* नांवाच्या निबंधांत उल्लेख केला आहे. ह्यूमचें स्वतःचें मत याहून निराळें आहे.

देतो, व सर्व परार्थ दूरदर्शी स्वार्थ मानून, स्वार्थाखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाहीं असें म्हणतो; आणि याज्ञवल्क्य 'स्वार्थ' या शब्दांतील 'स्व'(आपला) या पदाच्या आधारें अध्यात्मदृष्टया आपल्या एका आत्म्यांतच सर्व भूतांचा व सर्व भूतांतच आपल्या आत्म्याचा अविरोधानें कसा समावेश होतो हें दाखवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान भासणाऱ्या द्वैताचें बंडच समूळ मोडून टाकितो. संन्यासमार्गाच्या आणि याज्ञवल्क्याच्या वरील मताचा जास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. " सामान्य मनुष्यांची प्रवृत्ति स्वार्थपर म्हणजे आत्मसुखपर असत्ये," या एका गोष्टीचें कमी अधिक गौरव करून किंवा तींच सर्वस्वीं निरपवाद आहे असें समजून आमच्याकडील प्राचीन ग्रंथकारांनीं त्यापासूनच हॉब्सच्या उलट दुसरीं अनुमानें कशीं काढिलीं आहेत, हें दाखविण्यापुरताच याज्ञवल्क्यादिकांच्या मतांचा या ठिकाणीं उल्लेख केलेला आहे.

इंग्रज ग्रंथकार हॉब्स व फ्रेंच पंडित हेल्वेशिअस यांनीं प्रतिपादन केल्याप्रमाणें मनुष्यस्वभाव केवळ स्वार्थपर म्हणजे तमोगुणी किंवा राक्षसी नसून स्वार्थाबरोबरच परोपकारबुद्धीची सात्त्विक मनोवृत्तिहि मनुष्याच्या अंगीं उपजतच स्वतंत्र निर्माण झालेली आहे, परोपकार म्हणजे केवळ दूरदर्शी स्वार्थ नव्हे, असें सिद्ध झाल्यावर स्वार्थ म्हणजे स्वसुख आणि परार्थ म्हणजे दुसऱ्याचें सुख या दोन्ही तत्त्वांवर सारखी दृष्टि ठेवून कार्याकार्यव्यवस्थितिशास्त्राची रचना करणें प्राप्त होतें. आधिभौतिकवाद्यांचा हा तिसरा वर्ग होय. तथापि स्वार्थ काय आणि परार्थ काय, दोन्हीहि ऐहिकसुखवाचक होत, ऐहिक सुखापलीकडे कांहीं नाहीं, हें आधिभौतिक मत या पक्षांतहि कायमच रहातें. भेद इतकाच कीं, स्वार्थबुद्धीप्रमाणें परार्थबुद्धिहि नैसर्गिक मानिल्यामुळें नीतीचा विचार करितांना स्वार्थाप्रमाणेंच परार्थहि पहाणें आपलें कर्तव्य आहे असें या पंथांतील लोक समजतात. सामान्यतः स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्यें विरोध उत्पन्न होत नसल्यामुळें मनुष्य जीं जीं कर्में करितो तीं तीं प्रायः समाजाच्याहि हिताची असतात. एकानें द्रव्यसंचय केला तर त्यांत एकंदर समाजाचेंहि हितच होतें, कारण, समाज म्हणजे अनेक व्यक्तींचा समूह असल्यामुळें त्यांतील प्रत्येक व्यक्ति दुसऱ्याचें नुकसान न करितां जर आपला फायदा करून घेऊं लागली तर एकंदर समाजाचें त्यांत कल्याणच आहे. यासाठीं आपल्या सुखाकडे दुर्लक्ष न करितां एखाद्यास जर लोकहित करितां आलें तर तसें करणें हें त्याचें कर्तव्य होय, असें या पंथांतील लोकांनीं ठरविलें आहे. पण या पक्षांतील लोक परार्थाचें श्रेष्ठत्व कबूल न करितां दर वेळीं आपल्या बुद्धीप्रमाणें स्वार्थ श्रेष्ठ का परार्थ श्रेष्ठ याचा विचार करण्यास सांगत असल्यामुळें, स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्यें जेव्हां विरोध येतो तेव्हां लोकांच्या सुखासाठीं आपलें सुख किती सोडावें याचा निर्णय कर-

ण्याची पंचाईत पडून पुष्कळदां स्वार्थाकडेच मनुष्य ओढला जाण्याचा संभव असतो. उदाहरणार्थ, स्वार्थ आणि परार्थ दोन्ही सारखेच प्रबल मानिल्यास सत्याकरितां प्राण देणें किंवा राज्य गमाविणें दूरच, पण द्रव्यद्वारा बरेंचसें नुकसान होत असलें तर तें सहन करावें कीं नाहीं, याचा या पंथांतील मतानें निर्णय होत नाहीं. एखाद्या उदार पुरुषानें परार्थासाठीं आपले प्राण दिल्यास या पंथांतील लोक कदाचित् त्याची स्तुति करतील; पण स्वतःवर तसा प्रसंग आल्यास स्वार्थ व परार्थ या दोन दगडींवर नेहमीं हात ठेवणाऱ्या या पंडितांचा ओढा स्वार्थाकडेच अधिक वळेल हें सांगावयास नको. हॉब्सप्रमाणें परार्थ हा स्वार्थाचाच दूरदर्शी प्रकार न मानितां, स्वार्थ आणि परार्थ असे दोन्ही तागडींत घालून त्यांच्या तारतम्यानें आम्ही आपला स्वार्थ मोठ्या चातुर्यानें ठरवितों असें समजून या पंथांतील लोक आपल्या मार्गास 'उदात्त' किंवा 'शहाणा' स्वार्थ (पण कांहीं झालें तरी स्वार्थच !) असें नांव देऊन त्याची महती गात असतात. * पण भर्तृहरि काय म्हणतो पहा—

एके सत्पुरुषाः परार्थघटकाः स्वार्थान् परित्यज्य ये
सामान्यास्तु परार्थमुद्यमभृतः स्वार्थाऽविरोधेन ये ।
तेऽमी मानवराक्षसाः परहितं स्वार्थाय निघ्नन्ति ये
ये तु घ्नन्ति निरर्थकं परहितं ते के न जानीमहे ॥

"आपला फायदा सोडून देऊन जे लोकांचें कल्याण करितात तेच खरे सत्पुरुष म्हणावयाचे ! स्वार्थ न सोडितां लोकांसाठीं झटणारे पुरुष सामान्य होत; आणि आपल्या फायद्यासाठीं लोकांचें नुकसान करणारे पुरुष मनुष्यें नसून राक्षस समजले पाहिजेत ! परंतु यापलीकडल्या म्हणजे लोकहिताचा निरर्थक नाश करणाऱ्या पुरुषांस काय नांव द्यावें तें आम्हांस कळत नाहीं !" (नी. श. ७४). तसेंच राजधर्माची उत्तम स्थिति वर्णन करितांना कालिदासानेंहि—

स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः ।
प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवंविधैव ॥

"आपल्या सुखाची पर्वा न करितां तूं दररोज लोकहितार्थ कष्ट करितोस ! अथवा तुझी वृत्ति किंवा धंदाच असा आहे,"—असें म्हटलें आहे (शाकुं. ५.७). कर्मयोगशास्त्रांत स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वें स्वीकारून त्यांच्या तारतम्यानें धर्माधर्माचा किंवा कर्माकर्माचा निर्णय कसा करावा, हें भर्तृहरी किंवा कालिदास यांस पहावयाचें नव्हतें; तथापि परार्थासाठीं स्वार्थ सोडणाऱ्या पुरुषांना त्यांनी जें पहिलें स्थान दिलें आहे, तेंच नीतिदृष्ट्याहि न्याय्य आहे. या पंथांतील लोकांचें

* इंग्रजींत यास enlightened self-interest असें म्हणतात. पैकीं enlightened याचें भाषांतर आम्हीं 'उदात्त' किंवा 'शहाणा' या पदानें केलें आहे.

यावर असें म्हणणें आहे कीं, तात्त्विकदृष्ट्या परार्थ श्रेष्ठ असला तरी, परमावधीची शुद्ध नीति कोणती हें न पहातां सामान्य व्यवहारांत 'सामान्य' मनुष्यांनीं कसें वागावें एवढेंच काय तें आम्हांस ठरवावयाचें असल्यामुळें 'शहाण्या स्वार्थास' आम्ही जें अग्रस्थान देतों तेंच व्यावहारिकदृष्ट्या योग्य आहे. * पण आमच्या मतें या कोटिक्रमांत कांहीं हांशील नाहीं. बाजारांत उपयोगांत येणारी वजनेंमापें नेहमीच थोडीं कमीजास्त असतात, या सबबीवर राजदरबारीं सर्वांस प्रमाणभूत म्हणून ठेवलेलीं वजनेंमापेंहि जर होतील तितकीं चोख न ठेविलीं, तर आपण त्याबद्दल अधिकाऱ्यांस दूषण देणार नाहीं काय? कर्मयोगशास्त्रास हाच न्याय लागू आहे. नीतिधर्माचें पूर्ण, शुद्ध व नित्य स्वरूप कोणतें याचा शास्त्रीय निश्चय करण्यासाठीच नीतिशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि हें काम जर नीतिशास्त्र न करील तर तें निष्फळ म्हणावें लागेल. 'शहाणा स्वार्थ' हा सामान्य मनुष्याचा मार्ग आहे असें जें सिज्विक म्हणतो तें कांहीं खोटें नव्हे. भर्तृहरिहि तेंच म्हणत आहे. परंतु या सामान्य लोकांचेंच पराकाष्ठेच्या नीतिमत्तेबद्दल काय मत आहे याचा जर शोध केला, तर सिज्विक यानें शहाण्या स्वार्थास जें महत्त्व दिलें आहे तें चुकीचें असून निष्कलंक नीतीचा किंवा सत्पुरुषाच्या आचरणाचा मार्ग या सामान्य पोटभरू मार्गाहून भिन्न आहे, असें सामान्य लोकहि समजतात असें दिसून येईल; व हाच अर्थ वरील श्लोकांत भर्तृहरीनें वर्णिला आहे.

निव्वळ स्वार्थी, दूरदर्शी स्वार्थी व उभयवादी किंवा शहाणे स्वार्थी, याप्रमाणें आधिभौतिक सुखवाद्यांचे जे तीन मार्ग आहेत त्यांचा आतांपर्यंत विचार करून त्यांतील मुख्य दोष कोणते ते सांगितले. पण एवढ्यानेंच सर्व आधिभौतिक पंथ संपत नाहींत. यापुढला आणि सर्व आधिभौतिक पंथांत श्रेष्ठ पंथ म्हटला म्हणजे "एकाच मनुष्याच्या सुखाकडे न पहातां सर्व मनुष्यजातीच्या आधिभौतिक सुखदुःखांचें तारतम्य पाहूनच नैतिक कार्याकार्याचा निर्णय केला पाहिजे," असें प्रतिपादन करणाऱ्या सात्त्विक आधिभौतिक पंडितांचा होय. † एकाच कृत्यानें एकाच वेळीं समाजांतील किंवा जगांतील सर्व पुरुषांस सुख होणें शक्य नसतें. कोणास एखादी गोष्ट सुखकारक वाटली तर तीच दुसऱ्यास दुःखकारक असत्ये. परंतु घुबडास उजेड आवडत

---

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book I Chap, II§2, pp 18-29; also Book IV. Chap IV § 3 p 474. हा तिसरा पंथ सिज्विकनें काढिला आहे असें नाहीं; तर सामान्य सुशिक्षित इंग्रज लोक प्रायः याच पंथाचे अनुयायी असून त्यास Common sense morality असेंहि नांव आहे.

† बेंथॅम, मिल्ल वगैरे पंडित या पंथाचे पुरस्कर्ते आहेत. Greatest good of the greatest number याचें "पुष्कळांचे पुष्कळ सुख" असें आम्हीं भाषांतर केलें आहे.

नाहीं म्हणून उजेड ज्याप्रमाणें त्याज्य असें कोणी म्हणत नाहीं, त्याप्रमाणें कांहीं विशिष्ट लोकांस एखादी गोष्ट फायदेशीर नसल्यास ती सर्वांस हितावह नाहीं असें कर्मयोगशास्त्रांनहि म्हणतां येत नाहीं; आणि याच कारणास्तव "सर्व लोकांचें सुख" या शब्दाचाच "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" असा आतां अर्थ करावा लागतो. सारांश, "पुष्कळ लोकांस जेणेंकरून पुष्कळ सुख होईल तीच गोष्ट आपण नीतिदृष्ट्या न्याय्य व ग्राह्य समजली पाहिजे; आणि अशा रीतीनें वर्तन करणें हेंच या जगांत मनुष्याचें खरें कर्तव्य होय," असें या पंथाचें मत आहे. आधिभौतिक सुखवाद्यांचें हें तत्त्व आध्यात्मिक पंथास कबूल आहे; किंबहुना हें तत्त्व आध्यात्मिकवाद्यांनींच फार प्राचीन काळीं शोधून काढिलेलें असून आधिभौतिकवाद्यांनीं आतां त्याचा एका विशिष्ट रीतीनें उपयोग केला, एवढाच भेद आहे असें म्हणण्यासहि हरकत नाहीं. तुकोबांनीं म्हटल्याप्रमाणें, "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूती। देह कष्टविती उपकारें॥" हें कांहीं कोणास सांगावयास नको. अर्थात् या तत्त्वाच्या खरेपणाबद्दल किंवा योग्यतेबद्दल कोणताहि वाद नाहीं. खुद्द भगवद्गीतेंतहि पूर्ण योगयुक्त अर्थात् कर्मयोगयुक्त ज्ञानी पुरुषाचीं लक्षणें सांगतांना "सर्वभूतहिते रताः" म्हणजे सर्व भूतांचें कल्याण करण्यांत ते गढलेले असतात, असें दोनदां स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ५.२५; १२.४); आणि धर्माधर्माच्या निर्णयार्थहि आमचे शास्त्रकार हें तत्त्व जमेस धरीत असत, असें दुसऱ्या प्रकरणांत दिलेल्या "यद्भूतहितमत्यन्तं तत् सत्यमिति धारणा" या महाभारतांतील वचनावरून उघड होतें. पण आमचे शास्त्रकार म्हणतात त्याप्रमाणें सर्वभूतहित हें ज्ञानी पुरुषांच्या वर्तनाचें बाह्य लक्षण ठरवून धर्माधर्मनिर्णयार्थ त्याचा प्रसंगविशेषीं स्थूल मानानें उपयोग करणें, आणि नीतिमत्तेचें हेंच काय तें सर्वस्व मानून दुसऱ्या कोणत्याहि गोष्टींचा विचार न करितां केवळ याच पायावर नीतिशास्त्राची सर्व टोलेजंग इमारत उभारणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. आधिभौतिक पंडित दुसरा मार्ग स्वीकारून नीतिशास्त्राचा अध्यात्मविद्येशीं कांहीं संबंध नाहीं असें प्रतिपादन करीत असतात. म्हणून त्यांचें हें म्हणणें कितपत सयुक्तिक आहे हें आपणांस आतां पाहिलें पाहिजे. 'सुख' आणि 'हित' या दोन शब्दांच्या अर्थांत बराच भेद आहे, पण सध्यां तो भेद जरी बाजूला ठेविला आणि 'सर्वभूतहित' म्हणजे "पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख" असें घेऊन चाललें, तरी कार्याकार्यनिर्णयाच्या कामीं केवळ या तत्त्वाचा उपयोग केला तर अनेक महत्त्वाच्या अडचणी उत्पन्न होतात असें दिसून येईल. समजा कीं, या तत्त्वाचा आधिभौतिक पुरस्कर्ता अर्जुनास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें त्यास काय सांगितलें असतें? भारती युद्धांत तुम्हांस जय मिळाल्यानें पुष्कळ लोकांस जर पुष्कळ सुख होण्यासारखें असेल, तर भीष्माला मारूनहि युद्ध

करणें हें तुझें कर्तव्य होय, असेंच कीं नाहीं? दिसण्यांत हा उपदेश अतिशय सोपा दिसतो; पण जरा खोल पाहूं लागलें म्हणजे त्यांतील अपुरेपणा व अडचणी समजतात. पुष्कळ म्हणजे किती? पांडवांच्या सात, तर कौरवांच्या अकरा अक्षौहिणी म्हणून पांडवांचा पराजय झाला असता तर या अकरा अक्षौहिणींस सुख झालें असतें, या युक्तिवादानें पांडवांचा पक्ष अन्याय्य होता असें म्हणतां येईल काय? भारती युद्धाबद्दलच काय, पण दुसऱ्या अनेक प्रसंगीं नीतिमत्तेचा निर्णय केवळ संख्येवरून करणें चुकीचें आहे. लाखों दुर्जनांना सुख होईल त्यापेक्षां एकाच कां होईना पण सज्जनाला ज्यामुळें संतोष होईल तेंच खरें सत्कृत्य होय, असें व्यवहारांत सर्व लोक समजतात. हा समज खरा ठरण्यास एका सज्जनाच्या सुखास लाख दुर्जनांच्या सुखापेक्षां अधिक किंमत द्यावी लागत्ये: आणि तसें केलें म्हणजे, "पुष्कळांचें पुष्कळ बाह्य सुख" हेंच काय तें नीतिमत्तेच्या परीक्षेचें साधन होय, हा पहिला सिद्धान्त त्या मानानें लंगडा पडतो. म्हणून लोकांची संख्या कमी किंवा जास्त असणें याचा नीतिमत्तेशीं नित्यसंबंध असूं शकत नाहीं, असें म्हणणें भाग पडतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे की, सामान्यतः सर्व लोकांस कधीं कधीं जी गोष्ट सुखावह वाटत्ये तीच दूरदर्शी पुरुषास परिणामीं सर्वांच्याच गैरफायद्याची आहे असें दिसत असतें. उदाहरणार्थ, सॉक्रेटिस व येशू ख्रिस्त यांचीच गोष्ट घ्या. दोघेहि आपआपल्या मतें परिणामीं कल्याणकारक असाच उपदेश आपल्या देशबंधूंस करीत होते. परंतु त्यांच्या देशबांधवांनीं त्यास "समाजाचे शत्रू" ठरवून देहान्त प्रायश्चित्त दिलें! "पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख" या तत्त्वावरच लोक व पुढारी या दोघांनींहि या बाबतींत वर्तन केलें होतें: पण या वेळचें सामान्य लोकांचें वर्तन न्याय्य होतें असें आपण आतां म्हणत नाहीं. सारांश, "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" हेंच काय तें एक नीतीचें मूलतत्त्व असें जरी क्षणभर कबूल केलें, तरी लक्षावधि लोकांचें सुख कशांत आहे आणि तें ठरवावयाचें कसें व कोणी, या प्रश्नांचा त्यानें कांहींच निकाल लागत नाहीं. सामान्य प्रसंगीं हा निर्णय करण्याचें काम ज्या लोकांच्या सुखदुःखाबद्दल प्रश्न आहे त्या लोकांकडे सोंपवितां येईल. पण सामान्य प्रसंगीं इतका खटाटोप करण्याचें कारण नसतें; आणि भानगडीच्या विशेष प्रसंगीं सामान्य जनांस आपलें सुख कशांत आहे याचा बिनचूक विचार करण्याइतका पोंच नसल्यामुळें भुताच्या हातात कोलीत दिल्यानें जो परिणाम व्हावयाचा तसाच "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" हें एकटेंच नीतितत्त्व या अनधिकारी लोकांच्या हातांत पडल्यानें होत असतो, हें वरील दोन्ही उदाहरणांवरून उघड होतें. "नीतिधर्माचें आमचें तत्त्व खरें आहे, अडाणी लोकांनीं त्याचा दुरुपयोग केल्यास आम्ही काय करणार?" या उत्तरांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, तत्त्व जरी खरें असलें तरी त्याचा

उपयोग करण्यास अधिकारी कोण आणि ते याचा उपयोग केव्हां व कसा करतात, वगैरे मर्यादाहि त्याबरोबरच सांगितल्या पाहिजेत. नाहींपेक्षां आपण सॉक्रेटिसासारखेच नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास समर्थ आहों अशा प्रकारचा विनाकारण गैरसमज होऊन अर्थाचा अनर्थ होण्याचा संभव असतो.

केवळ संख्येवरून नीतीचा योग्य निर्णय होत नाही, व पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कशांत आहे हें तर्कानें ठरविण्यास निश्चित असें कोणतेंच बाह्य साधन नाहीं, या दोहोंखेरीज दुसरेहि कांहीं मोठे आक्षेप या पंथावर येऊं शकतात. उदाहरणार्थ, एखाद्या कृत्याच्या नुसत्या बाह्य परिणामावरूनच तें न्याय्य किंवा अन्याय्य आहे याचा पुरा व समाधानकारक निकाल करणेंहि पुष्कळदां शक्य नसतें, असें थोड्या विचारान्तीं सहज दिसून येईल. एखादें घड्याळ बरोबर वेळ दाखवितें कीं नाहीं एवढयावरून तें चांगलें किंवा वाईट याचा निर्णय करितात खरा; पण मनुष्याच्या कृतीस हा न्याय लावण्यापूर्वी, मनुष्य म्हणजे केवळ एखादें घड्याळ अगर यंत्र नव्हे हें आपण लक्षांत ठेविलें पाहिजे. सर्व सत्पुरुष जगाच्या कल्याणासाठीं झटत असतात खरे; पण उलट जो कोणी लोकांच्या कल्याणासाठी झटतो तो प्रत्येक इसम साधुच असला पाहिजे असें निश्चयात्मक उलट अनुमान करितां येत नाहीं. मनुष्याचें अंतःकरण कसें आहे हेंहि पहावयास पाहिजे. यंत्र व मनुष्य यांमध्यें जो मोठा भेद आहे तो हाच होय; आणि म्हणूनच अजाणतेपणानें किंवा चुकीनें जर कोणाच्या हातून अपराध घडला तर तो कायद्यांत क्षम्य मानितात. तात्पर्य, कोणतेंहि कृत्य चांगलें किंवा वाईट, धर्म्य अगर अधर्म्य किंवा नीतीचें अगर अनीतीचें आहे, याचा खरा निर्णय त्या कृत्याचें केवळ बाह्य फल अथवा परिणाम—म्हणजे तें कृत्य पुष्कळांस पुष्कळ सुख देणारें आहे कीं नाहीं एवढेंच—पाहून ठरवितां येत नाहीं. सदर कृत्य करणाराची बुद्धि, वासना किंवा हेतु कसा आहे हेंहि त्याबरोबरच अवश्य पहावें लागतें. अमेरिकेंत एका मोठया शहरांत सर्व लोकांच्या उपयोगाकरितां व सुखाकरितां ट्रामवे करावयाची होती; परंतु त्या कामास अवश्य लागणारी अधिकाऱ्यांची मंजुरी मिळण्यांत दिरंगाई होऊं लागली. तेव्हां ट्रामवेच्या व्यवस्थापकानें अधिकाऱ्यांस पैसे भरल्यावर सदर मंजुरी तावडतोब मिळाली, व लवकरच ट्रामवेचें काम पुरें होऊन शहरच्या सर्व लोकांची त्यामुळें फार सोय व फायदा झाला. नंतर कांहीं दिवसांनीं लांचाची गोष्ट उघडकीस येऊन व्यवस्थापकावर फौजदारी खटला करण्यांत आला. पहिल्या ज्यूरीत (पंचांत) एकमत होईना म्हणून दुसरी ज्यूरी निवडून दिली; व त्या ज्यूरीनें दोषी ठरविल्यावर व्यवस्थापकास शिक्षा झाली. या ठिकाणीं पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख एवढेंच नीतितत्त्व घेऊन निभाव लागत नाहीं; लांच दिल्यामुळें ट्रामवे झाली हा बाह्य परिणाम पुष्कळांना पुष्कळ सुख देणारा होता

पण तेवढयानें लांच दिली ही गोष्ट न्याय्य होत नाहीं. * दान करणें हा आपला धर्म (दातव्यं) समजून निष्काम बुद्धीनें दान करणें आणि कीर्तीसाठीं किंवा दुसऱ्या कांहीं फलासाठीं दान करणें या दोन कृत्यांचे बाह्य परिणाम जरी एकसारखेच असले, तरी पहिलें दान सात्त्विक व दुसरें राजस, असा भगवद्गीतेंतहि भेद केलेला आहे (गी.१७. २०, २१.); आणि तेंच दान कुपात्रीं असल्यास तामस किंवा गर्ह्य होय असें म्हटलें आहे. लोकांतहि गरीबानें एखाद्या धर्मकार्यास चार पैसे दिले व त्याच कृत्यास श्रीमंतानें शंभर रुपये दिले तर त्या दोहोंची नैतिक योग्यता एकच समजतात. पण केवळ "पुष्कळांचें पुष्कळ हित" कशांत आहे या बाह्य साधनानेंच जर विचार केला तर हीं दोन्ही दानें नैतिकदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेची होत नाहीत असें म्हणावें लागेल. "पुष्कळांचें पुष्कळ हित" या आधिभौतिक नीतितत्त्वांत जो मोठा दोष आहे तो हाच कीं, कर्त्याच्या मनांतील हेतूचा किंवा बुद्धीचा त्यांत कांहींच विचार होत नाहीं; आणि अंतस्थ हेतूकडे लक्ष द्यावयाचें म्हटलें तर, पुष्कळांचें पुष्कळ बाह्य सुख हीच काय ती एक नीतिमत्तेची कसोटी अशी जी पहिली प्रतिज्ञा तिला विरोध येतो. कायदे करणारी सभा किंवा मंडळी अनेक व्यक्तींचा समुदाय असल्यामुळें त्यांनीं केलेला कायदा अगर नियम योग्य आहे की नाहीं याचा विचार करितांना त्यांचें अंतःकरण कसें होतें हें पहावयाचें कारण रहात नाहीं; त्यांच्या कायद्यापासून पुष्कळांना पुष्कळ सुख होईल कीं नाहीं, एवढाच बाह्य विचार केला म्हणजे पुरे होतें. पण इतर ठिकाणीं तो न्याय लागू पडत नाहीं, हें वरील उदाहरणावरून कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. "पुष्कळांचें पुष्कळ हित किंवा सुख" हें तत्त्व अगदींच निरुपयोगी आहे असें आमचें म्हणणे नाहीं. केवळ बाह्य गोष्टींचा विचार कर्तव्य असतां यापेक्षां दुसरें उत्कृष्ट तत्त्व मिळावयाचें नाहीं. पण एखादी गोष्ट नीतिदृष्ट्या न्याय्य अगर अन्याय्य याचा निर्णय करितांना या बाह्य तत्त्वाखेरीज पुष्कळ प्रसंगीं दुसऱ्या अनेक गोष्टींचाहि विचार अवश्य करावा लागत असल्यामुळें नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास केवळ याच तत्त्वावर सर्वस्वी अवलंबून रहातां येत नाहीं; यापेक्षां अधिक निश्चित व निर्दोष तत्त्व शोधून काढणें जरूर आहे, एवढेंच काय तें आमचें सांगणें आहे. 'कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ" (गी. २ ४९) असें जें गीतेंत आरंभीच म्हटलें आहे त्यांतील अभिप्रायहि असाच आहे. केवळ बाह्य कर्मच पाहिले तर तें पुष्कळदां भ्रामक असतें 'स्नानसंध्या टिळेमाळा' हें बाह्य कर्म कायम राहून 'पोटीं क्रोधाचा उमाळा' असणें कांहीं अशक्य नाहीं. पण उलटपक्षीं म्हणजे पोटांतील बुद्धि शुद्ध असेल तर बाह्य कर्माचें कांहीं महत्त्व न रहातां, सुदाम्याच्या

* हें उदाहरण डा. पॉल कॅरस यांच्या *The Ethical Problem* (pp. 58. 59, 2nd Ed.) या पुस्तकांतून घेतलें आहे.

पोह्यांसारख्या अत्यंत अल्प बाह्य कर्मांची धार्मिक किंवा नैतिक योग्यता पुष्कळ लोकांस पुष्कळ सुख देणाऱ्या खंडोगणती अन्नाइतकीच लोकांत समजली जात्ये. म्हणून प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट* यानें कर्माच्या बाह्य व दृश्य परिणामांचा तारतम्यविचार गौण ठरवून नीतिशास्त्राच्या आपल्या विवेचनास कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीपासून सुरवात केली आहे. आधिभौतिक सुखवादांतील हा उणेपणा प्रमुख आधिभौकवद्यांच्या लक्षांत आलेला नाही असें नाही. मनुष्याचें कर्म त्याच्या शीलाचें द्योतक असल्यामुळेंच ज्या अर्थी लोकांत नीतिमत्तेचें दर्शक समजतात, त्या अर्थी केवळ बाह्य परिणामांवरूनच तें स्तुत्य किंवा गर्ह्य मानिलें जाणें अशक्य होय, असें ह्यूम† यानें स्वच्छ लिहिलें आहे; व "कोणत्याहि कर्माची नीति-मत्ता कर्त्याच्या हेतूवर म्हणजे तो ज्या बुद्धीनें सदर कर्म करितो त्यावरच सर्वस्वीं अवलंबून असत्ये," ही गोष्ट मिल्लसाहेबासहि मान्य आहे. पण स्वपक्ष-मंडनार्थ मिल्लनें यावर अशी कोटी लढविली आहे की, "जोंपर्यंत बाह्य कर्मांत कांहीं भेद होत नाहीं तोंपर्यंत कर्त्याला तें करण्याची वासना कशानेंहि झाली असली तरी कर्माच्या नीतिमत्तेंत त्यानें फरक पडत नाहीं."‡ मिल्लची ही कोटी सांप्रदायिक आग्रहाची आहे. कारण, बुद्धि निराळी असल्यावर दोन कर्में दिसण्यांत एक असली तरी तत्त्वतः ती एकाच किंमतीची होणें कधींच शक्य नाही म्हणून "जोंपर्यंत (बाह्य) कर्मांत भेद होत नाहीं" इत्यादि मिल्ल यानें काढिलेली मर्यादाच निर्मूल पडत्ये, असें ग्रीनसाहेबांचें याला उत्तर आहे.§ गीतेचा अभिप्रायहि तोच आहे. कारण, दोन पुरुषांनी एकाच धर्मकृत्यासाठीं सारख्याच रकमा जरी दान दिल्या तरी—म्हणजे दोघांचें बाह्य कर्म सर्वस्वीं एकसारखें असतांहि—दोघांच्या

---

* Kant's *Theory of Ethics* (tran. by Abbott) 6th Ed. p. 6.

† "For as actions are objects of our moral sentiment, so far only as they are indications of the internal character, passions and affections, it is impossible that they can give rise either to praise or blame, where they proceed not from these principles, but are derived altogether from external objects." Hume's *Inquiry concerning Human Understanding*, Section VIII Part ii. (p. 368 of Hume's *Essays*, The World Library Edition).

‡ "Morality of the action depends entirely upon the intention, that is, upon what the agent *wills to do*. But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality." Mill's *Utilitarianism*, p. 27.

§ Green's *Prolegomena to Ethics*, § 292 note. p. 348. 5th Cheaper Edition.

बुद्धिभेदामुळें एक दान सात्त्विक, तर दुसरें राजस किंवा तामसहि होऊं शकेल, असें गीतेंत म्हटलें आहे. पण याबद्दल जास्त विचार पुढें पौर्वात्त्य व पाश्चात्य मतांची तुलना करितांना करूं. कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामावरच अवलंबून राहणाऱ्या आधिभौतिक सुखवादाची श्रेष्ठ पायरीहि नीतिनिर्णयाचे कामीं कशी अपुरी पडत्ये एवढेंच सध्यां पहाणें असून, मिल्लची वरील कबूली हाच आमच्या मतें याचा उत्तम पुरावा आहे.

"पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या आधिभौतिक पंथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं, हा सर्वांत मोठा दोष होय. कारण, मिल्लची कोटी खरी मानिली तरीहि केवळ बाह्य फलावरून नीतीचा निर्णय करणारें हें तत्त्व कांहीं मर्यादेच्या आंत लागू पडणारें म्हणजे एकदेशीय असून, त्याचा सर्व ठिकाणी एकसारखा उपयोग करितां येत नाहीं हें मिल्लच्या लेखावरूनच सिद्ध होतें. पण याशिवाय या मतावर आणखीहि एक आक्षेप असा आहे कीं, स्वार्थापेक्षां परार्थ श्रेष्ठ कां किंवा कसा ठरतो याची कांहींच उपपत्ति न सांगतां हें तत्त्व गृहीत धरून सर्व विचार केला असल्यामुळें शहाण्या स्वार्थास आपलें घोडें पुढें ढकलण्यास सवड मिळाली आहे. स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वे मनुष्याबरोबर उपजतच जर निर्माण झालेलीं आहेत, तर स्वार्थापेक्षां पुष्कळांचें हित मी जास्त महत्त्वाचें कां मानावें ? पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित त्यांत आहे म्हणून तूं तसें कर हें उत्तर समर्पक नाहीं; कारण, पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित कां करूं, हाच मूळचा प्रश्न आहे. लोकांचें हित करण्यांतच प्रायः आपलेंहि हित असल्यामुळें हा प्रश्न नेहमीं उपस्थित होत नाहीं, हें खरें. पण आधिभौतिक पंथाच्या वर सांगितलेल्या तिसऱ्या पायरीपेक्षां या शेवटच्या म्हणजे चवथ्या पायरीत जो फरक आहे तो हा कीं, स्वार्थ आणि परार्थ यांचा विरोध आला तर शहाण्या स्वार्थाचा मार्ग न पत्करितां स्वार्थ सोडून परार्थ साधण्यास झटणें हेंच प्रत्येकाचें कर्तव्य असें या शेवटच्या आधिभौतिक पंथांतील लोक मानितात. हा जो या आधिभौतिक पंथांतील विशेष त्याची कांहीं उपपत्ति दाखवावयास नको काय ? ही अडचण या पंथाच्या एका विद्वान् आधिभौतिक पंडिताच्या लक्षांत येऊन लहान किड्यापासून तों मनुष्यापर्यंत सर्व सजीव प्राण्यांच्या व्यवहारांचें निरीक्षण करून त्यानें अखेर असा सिद्धान्त काढिला आहे कीं, ज्या अर्थी आपल्याप्रमाणेंच आपल्या संततीचें व ज्ञ तीचें परिपोषण करणें आणि कोणाला इजा न करितां आपल्या बांधवांस होईल तितकी मदत करणें हा गुण लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत उत्तरोत्तर अधिकाधिक व्यक्त होत चाललेला आढळून येतो, त्या अर्थी सजीव सृष्टीच्या वर्तनाचें हेंच मुख्य धोरण आहे, असें म्हटलें पाहिजे. सजीव सृष्टींत हें धोरण प्रथमतः संतति उत्पन्न करणें आणि तिचें

संगोपन करणें या गोष्टींत दिसून येतें. स्त्रीपुरुष हा भेद ज्यांच्यांत झालेला नाहीं, अशा अत्यंत सूक्ष्म किडयांच्या सृष्टींत देखील एका किडयाचा देह वाढतां वाढतां तो फुटून त्याचे दोन किडे बनतात; किंवा संततीसाठीं म्हणजे परक्यासाठीं हा लहान किडा आपला देह विसर्जन करितो म्हटलें तरी चालेल. तसेंच सजीव सृष्टींत या किडयाच्या वरच्या वरच्या पायरीचे स्त्रीपुरुषात्मक प्राणीहि याचप्रमाणें आपल्या संततीच्या संगोपनार्थ स्वार्थत्याग करण्यांत आनंद मानीत असतात; आणि हा गुण पुढें वाढत जाऊन अगदीं रानटी समाजांतहि मनुष्य आपल्या संततीलाच नव्हे, तर आपल्या ज्ञातिबांधवांनाहि मदत करण्यास सुखानें प्रवृत्त होत असतो. म्हणून सजीव सृष्टीचा शिरोमणि जो मनुष्य त्यानें परार्थातच स्वार्थाप्रमाणें सुख मानण्याचें सृष्टीचें हें चढतें धोरण पुढें चालवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान सध्यां भासणारा विरोध कायमचा काढून टाकण्याचा प्रयत्न करावा, हेंच या जगांतील त्याचें इतिकर्तव्य होय.* युक्तिवाद बरोबर आहे. परोपकार हा सद्गुण मुक्या सृष्टींतहि पोरांचें संगोपन करण्यांत नजरेस येत असल्यामुळें ज्ञानवान् मनुष्यानें त्याची परमावधि करावी हाच त्याचा पुरुषार्थ आहे, हें तत्त्व कांहीं नवें नाहीं. आधिभौतिक शास्त्रांचें ज्ञान हल्लीं पुष्कळ वाढल्यामुळें या तत्त्वाची आधिभौतिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार मांडितां आली एवढेंच काय तें अधिक होय. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि आध्यात्मिक आहे, तरीहि प्राचीन ग्रंथांतून—

अष्टादशपुराणानां सारं सारं समुद्धृतम्।
परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम् ॥

"परोपकार हें पुण्य आणि परपीडा हें पाप, एवढेंच काय तें अठरा पुराणांचें सार होय" असें म्हटलें आहे; आणि भर्तृहरिहि "स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमान् एकः सतां अग्रणीः"—परार्थ हाच ज्याचा स्वार्थ झाला तोच सर्व सत्पुरुषांत श्रेष्ठ होय—असें सांगत आहे. परंतु लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत सृष्टीची उत्तरोत्तर चढती पायरी लक्षांत आणिली म्हणजे दुसरा असाहि प्रश्न निघतो की, परोपकारबुद्धि या एकाच सद्गुणाचा मनुष्यांत उत्कर्ष झालेला आहे, किंवा त्याबरोबरच न्यायबुद्धि, दया, शहाणपण, दूरदृष्टि, तर्क, शौर्य, धृति, क्षमा, इंद्रियनिग्रह इत्यादि दुसऱ्या अनेक सात्त्विक सद्गुणांचीहि वाढ झालेली आहे? हा विचार मनांत आला म्हणजे, इतर सजीव प्राण्यांपेक्षां मनुष्यांत सर्वच सद्गुणांचा उत्कर्ष झाला आहे असें म्हणणें

---

*ही उपपत्ति स्पेन्सरच्या *Data of Ethics* या ग्रंथांत दिलेली आहे. आपल्या व मिल्लच्या मतामध्यें अंतर काय याचा खुलासा स्पेन्सरसाहेबांनीं मिल्लला पाठविलेल्या पत्रांत केला असून या पत्रांतील उतारे सदरहू ग्रंथांत दिलेले आहेत. pp. 57, 123. Also see Bain's *Mental and moral Science* pp. 721, 722 (Ed. 1875).

कारण काय, किंवा तें आलें कोठून, याची आधिभौतिकवादानें कांहींच उपपत्ति लागत नाहीं. कारण, बाह्य सृष्टींतील सुखदुःखांच्या अवलोकनानें कोणताही सामान्य सिद्धान्त केला तरी सर्व सुखदुःखें स्वभावतःच अनित्य असल्यामुळें त्यांच्या ढिसूळ पायावर रचिलेले नीतिसिद्धान्तहि तितकेच कच्चे म्ह० अनित्य बनतात; व त्यामुळें सुखदुःखांचा विचार न करितां, सत्याप्रीत्यर्थ प्राण गेला तरी बेहत्तर अशी जी सत्यधर्माची त्रिकालाबाधित नित्यता ती "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या तत्त्वानें सिद्ध होत नाहीं. सामान्य व्यवहारांत सत्यासाठी प्राण देण्याची वेळ आल्यास मोठमोठे लोकहि असत्याचा आश्रय करितात, व शास्त्रकारहि अशा वेळीं फार ओढून धरीत नाहींत असें जर आपण पहातों, तर सत्यादि धर्म नित्य मानण्याचें कारण नाहीं, अशी यावर कित्येकांची कोटी आहे. पण हा युक्तिवाद बरोबर नाहीं. कारण, सत्याकरितां प्राण देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं किंवा सोयीस्कर पडत नाहीं असे पुरुष देखील या नीतिधर्माचें नित्यत्व स्वमुखानें कबूल करीत असतात. यासाठीं महाभारतात अर्थकामादि पुरुषार्थ सिद्ध करून देणाऱ्या सर्व व्यावहारिक धर्मांचें विवेचन केल्यावर अखेरीस भारतसावित्रींत (आणि विदुरनीतींतहि) व्यासांनीं—

न जातु कामान्न भयान्न लोभाद्धर्मं त्यजेज्जीवितस्यापि हेतोः ।
धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये जीवो नित्यो हेतुरस्य त्वनित्यः॥

"सुखदुःखें अनित्य, पण (नीति) धर्म नित्य आहेत; म्हणून सुखेच्छेनें, भयानें, लोभामुळें किंवा प्राण जावयाचा असला तरी देखील धर्म कधींहि सोडूं नये. जीव मूळांत नित्य असून त्याचा हेतु म्हणजे सुखदुःखादिविषय अनित्य होत"— म्हणून अनित्य सुखदुःखांचा विचार करीत न बसतां, नित्य जीवाची धर्माशींच नेहमीं जोड घालून दिली पाहिजे, असा सर्वांस उपदेश केला आहे (मभा. स्व. ५. ६; उ. ३९. १२, १३). व्यासांचा हा उपदेश कितपत योग्य आहे हें पहाण्यास सुखदुःखांचें खरें स्वरूप काय, व नित्य सुख कशाला म्हणतात, याचा विचार आतां केला पाहिजे.

प्रकरण ५ वें

सुखदुःखविवेक.

मुखमात्यंतिकं यत्तत् बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम् । *

गीता ६. २१.

या जगांतील प्रत्येक मनुष्य सुख कसें मिळेल किंवा प्राप्त झालेल्या सुखाची वृद्धि कशी होईल, आणि दुःख कसें टळेल अथवा कमी होईल, यासाठीं सदैव धडपड करीत असतो, हा सिद्धान्त आमच्या शास्त्रकारांस मान्य आहे. "इह खलु अमुष्मिंश्च लोके वस्तुप्रवृत्तयः सुखार्थमभिधीयन्ते । न ह्यतःपरं त्रिवर्गफलं विशिष्टतरमस्ति ।"—या जगांत किंवा परत्र सर्व प्रवृत्ति सुखाकरितां आहे, धर्मार्थकामाचें यापलीकडे दुसरें कांहीं फल नाहीं, असें शान्तिपर्वांत भृगु भरद्वाजास सांगत आहे (मभा. शां. १९०.९). परंतु आपलें खरें सुख कशांत आहे हें समजत नसल्यामुळें खोटें नाणें पदरांत बांधून तेंच खरें आहे या समजुतीनें, किंवा आज नाहीं तर उद्यां तरी सुख मिळेल या आशेवर, मनुष्य आयुष्याचे दिवस कंठीत असतां मृत्यूनें जरी त्याजवर अकस्मात् घाला घातला, तरी त्यानें दुसरा सावध न होतां पुनः तोच कित्ता गिरवीत असतो; आणि अशा रीतीनें हें भवचक्र चालू असून खरें व नित्य सुख कोणतें याचा कोणीच विचार करीत नाहीं, असें या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे. संसार केवळ दुःखमय आहे, किंवा सुखप्रधान अगर दुःखप्रधान आहे, याबद्दल पौरस्त्य व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानी पुरुषांमध्यें बराच मतभेद आहे. परंतु यांपैकीं कोणताहि पक्ष घेतला तरी प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या दुःखाचें अत्यंत निवारण करून अत्यंत सुखप्राप्ति करून घेणें यांत त्याचें कल्याण आहे, याबद्दल कोणाचाहि मतभेद नाहीं. 'सुख' या शब्दाऐवजीं प्रायः 'हित', 'श्रेय' किंवा 'कल्याण' हे शब्द अधिक वापरण्यांत येत असतात; व त्यांमधील भेद काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तथापि 'सुख' शब्दांतच सर्व प्रकारच्या सुखांचा अगर कल्याणाचा समावेश होतो असें मानिल्यास सामान्यतः प्रत्येकाचा प्रयत्न सुखासाठीं असतो हें मत सर्वांसच ग्राह्य आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. परंतु तेवढ्यामुळें "यदिष्टं तत्सुखं प्राहुः द्वेष्यं दुःखमिहेष्यते"—जें कांहीं आपणांस इष्ट असतें तें सुख आणि आपण ज्याचा द्वेष करितों म्हणजे जें कांहीं आपणांला नकोसें असतें तें दुःख,—असें सुखदुःखांचें जें लक्षण

---

* "जें केवळ बुद्धीनेंच ग्राह्य असून इंद्रियातीत असतें तेंच आत्यंतिक सुख होय."

महाभारतान्तर्गत पराशरगीतेंत केलें आहे (मभा. शां. २९५.२७), तें शास्त्रदृष्ट्या पूर्ण निर्दोष होत नाहीं. कारण, या व्याख्येंतील 'इष्ट' शब्दाचा अर्थ इष्ट वस्तु किंवा पदार्थ असाहि होऊं शकेल: आणि असा अर्थ धरिला तर इष्ट पदार्थासहि सुख म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होईल. उदाहरणार्थ, तहान लागली असतां आपणांस पाणी जरी इष्ट आहे, तरी पाणी या बाह्य पदार्थास 'सुख' हें नांव देतां येत नाहीं. तसें होईल तर नदीच्या पाण्यांत बुडणारा मनुष्य सुखांत बुडाला असें म्हणावें लागेल. पाणी पिण्यानें जी इंद्रियतृप्ति होत्ये तें सुख होय. ही इंद्रियतृप्ति किंवा सुख मनुष्याला हवेंसें वाटतें हें खरें; पण त्यामुळें जें जें हवेंसें वाटतें तें तें सर्व सुखच असलें पाहिजे, असा व्यापक सिद्धान्त करितां येत नाहीं. म्हणून नैय्यायिकांनीं "अनुकूलवेदनीयं सुखं"—जी वेदना आपल्याला अनुकूल असत्ये तें सुख, आणि "प्रतिकूलवेदनीयं दुःखं"—जी वेदना आपल्याला प्रतिकूल तें दुःख, अशा व्याख्या देऊन सुख व दुःख या एक प्रकारच्या वेदना ठरविल्या आहेत. या वेदना मूळच्या म्हणजे जन्मतःच सिद्ध आणि केवळ अनुभवगम्य असल्यामुळें नैय्यायिकांच्या या व्याख्येपेक्षां सुखदुःखांचें जास्त चांगलें लक्षण सांगतां येणें शक्य नाहीं. हीं वेदनारूप सुखदुःखें केवळ मनुष्याच्या व्यापारांनींच उद्भवतात असें नाहीं; तर कधीं कधीं कांहीं देवतांच्या कोपामुळेंहि दुर्धर रोग उद्भवून त्यांचें दुःख मनुष्यास भोगावें लागतें. म्हणून वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः या सुखदुःखाचे आधिदैविक, आधिभौतिक व आध्यात्मिक असे तीन भेद करीत असतात. पैकीं देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें जीं सुखदुःखें अनुभवावीं लागतात त्यांस 'आधिदैविक' ही संज्ञा असून, बाह्य सृष्टींतील पृथिव्यादि पंचमहाभूतात्मक पदार्थांचा मनुष्याच्या इंद्रियांशीं संयोग होऊन शीतोष्णादिकांमुळें जीं सुखदुःखें होतात त्यांस 'आधिभौतिक' हें नांव देतात; आणि अशा प्रकारच्या बाह्य संयोगावांचून उद्भवणाऱ्या इतर सर्व सुखदुखांस 'आध्यात्मिक' असें म्हणतात. सुखदुःखांचें हें वर्गीकरण स्वीकारिलें म्हणजे शरीरांतल्याच वातपित्तादि दोषांचें प्रमाण बिघडून उद्भवणारीं ज्वरादि दुःखें, आणि तेंच प्रमाण बरोबर असतां अनुभवास येणारें शरीरप्रकृतीचें स्वास्थ्य, यांची गणना आध्यात्मिक सुखदुःखांत करावी लागत्ये. कारण, हीं सुखदुःख जरी पंचभूतात्मक स्थूल शरीरांतील म्हणजे शारीर असलीं तरी शरीराबाहेरील पदार्थांच्या संयोगामुळें तीं उद्भवलीं आहेत असें नेहमीं म्हणतां येत नाहीं; व त्यामुळें आध्यात्मिक सुखदुःखांतहि शारीर व मानसिक असा वेदान्तदृष्ट्या पुनः भेद करावा लागतो. पण सुखदुखांचे शारीर व मानसिक असे जर याप्रमाणें भेद केले तर आधिदैविक सुखदुःखें निराळीं मानण्याची जरूर रहात नाहीं. कारण, देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें होणारीं सुखदुःखेंहि मनुष्यास अखेर आपल्या शरीरानें किंवा मनानेंच भोगावीं

लागत असतात हें उघड आहे. म्हणून वेदान्तग्रंथांतिल परिभाषेप्रमाणें सुखदुःखांचें त्रिविध वर्गीकरण न करितां त्यांचे बाह्य किंवा शारीर, आणि आभ्यंतर किंवा मानासिक, असे दोनच वर्ग कल्पून पहिल्या म्हणजे सर्व प्रकारच्या शारीर सुखदुःखांस 'आधिभौतिक' आणि सर्व मानासिक सुखदुःखांस 'आध्यात्मिक' हीं नांवें आह्मीं या ग्रंथांत योजिलीं आहेत. वेदान्तग्रंथांतल्या परिभाषेप्रमाणें 'आधिदैविक' म्हणून निराळा तिसरा वर्ग केलेला नाहीं. कारण, आमच्या मतें सुखदुःखांचें शास्त्रीय विवेचन करण्यास हें द्विविध वर्गीकरणच अधिक सोयीचें आहे, सुखदुःखांचें पुढील विवेचन वाचितांना वेदान्तग्रंथांतल्या आणि आमच्या परिभाषेंतील हा भेद नेहमीं लक्षांत ठेविला पाहिजे.

सुखदुःखें द्विविध माना किंवा त्रिविध माना, त्यांपैकीं दुःख कोणासच नको असतें; म्हणून, सर्व प्रकारच्या दुःखांची अत्यंत निवृत्ति करणें आणि आत्यंतिक व नित्य सुखाची प्राप्ति करून घेणें हाच मनुष्याचा परम पुरुषार्थ होय, असें वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांतून म्हटलें आहे (सां. का. १; गी. ६. २१. २२). आत्यंतिक सुख हेंच या प्रमाणें परम साध्य ठरल्यावर अत्यंत,सत्य व नित्य सुख कशाला म्हणावें, त्याची प्राप्ति होणें शक्य आहे कीं नाहीं, शक्य असल्यास कशी व केव्हां, इत्यादि गोष्टींचा विचार साहजिकरीत्याच प्राप्त होतो; आणि हा विचार करावयास लागलें म्हणजे प्रथमच असा प्रश्न उद्भवतो कीं, नैय्यायिकांच्या लक्षणाप्रमाणें सुख व दुःख या दोन निरनिराळया स्वतंत्र वेदना, अनुभव किंवा वस्तु आहेत, अथवा "उजेड नाहीं तो अंधेर" या न्यायानें या दोन वेदनांपैकीं एकीच्या अभावास दुसरी संज्ञा आहे? "तान्हेनें आपल्या तोंडाला कोरड पडली म्हणजे तें दुःख निवारण करण्यासाठीं आपण गोड पाणी पितों, भुकेनें पीडिलों म्हणजे सुग्रास अन्न खाऊन ती व्यथा घालवितों, आणि कामवासना प्रदीप्त होऊन दुःसह झाली म्हणजे स्त्रीसंगानें ती तृप्त करितों," असें सांगून भर्तृहरि अखेरीस असें म्हणतो कीं,—

प्रतीकारो व्याधेः सुखमिति विपर्यस्यति जनः।

"कोणतीहि व्याधि अगर दुःख झाल्यावर त्याचें जें निवारण त्यालाच लोक भ्रमानें 'सुख' असें म्हणत असतात!" दुःख निवारणापलीकडे 'सुख' म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ नाहीं. मनुष्य स्वार्थासाठीं जे व्यवहार करितो त्यांसच हा न्याय लागू पडतो असें नाहीं. दुसऱ्यावर उपकार करितेवेळींहि त्याचें दुःख पाहून आपल्या मनांतील जागृत झालेली कारुण्यवृत्ति आपणांस दुःसह होऊं लागते व तिच्या दुःसहत्वाची ही व्यथा घालविण्यासाठीं आपण परोपकार करतों, असें आनन्दगिरीचें मत मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. हा पक्ष स्वीकारिला म्हणजे महाभारतांत एके ठिकाणीं—

तृष्णार्तिप्रभवं दुःखं दुःखार्तिप्रभवं सुखम्।

"कोणती तरी तृष्णा आधीं उत्पन्न होऊन तिच्या पीडेपासून दुःख आणि त्या दुःखाच्या पीडेपासून पुढें सुख उद्भवतें"—असें जें सुखदुःखांचें वर्णन आहे, तेंच यथार्थ होय असें म्हणावें लागेल (शां. २५. २२; १७४. १९.) सारांश, मनुष्याचे मनांत प्रथमतः एखादी आशा, वासना अगर तृष्णा उत्पन्न होऊन तीपासून दुःख होऊं लागल्यावर मग सदर दुःखाचें जें निवारण होतें तें सुख होय, सुख म्हणून निराळी स्वतंत्र वस्तु नाहीं, असें या पंथाचें म्हणणें आहे. किंबहुना मनुष्याच्या संसारांतील सर्व प्रवृत्ति वासनात्मक किंवा तृष्णात्मकच असून सर्व सांसारिक कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज तृष्णेचा पुरा बीमोड होत नाहीं, व तृष्णेचा पुरा बीमोड झाल्याखेरीज खऱ्या व नित्य सुखाची प्राप्ति होणेंहि शक्य नाही, असें यापुढें दुसरेंहि अनुमान या पंथांतील लोकांनीं काढिलेलें आहे. बृहदारण्यकांत विकल्पानें (बृ. ४.४. २२; वेसू. ३. ४. १५) आणि जाबाल–संन्यासादि उपनिषदांतून मुख्यत्वानें हाच मार्ग प्रतिपाद्य असून, अष्टावक्रगीतेंत (९.८;१०.३–८) व अवधूतगीतेंत (३. ४६) याचाच अनुवाद केलेला आहे. ज्याला आत्यन्तिक सुख किंवा मोक्ष प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे त्यानें होईल तितक्या लवकर संसार सोडून संन्यास घेतला पाहिजे हा या पंथाचा अखेरचा सिद्धान्त होय; आणि स्मृतिग्रंथांत वर्णिलेला व श्रीशंकराचार्यांनीं कलियुगांत स्थापिलेला श्रौत–स्मार्त–कर्म–संन्यासमार्ग याच तत्त्वावर निघालेला आहे. उघडच आहे कीं, सुख म्हणून जर कांहीं वास्तविक पदार्थ नाहीं, जें काय आहे तें दुःख आणि तेंहि तृष्णामूलक, तर हे तृष्णादि विकारच प्रथमतः समूळ खणून काढिले म्हणजे स्वार्थाची किंवा परार्थाची सर्व कटकट नाहींशी होऊन मनाची मूळ साम्यावस्था किंवा शान्ति एवढीच काय ती शिल्लक राहिली पाहिजे; आणि याच अभिप्रायानें महाभारतान्तर्गत शांतिपर्वांतील पिंगलगीतेंत व त्याचप्रमाणें मंकिगीतेंतहि—

यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत् सुखम्।
तृष्णाक्षयसुखस्यैते नार्हतः षोडशीं कलाम्॥

"इहलोकीं काम म्हणजे वासना यांच्या तृप्तीनें होणारें जें सुख, आणि स्वर्गांमधलें जें मोठें सुख, त्या दोन्ही सुखांची योग्यता तृष्णाक्षयापासून होणाऱ्या सुखाच्या सोळाव्या कलेइतकी म्हणजे हिशाइतकीहि नाहीं," असें म्हटलें आहे (शां. १७४. ४८. १७७. ४९). वैदिक संन्यासमार्गाचेंच पुढें जैन व बौध धर्मांत अनुकरण केलेलें आहे. म्हणून या दोन्ही धर्मांच्या ग्रंथांतून तृष्णेच्या दुष्परिणामांचें व त्याज्यतेचें वरच्याप्रमाणें—किंबहुना कांकणभर जास्त सरस–वर्णन केलेलें असतें (उदाहरणार्थ धम्मपदांतील तृष्णावर्ग पहा). तिबेट देशांतलि बौद्धधर्मग्रंथांत तर महाभारतांतला

वर दिलेला श्लोकच गौतमबुद्धाला बुद्धत्व प्राप्त झाल्यावर त्याच्या मुखांतून निघाला असें म्हटलें आहे*.

तृष्णेचे वर सांगितलेले दुष्परिणाम भगवद्गीतेस मान्य नाहींत असें नाहीं तथापि ते टाळण्यास कर्मांचा सर्वस्वीं त्याग करणें उचित नाहीं, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्यामुळें सुखदुःखाच्या वरील उपपत्तीचा येथें थोडा सूक्ष्म विचार केला पाहिजे. सर्व सुख तृष्णादि दुःखांच्या निवारणापासूनच उत्पन्न होतें, हें संन्यास मार्गीयांचें म्हणणेंच आधीं सर्वस्वीं खरें मानितां येत नाहीं. एकदां अनुभविलेलें (पाहिलेली, ऐकिलेली वगैरे) वस्तु पुनःहवीशी वाटणें याला काम, वासना किंवा इच्छा असें म्हणतात; व इच्छित वस्तु लवकर न मिळाल्यामुळें दुःख होऊन हीं इच्छा तीव्र होत चालली, किंवा मिळालेलें सुख पुरें न होतां अधिकाधिक हवेंसें वाटूं लागलें, म्हणजे त्याच इच्छेस तृष्णा हें नांव प्राप्त होतें. परंतु नुसत्या इच्छेला अशा रीतीनें तृष्णेचें स्वरूप प्राप्त होण्यापूर्वींच जर ती इच्छा पूर्ण झाली तर तीपासून होणारें सुख तृष्णादुःखाच्या क्षयापासून झालें असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. उदाहरणार्थ, रोजचें वेळच्या वेळीं मिळणारें जेवण घेतलें तर दररोज जेवण्यापूर्वी दुःखच होत असतें असा आपला अनुभव नाहीं. वेळेवर जेवावयास न मिळालें तर जीव भुकेनें व्याकुळ होईल, एरवीं नाहीं. बरें; तृष्णा व इच्छा असा भेद न करितां दोन्ही समानार्थक आहेत असें मानिलें, तरीहि सर्व सुख तृष्णामूलकच आहे हा सिद्धान्त खरा ठरत नाहीं. उदाहरणार्थ, एका लहान मुलाच्या तोंडांतून अकस्मात् खडी-साखरेचा एक खडा घातला, तर त्यापासून त्याला होणारें सुख पूर्वतृष्णेच्या क्षया-मुळें झालें असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच वाटेनें चालत असतां मध्येंच एखादी रमणीय बाग लागून कोकिळेचा मुंजुळ शब्द कानीं पडला, किंवा वाटेंत एखादें देवालय लागून त्यांतील देवाची सुंदर मूर्ति दृष्टीस पडली. तर त्यामुळें होणारें सुख, प्रथम सदर वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा उत्पन्न झालेली नसतांहि, आपल्या अनुभवास येते असतें. हीं उदाहरणें लक्षांत आणिलीं म्हणजे संन्यासमार्गातील सुखाची वरील व्याख्या सोडून देऊन इंद्रियांच्या ठायीं बऱ्यावाईट पदार्थांचा उपभोग घेण्याची स्वाभाविक शक्ति असून त्याप्रमाणें इंद्रियें आपआपले व्यापार करीत असतां त्यांस एखादे वेळेस अनुकूल व एखादे वेळेस प्रतिकूल विषय प्राप्त झाल्यानें, मूळची तृष्णा अगर इच्छा नसतांहि, आपल्याला सुखदुःख होत असतें असें म्हणावें लागतें.

---

* Rockhill's *Life* Buddha, p 33. 'उदान' नांवाच्या पाली ग्रंथांत (२.२) हा श्लोक आलेला आहे. पण तो बुद्धत्व प्राप्त होण्याच्या वेळीं बुद्धाच्या मुखांतून निघाला असें वर्णन नाहीं. यावरून हे श्लोक मूळचे बुद्धाच्या मुखांतले नसावेत असें स्पष्ट दिसून येतें.

हाच अभिप्राय मनांत आणून 'मात्रास्पर्शांनीं' शीतोष्णादिकांचा अनुभव घडून सुखदुःख होतें असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. २. १४). सृष्टींतील बाह्य पदार्थांस 'मात्रा' ही संज्ञा आहे. या बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशीं स्पर्श म्हणजे संयोग झाला असतां सुख किंवा दुःख या वेदना उत्पन्न होतात, असा याचा अर्थ आहे; व तोच कर्मयोगशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. कानाला कर्कश आवाज अप्रिय कां, आणि जिव्हेला मधुर रस प्रिय कां, किंवा नेत्रांना पौर्णिमेचें चांदणें आनंददायक कां वाटतें, याचें कारण कोणीहि सांगूं शकत नाहीं. जिव्हेला मधुर रस मिळाला म्हणजे ती संतुष्ट होत्ये, एवढेंच आपण जाणतों. आधिभौतिक सुखाचें स्वरूप याप्रमाणें केवळ इंद्रियाधीन असल्यामुळें कित्येकदां इंद्रियांचा अशा प्रकारचा नुस्ता व्यापार चालू ठेविण्यांतच सुख वाटत असतें; मग त्याचा परिणाम पुढें कांहीहि होवो. उदाहरणार्थ, एखादा विचार मनांत आला म्हणजे तोंडावाटें कधीं कधीं जे शब्द सहज बाहेर पडतात, ते कांहीं कोणास आपल्या विचारांची माहिती देण्यासाठीं नसतात. उलट कित्येकदां आपल्या स्वाभाविक व्यापारांनीं मनांतील गुप्त बेत किंवा मसलत बाहेर फुटून नुकसानहि होण्याचा संभव असतो. ल्हान मुलें प्रथम चालावयास शिकलीं म्हणजे दिवसभर जीं उगीच इकडेतिकडे हिंडतात त्याचें कारण चालण्याच्या क्रियेंतच त्यांना त्या वेळीं मौज वाटत्ये हें होय. म्हणून यच्चावत् सर्व सुख दुःखाभावरूपच आहे असें न म्हणतां "इंद्रियस्येंद्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ" (गी. ३. ३४)—इंद्रियें व त्यांचे शब्दस्पर्श इत्यादि विषय यांच्यामधील आवड व द्वेष हीं दोन्हीहि 'व्यवस्थित' म्हणजे मूळचींच स्वतंत्रसिद्ध आहेत—असें सांगून, हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाचे कसे होतील किंवा करून घेतां येतील एवढेंच काय तें आपणांस पहाणें आहे, व त्यासाठीं इंद्रियांच्या व मनाच्या वृत्ति मारण्याच्या भरीस न पडतां, सदर वृत्ति आपल्या फायद्याच्या होण्यास इंद्रियें व मन आपल्या ताब्यांत ठेवा, स्वैर होऊं देऊं नका, असा भगवंतांचा उपदेश आहे. हा उपदेश, आणि तृष्णा किंवा तृष्णेबरोबरच इतर सर्व मनोवृत्ति समूळ नाहींशा करा म्हणणें, यांत जमीन अस्मानाचें अंतर आहे. जगांतील सर्व कर्तृत्व किंवा पराक्रम अजीबात नाहींसा करावा असें गीतेचें तात्पर्य नसून, उलट अठराव्या अध्यायांत (१८. २६) कर्त्याचे अंगीं समबुद्धिबरोबरच धृति व उत्साह हे गुण पाहिजेत, असें गीताशास्त्र सांगत आहे, परंतु याबद्दल अधिक विवेचन पुढें करूं. सध्यां सुख व दुःख या दोन भिन्न वृत्ती आहेत किंवा त्यापैकीं एक दुसरीचा अभाव आहे एवढेंच आपणांस पाहणें आहे; व या बाबतींत भगवद्गीतेचा अभिप्राय काय आहे हें वरील विवेचनावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. 'क्षेत्र' म्हणजे काय हें सांगतांना 'सुख' आणि 'दुःख' यांची पृथक् पृथक् गणना केली आहे (गी. १३. ६) इतकेंच नव्हे,

तर सुख हें सत्त्वाचें आणि तृष्णा हें रजाचें लक्षण म्हटलें असून (गी. १४.६,७), सत्त्व आणि रज हे गुण पृथक् धरिले आहेत. यावरूनहि सुख आणि दुःख या दोन एकमेकांच्या प्रतियोगी पण निरनिराळ्या दोन वृत्ति भगवद्गीतेंत मानिल्या आहेत असें स्पष्ट होतें. अठराव्या अध्यायांत "कोणतेंहि कृत्य दुःखकारक आहे म्हणून तें सोडिल्यानें त्यागफल मिळत नाहीं, हा त्याग राजस होय" (गी. १८.८), असा जो राजस त्यागाचा कमीपणा दाखविला आहे तोहि, सर्व सुख तृष्णाक्षयमूलकच आहे, या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहे.

सर्व सुख तृष्णाक्षयरूप किंवा दु;खाभावरूप नसून सुख आणि दुःख या दोन स्वतंत्र वस्तु आहेत असें जरी मानिलें, तरी या दोन्ही वेदना परस्परविरुद्ध किंवा प्रतियोगी असल्यामुळें ज्याला दुःखाचा यत्किंचितहि अनुभव नाहीं त्याला सुखाची गोडी कळणें शक्य आहे कीं नाहीं, असा या पुढला दुसरा प्रश्न आहे. कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, दुःखानुभव प्रथम आलेला असल्याखेरीज सुखाची गोडी कळणेंच अशक्य होय. उलट पक्षीं स्वर्गांतील देवांच्या नित्यसुखाचा दाखला देऊन दुसरे पंडित असें प्रतिपादन करितात कीं, सुखाची गोडी कळण्यास दुःखाचा पूर्वानुभव असण्याची जरूर नाहीं. कोणताहि खारट पदार्थ पूर्वी चाखिल्याखेरीज मध, गुळ, साखर, आंबा, केळें इत्यादि पदार्थांची निरनिराळी गोडी ज्याप्रमाणें अनुभवितां येत्ये, तद्वत् सुखाचेहि अनेक प्रकार असल्यामुळें पूर्वीच्या दुःखानुभवाखेरीज कापसाच्या गादीवरून परांच्या गादीवर, किंवा मेण्यांतून पालखींत, याप्रमाणें सुखाचेच पर्याय करून वीट न येतां सुखाचा सदैव अनुभव घेणें अशक्य नाहीं. परंतु या जगांतील व्यवहार पाहिला तर हा वादच निरर्थक आहे, असें दिसून येईल. पुराणांतून देवांसहि संकटें प्राप्त झाल्याचीं पुष्कळ उदाहरणें असल्यामुळें व स्वर्गसुखहि पुण्यांश सरल्यावर कालान्तरानें नाहींसें होत असल्यानें स्वर्गीच्या सुखाचा दृष्टांत समर्पक नाहीं; आणि समर्पक असला तरी स्वर्गांतला दाखला आमच्या काय उपयोगी ! "नित्यमेव सुखं स्वर्गे" हें जरी खरें मानिलें, तरी यापुढेंच "सुखं दुःखमिहोभयम्" (मभा. शां. १९०.१४)—या जगांत सुख व दुःख दोन्ही मिश्रित असतात—असें म्हटलें आहे; आणि त्याला अनुसरूनच समर्थांनींहि "जगीं सर्व सुखी असा कोण आहे। विचारी मना तूंचि शोधून पाहे।" असा आपला अनुभव सांगितला आहे, शिवाय—

सुखं सुखेनेह न जातु लभ्यं दुःखेन साध्वी लभते सुखानि।

"सुखानें सुख कधीं मिळत नाहीं; साध्वीला सुखें प्राप्त होण्यास दुःख किंवा कष्ट सोसावे लागतात" (मभा. वन२३३.४), असा जो द्रौपदीनें सत्यभामेस उपदेश केला आहे तोहि या लोकींच्या अनुभवाप्रमाणें सत्य आहे असें म्हणावें लागतें. कारण,

जांभूळ ओंठावर पडलें तरी तें तोंडांत घालावें लागतें आणि तोंडांत पडलें तरी तें चावण्याचे कष्ट करावे लागतात. निदान एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे कीं, दुःखानंतर प्राप्त होणाऱ्या सुखाची गोडी आणि नेहमीं विषयोपभोगांत गढलेल्या पुरुषाच्या सुखांतील गोडी, यांमध्यें पुष्कळ अंतर असतें. कारण, नित्य सुखोपभोगानें सुखाचा अनुभव घेणाऱ्या इंद्रियशक्तीची तीव्रताहि मंदावते—

प्रायेण श्रीमतां लोके भोक्तुं शक्तिर्न विद्यते ।
काष्ठान्यपि हि जीर्यन्ते दरिद्राणां च सर्वशः ॥

"श्रीमंतांना सुग्रास अन्नाचें सेवन करण्याचीहि प्रायः शक्ति नसत्ये आणि गरीबाला लांकडें देखील सबंध पचनीं पडतात" (मभा. शां. २८, २९), ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. म्हणून इहलोकींचाच विचार कर्तव्य असतां दुःखाखेरीज सुख नेहमीं अनुभवितां येईल कीं नाही, या प्रश्नाचा जास्त खल करीत बसण्यांत कांहीं हांशील नाहीं. "सुखस्यानन्तरं दुःखं दुखस्यानन्तरं सुखम्" (वन. २६०.४९. शां. २५.२३)— सुखापाठीमागें दुःख आणि दुःखापाठीमागें सुख लागलेलेंच आहे; किंवा कालिदासानें मेघदूतांत (मे. ११४) वर्णन केल्याप्रमाणें—

कस्यैकांतं सुखमुपनतं दुःखमेकांततो वा ।
नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण ॥

"कोणालाहि नेहमींच सुख किंवा नेहमींच दुःख अशी स्थिति येत नसून सुख-दुःखाची दशा चाकाच्या धांवेप्रमाणें एकसारखी खालीं वर होत असत्ये," हा क्रम सदैव चालू आहे. मग हें दुःख आमच्या सुखाची गोडी वाढविण्याकरितां निर्माण झालेलें असो, किंवा प्रकृतीच्या संसारांत त्याचा दुसरा कांहीं उपयोग असो. वीट न येतां विषयसुखोपभोगच नित्य एकसारखा मिळणें अगदीं असंभवनीय नसेल; पण दुःख अजीबात नाहींसें होऊन केवळ सुखच सदैव अनुभविणें निदान या कर्मभूमींत तरी शक्य नाहीं.

जगांतील व्यवहार केवळ सुखमय नसून नेहमीच जर सुखदुःखात्मक आहे, तर संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक हा तिसरा प्रश्न पुढें क्रमानेंच निष्पन्न होतो. आधिभौतिक सुख हेंच परम साध्य मानणाऱ्या पाश्चात्य पंडितांपैकीं पुष्कळांचें असें म्हणणें आहे की, संसारांत सुखापेक्षां दुःखच जर अधिक असतें तर संसारांत राहण्याच्या भानगडींत न पडतां, सर्वांना नाहीं तरी त्यांपैकीं बऱ्याच जणांनीं आत्महत्या केली असती. परंतु आयुष्याला ज्या अर्थी मनुष्य कंटाळलेला दिसत नाहीं त्या अर्थी संसारांत त्याला दुःखापेक्षां सुखच अधिक उपभोगावयास मिळत असलें पाहिजे; आणि म्हणून सुख हेंच सर्वांचें परम साध्य कल्पून धर्माधर्माचा निर्णयहि याच मापानें केला पाहिजे, परंतु आत्महत्येचा संसारसुखाशीं जोडलेला हा संबंध

वस्तुतः पहाता खरा नाहीं. क्वचित् प्रसंगी एखादा मनुष्य संसाराला कंटाळून जीव देतो, नाही असें नाहीं; पण लोक त्याची गणना अपवादांत म्हणजे वेड्यात करितात. यावरून जीव देणें किंवा न देणें याचा संसारसुखाशीं संबंध न ठेवतां सामान्य लोक ही एक स्वतंत्र गोष्ट समजतात असें दिसून येतें; आणि सुधारलेल्या माणसास अत्यंत कष्टमय वाटणाऱ्या रानटी मनुष्याच्या संसाराचा विचार केला तरीहि हेंच अनुमान निष्पन्न होतें. प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञ चार्लस डार्विन हा आपल्या प्रवास-ग्रंथांत दक्षिण अमेरिकेच्या अत्यंत दक्षिणेकडील प्रांतांत त्यास आढळून आलेल्या रानटी लोकांचें वर्णन करितांना असें लिहितो कीं, हे रानटी लोक—पुरुष आणि स्त्रिया—आपल्या अत्यंत थंड देशांत बाराहि महिने वस्त्राखेरीज हिंडतात, आणि जवळ अन्नाचा सांठा करीत नसल्यामुळें कित्येक दिवस त्यांस अन्नावांचूनहि कंठावे लागतात; तथापि त्यांची प्रजा वाढतच आहे!* पण असलीं रानटी मनुष्येंहि जीव देत नाहींत, यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असें कोणीच अनुमान करीत नाहीं. ते आत्महत्या करीत नाहीत हें खरें; पण त्याचें कारण काय याचा जर सूक्ष्म विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, " मी पशु नसून मनुष्य आहें, " यांतच प्रत्येक इसम अत्यंत आनंद मानीत असतो; आणि इतर सर्व सुखांपेक्षां मनुष्य होणें या सुखाचें मान इतकें मोठें समजतो कीं, संसार कितीहि कष्टमय असला तरी तिकडे न पाहतां मनुष्यत्वाचा हा श्रेष्ठ आनंद गमाविण्यास तो कधींहि तयार नसतो. मनुष्यच काय पण पशुपक्षीहि आत्महत्या करीत नाहींत. म्हणून त्यांचाहि संसार सुखमय झाला काय ? अर्थात् मनुष्य किंवा पशुपक्षी जीव देत नाहींत एवढ्यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असें भ्रामक अनुमान न काढितां, संसार कसाहि असो, त्याची अपेक्षा न ठेवितां केवळ अचेतनाचें सचेतन बनण्यांतच अनुपम आनंद आहे, आणि त्यांतहि मनुष्यत्वाचा आनंद सर्वांत श्रेष्ठ आहे. एवढेंच काय तें खरें अनुमान त्यापासून निघतें, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे.—

भूतानां प्राणिनः श्रेष्ठाः प्राणिनां बुद्धिजीविनः ।
बुद्धिमत्सु नराः श्रेष्ठा नरेषु ब्राह्मणाः स्मृताः ॥
ब्राह्मणेषु च विद्वांसः विद्वत्सु कृतबुद्धयः ।
कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादिनः ॥

"अचेतनापेक्षां सचेतन, सचेतनांत बुद्धि असलेले, बुद्धिमानांत मनुष्य, मनुष्यांत ब्राह्मण, ब्राह्मणांत विद्वान्, विद्वानांत कृतबुद्धि (सुसंस्कृत बुद्धीचे), कृतबुद्धींमध्यें कर्ते, आणि कर्त्यांतहि ब्रह्मवादी," अशा ज्या चढत्या पायऱ्या शास्त्रांत वर्णिल्या आहेत त्या याच धोरणावर लाविलेल्या आहेत (मनु. १.९६,९७; मभा.

* Darwin's *Naturalist's Voyage round the world*, Chap.X.

उद्यो. ५.१ व २); आणि याच न्यायानें चौऱ्यांशीं लक्ष योनींत नरदेह श्रेष्ठ, नरांत मुमुक्षु व मुमुक्षूंत सिद्ध असें प्राकृत ग्रंथांतूनहि म्हटलेलें आहे. "सबसे जीव प्यारा" अशी जी म्हण आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेंच असून, याच कारणास्तव संसार दुःखमय असला तरी कोणीं आत्महत्या केल्यास त्यास लोक वेडा व धर्मशास्त्रें पापी समजतात (मभा. कर्ण. ७०.२८); आणि आत्महत्या करण्याचा प्रयत्न करणें हा कायद्यांत गुन्हा धरिला जातो. मनुष्य आत्महत्या करीत नाहीं यावरून संसाराच्या सुखमयत्वाचें अनुमान काढणें रास्त नाहीं असें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर संसार सुखमय का दुःखमय या प्रश्नाचा निर्णय करण्यास पूर्वकर्माप्रमाणें एकदां पदरांत पडलेलें नरदेहप्राप्तीचें नैसर्गिक भाग्य बाजूला टेवून तदुत्तरकालीन म्हणजे केवळ संसारांतल्या गोष्टींचाच आपणांस विचार केला पाहिजे. मनुष्य जीव देत नाहीं किंवा जिवंत राहतो, हें संसाराच्या प्रवृत्तीचें कारण आहे; आधिभौतिक पंडित म्हणतात त्याप्रमाणें संसारांतील सुखाधिक्याचा पुरावा नव्हे. किंवा हाच अर्थ दुसऱ्या शब्दांनी व्यक्त करणें झाल्यास असें म्हटलें पाहिजे कीं, जीव न देण्याची बुद्धि नैसर्गिक आहे, संसारांतील सुखदुःखांच्या तारतम्यानें उत्पन्न झालेली नव्हे; व म्हणूनच संसार सुखमय आहे ही गोष्ट त्यावरून सिद्ध होऊं शकत नाहीं.

केवळ मनुष्यजन्माचें महद्भाग्य आणि त्यापुढला मनुष्याचा संसार यांची भ्रामक मिसळ न करितां, मनुष्यपण व मनुष्याचा संसार म्हणजे नित्य व्यवहार, हीं दोन्ही निरनिराळीं केल्यावर श्रेष्ठ नरदेहधारी प्राण्याला संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक या प्रश्नाचा निकाल लावण्यास प्रत्येक मनुष्याच्या 'प्रस्तुतच्या' वासनांपैकीं किती वासना सफल आणि किती निष्फल होतात, हें पाहण्याखेरीज दुसरें साधन रहात नाहीं. 'प्रस्तुतच्या' असें म्हणण्याचें कारण असें कीं, ज्या गोष्टी सुधारलेल्या स्थितींत सर्वांनाच प्राप्त झालेल्या असतात त्या नित्य व्यवहारांतल्या होऊन त्यांतील सुख आपण विसरून जातों; आणि ज्या वस्तूंची गरज नवी उत्पन्न होत्ये त्यांपैकीं कोणत्या प्राप्त होतात तें पाहून तेवढ्यावरूनच संसारांतील सुखदुःखाचा निर्णय करीत असतों. वर्तमानकालीं आपणांस किती सुखसाधनें उपलब्ध आहेत आणि शंभर वर्षांपूर्वी यांपैकीं किती सुखसाधनें प्राप्त झालेलीं होतीं यांची तुलना करणें, आणि आजच्या मित्तीस मी सुखी आहें कीं नाहीं याचा विचार करणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. उदाहरणार्थ, शंभर वर्षांपूर्वीच्या बैलगाडीच्या प्रवासापेक्षां सध्यांच्या आगगाडीचा प्रवास पुष्कळ सुखकारक आहे, हें कोणीहि कबूल करील. पण आगगाडीच्या सुखाचें हें सुखत्व आतां आपण विसरलों असून; एखाद्या दिवशीं गाडीला उशीर होऊन टपालांतील पत्र मिळण्यास जरा विलंब लागला म्हणजे त्याचें आपणांस वाईट वाटतें. म्हणून उपलब्ध झालेलीं सुखसाधनें

जमेस न धरितां मनुष्याच्या प्रस्तुतच्या सुखदुःखांचा विचार त्याच्या प्रस्तुतच्या गरजांवरूनच करीत असतात; आणि या गरजा कोणत्या हें पाहूं लागलें म्हणजे त्यांना कधींच अंत नाहीं असें आढळून येतें. आज एक इच्छा सफल झाली तर उद्यां त्या जागीं नवी इच्छा उत्पन्न होऊन ही नवी इच्छा सफल करून घ्यावी असें वाटूं लागतें; आणि मनुष्याच्या इच्छेची ही धांव नेहमींच एक पाऊल पुढें असल्यामुळें त्याच्या कपाळचें दुःख सुटत नाहीं. सर्व सुख तृष्णाक्षयरूपच आहे, आणि कितीहि सुख मिळालें तरी मनुष्य पुनः असंतुष्टच असतो, या दोन गोष्टींतला भेद या ठिकाणीं नीट लक्षांत आणिला पाहिजे. प्रत्येक सुख दुःखाभावरूप नसून सुख आणि दुःख या इंद्रियांच्या दोन स्वतंत्र वेदना आहेत हें म्हणण निराळें आणिं कोणत्याहि एका काळीं प्राप्त झालेलीं सुखें जमेस न धरितां आणखी सुखें पाहिजेत म्हणून असंतुष्ट रहाणें निराळें. पहिला वाद सुखाच्या वस्तुस्वरूपाचा आहे; आणि प्राप्त झालेल्या सुखानें पूर्ण तृप्ति होत्ये कीं नाहीं हा दुसरा प्रश्न आहे. विषयवासना सतत एकसारखी वाढत जात असल्यामुळें दररोज नवीं नवीं सुखें न मिळालीं तरी पूर्वींचींच सुखें पुनःपुनः भोगावीं असें वाटून मनाची हांव कांहीं आंवरत नाहीं. व्हिटेलियस नांवाच्या एका रोमन बादशहाची अशी गोष्ट सांगतात कीं, जिव्हेचें सुख पुनःपुनः मिळावें म्हणून पोटांत गेलेलें अन्न ओकून टाकण्याचीं औषधें घेऊन तो दररोज अनेक वेळां भोजन करी! पण पस्तावलेल्या ययाति राजाची गोष्ट याहूनहि अधिक बोधप्रद आहे. ययाति राजा शुक्राचार्यांच्या शापानें म्हातारा झाल्यावर तें म्हातारपण दुसऱ्याला देऊन त्याऐवजीं त्याचें तारुण्य घेण्याची शुक्राचार्यांनीं दयाळू होऊन त्याला सवलत दिली होती. तेव्हां आपल्या मुलाचें म्हणजे पुरूचें तारुण्य घेऊन ययातीनें एक हजार वर्षें एकसारखा विषयसुखोपभोग घेतल्यावर पृथ्वींतील सर्व पदार्थ एका मनुष्याचीहि सुखवासना तृप्त करण्यास असमर्थ आहेत असें त्याच्या अनुभवास आलें; आणि—

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते ॥

"सुखांचा उपभोग घेतल्यानें विषयवासनेची तृप्ति न होतां हवनद्रव्यानें जसा अग्नि त्याप्रमाणें उपभोगानें विषयवासना अधिकाधिकच वाढत्ये"—असे त्याच्या तोंडांतून उद्गार निघाले, असें महाभारताच्या आदिपर्वांत व्यासांनीं वर्णिलें आहे (आ. ७५.४९); आणि हाच श्लोक मनुस्मृतींतहि दिलेला आहे (मनु. २.९४). सुखसाधनें कितीहि मुबलक असलीं तरी इंद्रियांची खवखव सतत वाढत्या प्रमाणावर असल्यामुळें केवळ सुखोपभोगानें सुखेच्छा कधींहि तृप्त होत नाहीं, तिला दुसरा कांहीं तरी आळा घालावा लागतो, हें यांतील बीज आहे; व धर्मशास्त्रावरील आ-

मच्या ग्रंथकारांस हें तत्त्व पूर्णपणें मान्य झालेलें असून कामोपभोगास प्रत्येकानें कांहीं मर्यादा घातली पाहिजे असें त्यांचें सर्वांस पहिलें सांगणें आहे. विषयोपभोग हेंच काय तें या जगांतील परम साध्य होय, असें म्हणणारे लोक या अनुभविक सिद्धान्ताकडे थोडी नजर पुरवितील तर त्यांच्या मतांतील निःसारता त्यांचें सहज लक्षांत येईल. वैदिक धर्माचा हा सिद्धान्त बौद्ध धर्मांतहि स्वीकारिलेला असून ययातीच्या ऐवजीं मांधाता नामक पौराणिक राजाच्या मुखांतून मरतेवेळीं—

न कहापणवस्सेन तित्ति कामेसु विज्जति ।
अपि दिब्बेसु कामेसु रतिं सो नाधिगच्छति ॥

“कार्षापण नामक नाण्याचा पाऊस पडला तरी कामाची ‘तित्ति’ म्हणजे तृप्ति होत नाहीं, आणि स्वर्गांतली सुखें मिळालीं तरीहि कामी पुरुषाचा काम सुटत नाहीं,”— असे उद्गार निघाले असें बौद्ध ग्रंथांत वर्णन आहे (धम्मपद १८६, १८७). विषयोपभोगसुखाची केव्हांहि पूर्ति होणें याप्रमाणें अशक्य असल्यामुळें प्रत्येक मनुष्यास “मी दुःखी आहे” असेंच नेहमीं वाटत असतें; आणि मनुष्यमात्राची ही स्थिति लक्षांत घेतली म्हणजे महाभारतांत म्हटल्याप्रमाणें—

सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नास्ति संशयः ॥

“या जीवितामध्यें म्हणजे संसारांत सुखापेक्षां दुःखच अधिक आहे” (शां. २०५. ६, ३३०. १६); किंवा तुकारामबुवांनीं वर्णन केल्याप्रमाणें (तुका. गा २९८६)—

सुख पाहतां जवापाडें । दुःख पर्वताएवढें ॥

असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें. उपनिषत्कारांचा सिद्धान्त असाच असून (मैत्र्यु. १. २–४) गीतेंतहि मनुष्याचें जन्म अशाश्वत व ‘दुःखाचें घर’ आणि पृथ्वीवरील संसार अनित्य व ‘असुख’ आहे (गी. ८. १५ व ९. ३३), असें म्हटलें आहे. जर्मन पंडित शोपेनहौएर याचेंहि हेंच मत असून त्यानें तें सिद्ध करण्यास एक चमत्कारिक दृष्टान्त योजिला आहे. तो म्हणतो कीं, मनुष्याच्या एकंदर सुखेच्छांपैकीं जितक्या सुखेच्छा सफल होतील त्या मानानें आपण त्यास सुखी समजतों; आणि सुखोपभोग जर सुखेच्छेपेक्षां कमी पडला तर तो मनुष्य त्या मानानें दुःखी आहे असें म्हणतों. हेंच प्रमाण गणितरीत्या दाखविणें असल्यास सुखोपभोगाला सुखेच्छेनें भागून अपूर्णांकाच्या रूपानें $\frac{\text{सुखोपभोग}}{\text{सुखेच्छा}}$ असें लिहिलें पाहिजे. परंतु हा अपूर्णांक असा कांहीं विलक्षण आहे कीं, त्याचा छेद म्हणजे सुखेच्छा ही त्याच्या अंशापेक्षां म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां नेहमींच अधिक प्रमाणानें वाढत असल्यामुळें हा अपूर्णांक प्रथम $\frac{1}{2}$ असला तर पुढें $\frac{3}{10}$ म्हणजे अंश तिप्पट तर छेद पांचपट वाढून अधिकाधिक अपूर्णच होत जातो! म्हणून मनुष्य पूर्ण सुखी होण्याची आशा

बाळगणें व्यर्थ होय. प्राचीन काळीं सुख किती होतें याचा विचार करितांना या अपूर्णाकाच्या अंशस्थानाचाच आपण स्वतंत्र विचार करीत असून अंशापेक्षां छेद जास्त वाढला आहे इकडे लक्ष देत नाहीं. परंतु काळाची अपेक्षा न ठेवितां मनुष्य-प्राणी सुखी का दुःखी एवढ्याचाच जेव्हां निर्णय करणें आहे तेव्हां अंश व छेद या दोहोंचाहि विचार करणें जरूर आहे; आणि मग हा अपूर्णांक कधींहि पूर्ण होणें शक्य नाहीं असें नजरेस येतें. "न जातु कामः कामानां" या मनुवचनाचा (२. ९४) इत्यर्थहि हाच आहे. सुखदुःखें मोजण्यास उष्णतामापक यंत्रासारखें कांहीं निश्चित साधन नसल्यामुळें सुखदुःखांच्या तारतम्याची गणितरीत्या केलेली ही मांडणी कित्येकांस मान्य होणार नाहीं. परंतु त्या कोटिक्रमानें संसारांत मनुष्यास सुख अधिक आहे हें सिद्ध करण्यासहि कांहीं मोजमाप रहात नाहीं. म्हणून उभयपक्षीं साधारण अशा या आक्षेपानें वरील उपपादनांतील सामान्य सिद्धान्तास—म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां सुखेच्छेच्या अनावर वाढीमुळें सिद्ध होणाऱ्या सिद्धान्तास—कोणताहि बाध येऊं शकत नाहीं. स्पेन देशांत मुसल्मानी राज्य असतां तिसरा अबदुल रहमान* नांवाच्या तेथील एका न्यायी व पराक्रमी बादशहानें आपले दिवस कसे जातात याची रोजनिशी ठेविली होती, व त्यावरून अखेर पहातां पन्नास वर्षांच्या त्याच्या राज्यकारकीर्दीत फक्त चवदाच दिवस पूर्ण सुखाचे गेल्याचें त्यास आढळून आलें, असें मुसलमानी इतिहासांत म्हटलें आहे; आणि जगांतील व विशेषतः युरोप खंडांतील प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्वज्ञांचीं मतें पाहिलीं तर संसार सुखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या आणि संसार दुःखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या या दोन्ही बरोबर असल्याचें दिसून येतें, असें एकानें लिहिलें आहे.† या संख्यांतच हिंदु तत्त्वज्ञांच्या मतांची भर घातल्यावर पारडें कोणीकडे झुकेल हें सांगावयास नको.

संसारांतील सुखदुःखांचें वरील निरूपण ऐकून कोणी संन्यासमार्गी पुरुष पुनः असा प्रश्न करील कीं, "सुख हा वास्तविक पदार्थ नसल्यामुळें तृष्णात्मक सर्व कर्में सोडिल्याखेरीज शांति नाहीं," हें म्हणणें जरी तुम्हांस मान्य नसलें तरी तुमच्याच म्हणण्याप्रमाणें तृष्णेपासून असंतोष व असंतोषापासून पुढें जर दुःख होतें, तर निदान हा असंतोष दूर करण्यासाठीं तरी मनुष्यानें तृष्णा व तृष्णेबरोबर सर्व सांसारिक कर्मांचा—मग तीं परोपकारासाठीं असोत वा स्वार्थप्रीत्यर्थ असोत—त्याग करून सदैव संतुष्ट रहावें असें म्हणण्यास हरकत काय? महाभारतांतच "असंतोषस्य नास्त्यन्तस्तुष्टिस्तु परमं सुखम्"—असंतोषाला अंत नसून संतोष हेंच परम सुख आहे—अशीं वचनें असून (मभा. वन. २१५. २२)

---

* *Moors in Spain*, p. 128. (Story of the Nations Series).
† Macmillan's *Promotion of Happiness*, p. 26.

जैन व बौद्ध धर्मांचा पायाहि याच तत्त्वावर आहे; आणि पाश्चात्त्य देशांत शोपेनहौएर* यानें अर्वाचीन कालीं हेंच मत प्रतिपादिलें आहे. पण याच्या उलट असेंहि विचारितां येईल कीं जिव्हेनें कधीं कधीं अपशब्द उच्चारिले जातात म्हणून सबंध जीभच तोडून टाकावयाची काय? किंवा अग्नीनें कधीं कधीं घरें जळतात म्हणून विस्तवाचा सर्वस्वीं त्याग करून पाकसिद्धि करणेंहि लोकांनीं सोडून दिलें आहे काय? अग्नीसच काय पण विद्युच्छक्तीसहि योग्य मर्यादेंत ठेवून आपण त्यांचा जर नित्य व्यवहारांत उपयोग करून घेतों, तर तृष्णेची किंवा असंतोषाची त्याचप्रमाणें व्यवस्था लावणें कांही अशक्य नाहीं. त्यांतून असंतोष हा जर सर्वांशीं किंवा सर्व प्रसंगीं गैरफायद्याचाच असता तर गोष्ट निराळी. पण विचारान्तीं तसा प्रकार आढळून येत नाहीं. असंतोष म्हणजे नुमती हांव अगर रडवेपणा असा अर्थ नव्हे. हा असंतोष शास्त्रकारांनींहि गर्ह्य मानिला आहे. पण आपणांस प्राप्त झालेल्या स्थितींतच कुजत न रहातां तींत यथाशक्ति शान्त व सम चित्तानें उत्तरोत्तर अधिकाधिक सुधारणा करीत राहून ती शक्य तेवढ्या उत्तमावस्थेस आणण्याची जी इच्छा तिला मूलभूत होणारा जो असंतोष तो कधींच गर्ह्य मानितां येत नाहीं. चातुर्वर्ण्यानें बांधलेल्या समाजांत ब्राह्मणांनीं ज्ञानाची, क्षत्रियांनीं ऐश्वर्याची आणि वैश्यांनीं धनधान्याची अशा प्रकारची इच्छा अगर वासना जर सोडिली तर तो समाज लवकरच अधोगतीस जाईल हें सांगावयास नको. हाच अभिप्राय मनांत आणून व्यासांनीं "यज्ञो विद्या समुत्थानमसंतोषः श्रियं प्रति' (शां. २३. ९)—यज्ञ, विद्या, उद्योग आणि ऐश्वर्याविषयीं असंतोष हे क्षत्रियाचे गुण होत—असें युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें विदुलेनें आपल्या पुत्रास उपदेश करितांनाहि "संतोषो वै श्रियं हन्ति" (मभा. उ. १३२.३३)—संतोषानें ऐश्वर्य बुडतें,—असें म्हटलें असून "असंतोषः श्रियो मूलं" (मभा. सभा. ५५. ११), असें दुसऱ्या एका प्रसंगींहि वाक्य आलेलें आहे † ब्राह्मणधर्मात संतोष हा गुण म्हटला आहे; तथापि त्याचा अर्थ चातुर्वर्ण्यधर्माप्रमाणें द्रव्याविषयीं किंवा ऐहिक ऐश्वर्याबद्दल संतोष एवढाच अभिप्रेत आहे. मला प्राप्त झालें आहे तेवढ्या ज्ञानानेंच माझा संतोष आहे असें जर कोणी ब्राह्मण म्हणेल, तर तो स्वतःचा नाश करून घेईल; आणि वैश्य किंवा शूद्र आपआपल्या धर्माप्रमाणें जें मिळालें आहे तेवढ्यानेंच सदा संतुष्ट राहिल्यास

---

* Schopennauer's *World as Will and Representation*, Vol. II. Chap 46. संसाराच्या दुःखमयत्वाचें शोपेनहौएरचें वर्णन फारच सरस आहे. मूळ ग्रंथ जर्मन भाषेंत असून त्याचें इंग्रजींत भाषांतर झालेलें आहे.

†*Cf.* "Unhappiness is the cause of progress." Dr. Pau Carus' *The Ethical Problem*, p. 251 (2nd Ed.)

त्याचीहि तीच स्थिति होणार. सारांश, असंतोष हा सर्व भावी उत्कर्षाचें, प्रयत्नाचें, ऐश्वर्याचें व मोक्षाचेंहि बीज आहे; आणि हा असंतोष जर आपण सर्वांशीं नष्ट केला तर या जगांत व परलोकींहि आपली धडगत लागणार नाहीं हें प्रत्येकानें नेहमीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे. भगवद्गीतेंतहि श्रीकृष्णाचा उपदेश ऐकत असतां "भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम्" (गी १०.१८)—तुमचें अमृतासारखें भाषण ऐकून माझी तृप्तिच होत नाहीं म्हणून मला पुनः आपल्या विभूति सांगा—असें अर्जुनानें म्हटल्यावर, भगवंतानी पुनः विभूति सांगण्यास सुरुवात केली आहे; तूं आपली इच्छा आंवर, अतृप्ति किंवा असंतोष योग्य नव्हे, असा उपदेश केला नाहीं. यावरून चांगल्या किंवा कल्याणकारक गोष्टीबद्दल योग्य असंतोष असणें भगवंतांसहि इष्ट आहे असें सिद्ध होतें; व "यशसि चाभिरुचिर्व्यसनं श्रुतौ"—गोडी किंवा इच्छा पाहिजे, पण ती यशाची असावी; आणि व्यसनहि पाहिजे, पण विद्येचें असावें, तें गर्ह्य नाहीं;—असा भर्तृहरीचाहि एक श्लोक आहे. कामक्रोधादि विकारांप्रमाणें असंतोषहि अनावर होऊं देतां कामा नये, अनावर झाल्यास तो सर्वस्वाचा नाश करील, हें उघड आहे; आणि याच हेतुनें केवळ विषयोपभोगाप्रीत्यर्थ तृष्णेवर तृष्णा किंवा आशेवर आशा डाळून ऐहिक सुखाच्या मागें एकसारखें धांवत सुटणाऱ्या पुरुषाच्या संपत्तीस गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत 'आसुरी संपत्' असें नांव दिलें आहे. अशा हांवरेपणानें मनुष्याच्या मनांतील सात्त्विक वृत्तीचा नाश होऊन तो अधोगतीस जातो इतकेंच नव्हे, तर तृष्णेची तृप्ति होणेंहि कधी शक्य नसल्यामुळें कामोपभोगवासना अधिकाधिक वाढत जाऊन त्यांतच शेवटीं मनुष्याचा अंत होतो. पण उलटपक्षीं तृष्णेचा किंवा असंतोषाचा हा दुष्परिणाम टाळण्यास सर्व प्रकारची तृष्णा व त्याबरोबराच एकदम सर्व कर्में सोडणें हाहि सात्त्विक मार्ग नव्हे. वर सांगितल्याप्रमाणें तृष्णा किंवा असंतोष हें भावी उत्कर्षाचें बीज आहे. म्हणून चोराच्या भीतीनें सावासहि मारण्याचा प्रयत्न न करितां कोणत्या तृष्णेपासून किंवा असंतोषापासून दुःख होतें याचा नीट विचार करून, दुःखकारक तेवढीच विशिष्ट आशा, तृष्णा अगर असंतोष सोडणें, हा युक्तीचा मधला मार्ग स्वीकारिला पाहिजे; त्यासाठीं यच्चयावत् कर्में सोडण्याचें कारण नाहीं. दुःखकारक तेवढीच आशा सोडून देऊन स्वधर्माप्रमाणें कर्में करण्याची जी ही युक्ति किंवा कौशल्य त्यासच 'योग' किंवा 'कर्मयोग' असें म्हणतात (गी. २.५०); व तोच गीतेंत मुख्यतः प्रतिपाद्य असल्यामूळें गीतेंत कोणत्या प्रकारची आशा दुःखकारक ठरविली आहे याचा येथें आणखी थोडा विचार करूं.

मनुष्य कानांनीं ऐकतो, त्वचेनें स्पर्श करितो, डोळ्यांनीं पहातो, जिव्हेनें चाखतो, व नाकानें वास घेतो; आणि इंद्रियांचे हे व्यापार इंद्रियांच्या स्वाभाविक

वृत्तीस अनुकूल किंवा प्रतिकूल असतील त्याप्रमाणें मनुष्यास सुख किंवा दुःख होत असतें असें सुखदुःखांच्या वस्तुस्वरूपाचें लक्षण वर दिलें आहे. पण सुखदुःखांचा विचार केवळ या व्याख्येनेंच पुरा होत नाहीं. आधिभौतिक सुखदुःखें उत्पन्न होण्यास बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशीं संयोग होणें हें जरी प्रथमतः अवश्य आहे तरी या सुखदुःखांचा अनुभव मनुष्यास पुढें कोणत्या रीतीनें येत असतो याचा जर विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, इंद्रियांच्या व्यापारांनीं निष्पन्न होणारीं हीं सुखदुःखें जाणण्याचें म्हणजे आपल्या पदरात बांधून घेण्याचें काम प्रत्येक मनुष्यास अखेरीस आपल्या मनानेंच करावें लागत असतें. "चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा"—पाहण्याचें काम केवळ डोळ्यांनींच होत नसून मनाचें त्यास जरूर साह्य लागतें (म.भा.शां ३११.१७), आणि तें मन जर व्याकुल असलें तर डोळ्यांनीं पाहूनहि न पाहिल्यासारखें होतें, असें महाभारतांत म्हटलें असून, बृहदारण्यकोपनिषदांतहि "माझें मन दुसरीकडे होतें म्हणून मला दिसलें नाहीं (अन्यत्रमना अभूवं नादर्शम), माझें मन दुसरीकडे होते म्हणून मला ऐकूं आलें नाही (अन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम्)," असें वर्णन आहे (बृ १.५.३). ह्यावरून आधिभौतिक सुखदुःखांचा अनुभव घडण्यास केवळ इंद्रियेंच कारण नसून त्यांस पुढें मनाचें साह्य असावें लागतें असें उघड होतें: आणि आध्यात्मिक सुखदुःखें तर मानसिकच असतात. एतावता सर्व प्रकारचा सुखदुःखानुभव अखेर मनावरच अवलंबून असतो असें दिसून येतें: आणि जर हें खरें, तर मनोनिग्रहानें सुखदुःखानुभवाचाहि निग्रह होणें अशक्य नाहीं असें पुढें आपोआपच प्राप्त होतें. हाच अभिप्राय मनांत आणून मनूनें सुखदुःखांचें लक्षण नैय्यायिकांच्या लक्षणाहून निराळ्या प्रकारें सांगितलें आहे. तो म्हणतो—

सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम् ।
एतद्विद्यात्समासेन लक्षणं सुखदुःखयोः ॥

"परक्यांच्या (बाह्य वस्तूंच्या) जें कांहीं ताब्यांत असतें तें सर्व दुःख, आणि स्वतःच्या (मनाच्या) ताब्यांत जें असतें तें सुख हें सुखदुःखांचें संक्षिप्त लक्षण होय" (मनु. ४.१६०). नैय्यायिकांच्या लक्षणांतील 'वेदना' शब्दांत शारीरिक व मानसिक अशा दुहेरी वेदनांचा समावेश होत असून सुखदुःखाचें बाह्य वस्तुस्वरूपहि त्यानें दाखविलें जातें आणि मनूचा कटाक्ष सुखदुःखांच्या केवळ आभ्यंतरानुभवावर आहे, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे सुखदुःखाच्या या दोन लक्षणांत विरोध रहात नाहीं. सुखदुःखानुभवाची इंद्रियावलंबिता याप्रमाणें नाहींशी झाल्यावर—

भैषज्यमेतद् दुःखस्य यदेतन्नानुचिंतयेत् ।

'दुःखाचें मनानें चिंतन करीत न बसणें हेंच दुःखनिवारणचें वस्ताद औषध होतें"

(मभा. शां. २०५.२); आणि या न्यायानें इतिहासांतहि मन घट्ट करून सत्यासाठीं अगर धर्मासाठीं सुखानें अग्निकाष्ठें भक्षण केल्याचीं अनेक उदाहरणें आहेत. म्हणून आपणांस जें कांहीं करावयाचें तें मनोनिग्रहानें त्यांतील फलाशा सोडून व सुख-दुःखांच्या ठायीं समबुद्धि ठेवून आपण करीत गेलें म्हणजे कर्मे न सोडितांहि त्यांच्या दुःखाची बाधा आपणांस लागण्याची भीति अगर संभव रहात नाहीं, असें गीतेचें सांगणें आहे. फलाची आशा सोडणें म्हणजे फल मिळालें असतां तें सोडणें, किंवा तें फल कोणास कधींहि न मिळण्याची वासना ठेवणें, असा अर्थ नव्हे. तसेंच फलाशा आणि कर्मे करण्याची नुसती इच्छा, आशा, हेतु किंवा फलाप्रीत्यर्थ एखाद्या गोष्टीची योजना करणें, यांतहि पुष्कळ भेद आहे. हातपाय हालवावे अशी नुस्ती इच्छा होणें, आणि अमक्याला पकडण्यासाठीं किंवा अमक्याला लाथ मारण्यासाठीं हात अगर पाय हालवावे अशी इच्छा होणें, यांत भेद आहे. पहिली इच्छा केवळ कर्मापुरतीच असून तींत दुसरा कांहीं हेतु नसतो; आणि ही इच्छा सुटली तर सर्व कर्मच बंद पडेल. या इच्छेखेरीज दरएक कर्माचा कांहीं तरी परिणाम किंवा फल घडणार हें ज्ञानहि प्रत्येक मनुष्याला असलें पाहिजे; आणि ज्ञान असलें पाहिजे इतकेंच नव्हे, तर अमक्या फलासाठीं अमुक अशी योजना करूनच कोणतेंहि कर्म करण्याची त्यानें इच्छा धरिली पाहिजे. नाहींपेक्षां त्याच्या सर्व क्रिया वेडयासारख्या निरर्थक होतील. या सर्व इच्छा, हेतु किंवा योजना परिणामीं दुःखकारक होत नाहींत; व त्या सोडाव्या असें गीता सांगतहि नाहीं परंतु याच्या बरेंच पुढें जाऊन "मी जें कर्म करितों त्या माझ्या कर्माचें अमुक फल मला अवश्य मिळावें या साठीं करितों," अशी जी कर्मफलाचे ठायीं कर्त्याच्या बुद्धीच्या माझेपणाची आ-सक्ति, हांव, अभिमान. अभिनिवेश किंवा आग्रह, त्यानें मन ग्रासिलेलें असलें, आणि इच्छिल्याप्रमाणें फल मिळण्यास अडथळा आला म्हणजे दुःखपरंपरेस आरंभ होत असतो. हा अडथळा अनिवार्य व दैवकृत असल्यास नुस्ती निराशा होत्ये, आणि मनुष्यकृत असल्यास पुढें क्रोध किंवा द्वेषहि उत्पन्न होऊन त्या द्वेषानें कुकर्म घडतें व कुकर्मानें नाश होतो. कर्माच्या परिणामाचे ठायीं जी ही ममत्वयुक्त आसक्ति हिलाच 'फलाशा,' 'संग,' 'अहंकारबुद्धि' व 'काम' अशीं दुसरीं निरनि-राळीं नांवें आहेत; आणि संसारांतील दुःखपरंपरेस येथपासूनच खरा प्रारंभ आहे हें व्यक्त करण्यासाठीं गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत विषयसंगापासून काम, कामापासून क्रोध, क्रोधापासून मोह व अखेर मनुष्याचा नाशहि होतो असें म्हटलें आहे (गी. २.६२,६६). जड सृष्टींतील अचेतन कर्मे स्वतः दुःखाचें मूळ नसून, मनुष्य त्यांत जी फलाशा, काम अगर संग ठेवितो तेंच खरें दुःखाचें मूळ आहे असें याप्रमाणें निश्चित झाल्यावर, हें दुःखनिवारण करण्यास विषयांमधील संग, काम

किंवा फलाशा तेवढीच मनोनिग्रहानें सोडिली म्हणजे झालें; संन्यासमार्गी म्हणतात त्याप्रमाणें सर्व विषय, कर्मे अगर सर्व प्रकारची इच्छा सोडण्याची जरूर नाहीं; असें पुढें न्यायतःच निष्पन्न होतें. म्हणून फलाशा सोडून यथाप्राप्त विषयांचें निष्काम व निःसंग बुद्धीनें जो सेवन करितो तोच खरा स्थितप्रज्ञ होय, असें यापुढें गीतेंत सांगितलें आहे (गी. २.६४)- जगांतील कर्मांचा व्यवहार कधींच बंद पडत नाहीं. मनुष्य या जगांत नसला तरी प्रकृति आपल्या गुणधर्माप्रमाणें नेहमींच वहिवाटत रहाणार. जड प्रकृतीला त्याचें सुख नाहीं व दुःखहि नाहीं. मनुष्य आपल्याला नसतें महत्त्व घेऊन प्रकृतीच्या व्यापारांत आसक्त होत असल्यामुळें सुखदुःखभागी होत असतो. पण ही आसक्तबुद्धि टाकून देऊन "गुणा गुणेषु वर्तन्ते"—प्रकृतीच्या गुणधर्माप्रमाणें सर्व व्यापार चालले आहेत (गी. ३. २८)—अशा भावनेनें सर्व व्यवहार केल्यावर मग असंतोषाचें कोणतेंच दुःख शिल्लक रहात नाहीं. यासाठीं संसार दुःखप्रधान ह्मणून रडत न बसतां, किंवा त्याचा त्याग करण्याच्याहि भरीस न पडतां, प्रकृतीचे व्यापार प्रकृति करीत आहे असें समजून—

सुखं वा यदि वा दुःखं प्रियं वा यदि वाऽप्रियम् ।
प्राप्तं प्राप्तमुपासीत हृदयेनापराजितः ॥

"सुख असो वा दुःख असो, प्रिय असो वा अप्रिय असो, जें ज्या वेळीं जसें प्राप्त होईल तें त्या वेळीं तसें मनाचा हिरमोड होऊं न देतां (म्हणजे खट्टू होऊन आपलें कर्तव्य न सोडितां) सेवीत जा" (मभा. शां. २५.२६). असा व्यासांनीं युधिष्ठिरास उपदेश केला आहे. संसारांतील कांहीं कर्तव्यें दुःख सोसूनहि अवश्य करावीं लागतात हें लक्षांत आणिलें म्हणजे या उपदेशाचें महत्त्व पूर्ण लक्षांत येईल. भगवद्गीतेंतहि "यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्" (२.५७)—शुभाशुभ प्राप्त झालें असतां जो नेहमीं निःसंग असून त्याचें अभिनंदन किंवा द्वेष करीत नाहीं तोच स्थितप्रज्ञ होय,—असें स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगून पांचव्या अध्यायांत "न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम्" (५.२०) सुख पाहून फुरफुरून जाऊं नये आणि दुःखानें खट्टूहि होऊं नये, आणि दुसऱ्या अध्यायात हीं सुखदुःखें निष्काम बुद्धीनें सोशिलीं पाहिजेत (२.१४,१५,) असें म्हटलें आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणीं हाच उपदेश पुनःपुनः केलेला आहे (गी. ५.९;१३.९). वेदान्तशास्त्राच्या परिभाषेंत याला "कर्म ब्रह्मार्पण करणें" हें नांव असून भक्तिमार्गांत 'ब्रह्मार्पणा' ऐवजीं 'कृष्णार्पण' हा शब्द योजीत असतात; व हेंच सर्व गीतार्थाचें सार होय.

कर्म कोणत्याहि प्रकारचें असो, तें करण्याची इच्छा व आपला उद्योग न सोडितां आपणांस जें काय करावयाचें तें फलाची हांव न ठेवितां, परिणामीं प्राप्त होणाऱ्या सुखदुःखांस सारखेंच तयार राहून निःसंगबुद्धीनें करीत गेलें म्हणजे तृष्णा किंवा

असंतोष यांच्या अनिवारपणामुळें होणारे दुष्परिणाम टळतात इतकेंच नव्हे, तर तृष्णेबरोबर कर्माचाहि नाश केल्यानें जग उध्वस्त होण्याचा जो प्रसंग येतो तोहि न येतां मनोवृत्ति शुद्ध राहून सर्वभूतहितप्रद होत असतात. फलाशा याप्रमाणें सोडण्यासहि वैराग्यानें इंद्रियांचा व मनाचा पूर्ण निरोध करावा लागतो, हें निर्विवाद आहे. पण इंद्रियें ताब्यांत ठेवून स्वार्थाऐवजीं वैराग्यानें व निष्काम बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ त्यांना आपआपले व्यापार करूं देणें, आणि संन्यासमार्गाप्रमाणें तृष्णा मारण्यासाठीं इंद्रियांच्या सर्व व्यापारांचा म्हणजे कर्मांचा आग्रहानें समूळ नाश करणें, या दोहोंमध्यें जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. गीतेंत जें वैराग्य व जो इंद्रियनिग्रह सांगितला आहे तो पहिल्या प्रकारचा आहे, दुसऱ्या प्रकारचा नव्हे; आणि त्याचप्रमाणें अनुगीतेंत जनक–ब्राह्मणसंवादांत (मभा. अश्व. ३२. १७–२३) जनकराजा ब्राह्मणाचें रूप घेऊन आलेल्या धर्मास असें सांगत आहे कीं—

शृणु बुद्धिं च यां ज्ञात्वा सर्वत्र विषयो मम ॥
नाहमात्मार्थमिच्छामि गंधान् घ्राणगतानपि ।
... ...
नाहमात्मर्थमिच्छामि मनो नित्यं मनोंतरे ।
मनो मे निर्जितं तस्मात् वशे तिष्ठति सर्वदा ॥

"जी (वैराग्य) बुद्धि मनांत ठेवून सर्व विषयांचें मीं सेवन करितों ती तुला सांगतों, ऐक. नाकानें मी 'आपल्यासाठीं' गंध घेत नाहीं, (डोळ्यानें 'आपल्यासाठीं' पहात नाहीं, इ०), आणि मनहि आत्मार्थ म्हणजे आपल्या फायद्यासाठीं उपयोगांत आणीत नाहीं; म्हणून माझें नाक, (डोळे इ०) व मन मीं जिंकलेलीं असून तीं माझ्या ताब्यांत आहेत." केवळ इंद्रियांच्या वृत्ति डांबून ठेवून मनानें विषयांचें चिंतन करणारा ढोंगी होय, आणि मनोनिग्रहानें काम्य बुद्धीचा जय करून सर्व मनोवृत्तींस लोकसंग्रहार्थ आपआपलीं कामें करूं देणारा पुरुषच श्रेष्ठ असें जें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ३.६, ७), त्यांतील तात्पर्यहि असेंच आहे. बाह्य जग किंवा इंद्रियांचे व्यापार आम्हीं उत्पन्न केले नसून स्वभावसिद्ध आहेत; आणि एखादा संन्यासी कितीहि निग्रही असला तरी भूक अनिवार झाली म्हणजे तो भिक्षा मागण्यास निघतो (गी. ३. ३३); किंवा फार वेळ एकाच जागीं बसला म्हणजे कांहीं वेळ उठून उभा राहतो. निग्रह कितीहि असला तरी इंद्रियांचे हे स्वाभावसिद्ध व्यापार सुटत नाहींत असें जर आपण पहातों, तर इंद्रियांच्या वृत्ती व त्याबरोबरच सर्व कर्में आणि सर्व प्रकारची इच्छा अगर असंतोष नष्ट करण्याच्या दुराग्रहांत न पडतां (गी. २. ४७; १८. ५९) मनोनिग्रहानें फलाशा सोडून व सुखदुःख सारखें समजून (गी. २. ३८) निष्काम बुद्धीनें लोकोपयोगार्थ सर्व कर्में शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो. म्हणून—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।
मा कर्मफलहेतुर्भूः मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥

या श्लोकांत (गी. २ ४७) भगवान् अर्जुनास प्रथम असें सांगतात कीं, तूं ज्या अर्थी या कर्मभूमींतच जन्मला आहेस त्या अर्थी "कर्मे करण्याचाच तुझा अधिकार आहे" हें खरें; पण हा तुझा अधिकार फक्त (कर्तव्य) कर्म करण्यापुरताच आहे हें लक्षांत ठेव. 'एव' म्हणजे 'फक्त' या पदानें कर्माखेरीज इतर गोष्टींत—अर्थात् कर्मफलाचे ठायीं—मनुष्याचा अधिकार नाहीं, असें सहज निष्पन्न होतें. पण ही महत्त्वाची गोष्ट केवळ अनुमानावर अवलंबून न ठेवितां दुसऱ्या चरणांत "कर्मफलाच्या ठायीं केव्हांच तुझा अधिकार नाहीं;" कारण, कर्माचें फल मिळणें अगर न मिळणें ही तुझ्या ताब्यांतली गोष्ट नसून नेहमीं परमेश्वराधीन किंवा एकंदर सृष्टींतील कर्मविपाकावर अवलंबून आहे. असें भगवंतांनीं पुनः स्पष्ट शब्दांनी सांगितलें आहे. ज्या बाबतींत आपला अधिकार नाहीं ती अमक्या प्रकारें घडून आली पाहिजे, अशी आशा करणें हें वेडेपणाचें लक्षण होय. पण ही तिसरी गोष्टहि अनुमानावर न ठेवितां "म्हणून तूं कर्मफलाची हांव मनांत ठेवून कोणतेंहि काम करूं नको;" एकंदर कर्मविपाकाप्रमाणें तुझ्या कर्माचें जें फल व्हावयाचें असेल तें होईल, तुझ्या इच्छेनें तें कमी किंवा जास्त अगर लवकर किंवा उशीरां होणें शक्य नसून, अशा प्रकारच्या हांवरेपणानें फुकट तुला मात्र दुःख व त्रास होतो, असें तिसऱ्या चरणांत सांगितलें आहे. पण कर्मे करा व फलाशा सोडा, अशा प्रकारचा खटाटोप करीत बसण्यापेक्षां कर्मच अजीबात सोडणें बरें नव्हे काय? असा या ठिकाणीं कोणी—विशेषतः संन्यासमार्गी—प्रश्न करील. यासाठीं अखेर "कर्मे न करण्याचा (अकर्मणि) तूं आग्रह धरूं नको," तुझा जो अधिकार आहे त्याप्रमाणें—पण फलाशा सोडून—कर्मच करीत रहा, असें भगवंतांनीं शेवटीं निश्चित विधान केलें आहे. कर्मयोगदृष्ट्या हे सिद्धान्त इतक्या महत्त्वाचे आहेत कीं, वरील श्लोकाचे चार चरण म्हणजे कर्मयोगशास्त्राची किंवा गीताधर्माची चतुःसूत्रीच होय, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

संसारांत सुखदुःखें नेहमींच पर्यायानें प्राप्त होत असून सुखांपेक्षां दुःखांचीच बेरीज अखेर अधिक हें सिद्ध असतांहि जर सांसारिक कर्मे सोडावयाची नाहींत, तर अत्यंत दुःखनिवृत्ति होऊन अत्यंत सुख प्राप्त करून घेण्याचे मनुष्याचे प्रयत्न व्यर्थ होत असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे; आणि केवळ आधिभौतिक—म्हणजे इंद्रियगम्य बाह्य विषयोपभोगरूपी—सुखांकडेच दृष्टि दिली तर ही त्यांची समजूत गैरवाजवी आहे असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. चांदोबास धरण्यासाठीं आकाशांत हात पसरणाऱ्या लहान मुलाच्या मुठींत ज्याप्रमाणें चांदोबा कधींच सांपडत नाहीं,

तद्वतच आत्यन्तिक सुखाच्या आशेनें केवळ आधिभौतिक सुखाच्या पाठीस लाग-णाऱ्यांस केव्हांहि अत्यन्त सुखाची प्राप्ति होणें दुर्घट होय. परंतु आधिभौतिक सुख हाच काय तो सुखाचा एकटा प्रकार नसल्यामुळें या अडचणींतूनहि अत्यन्त व नित्य सुखप्राप्तीचा मार्ग काढितां येण्यासारखा आहे सुखाचे शारीरिक आणि मानसिक असे दोन भाग केल्यावर शरीराचे किंवा इंद्रियांचे व्यापारांपेक्षां मनासच शेवटीं अधिक महत्त्व द्यावें लागतें हें वर सांगितलेंच आहे. शारीरिक (म्हणजे आधिभौतिक) सुखापेक्षां मानसिक सुखाची योग्यता अधिक असा जो सिद्धांत ज्ञानी पुरुष करितात तो आपल्या ज्ञानाच्या घमेंडीनें करीत नसून, त्यांतच श्रेष्ठ मनुष्य-जन्माची खरी थोरवी म्हणजे सार्थकता आहे, असें प्रसिद्ध आधिभौतिकवादी मिल्ल यानेंहि आपल्या उपयुक्ततावादावरील ग्रंथांत प्रांजलपणें कबूल केलें आहे.* कुत्रीं, डुकरें, बैल वगैरेंसहि मनुष्याप्रमाणेंच इंद्रियसुखाची गोडी असत्ये, आणि विषयोपभोग एवढेंच काय तें या जगांत खरें सुख आहे अशी जर मनुष्याची समजूत असती तर मनुष्य पशु होण्यासहि राजी झाला असता. पण पशूंचें सर्व विषयसुख नित्य मिळावयाचें असलें तरीहि ज्याअर्थी पशु होण्यास कोणी राजी होत नाहीं, त्या अर्थी पशूंपेक्षां मनुष्यांमध्यें कांहीं तरी विशेष आहे असें उघड होतें. हा विशेष कोणता हें पाहूं गेलें म्हणजे मन आणि बुद्धि यांच्या द्वारें स्वतःचें व बाह्य सृष्टीचें ज्यास ज्ञान होतें त्या आत्म्याच्या स्वरूपाचा विचार करावा लागतो; आणि एकदां हा विचार सुरू झाला म्हणजे पशु आणि मनुष्य या दोघांना सारखेंच साध्य जें विषयोपभोगसुख त्यापेक्षां मनाच्या आणि बुद्धीच्या अत्यन्त उदात्त व्यापारांत व शुद्धावस्थेंत जें सुख तेंच मनुष्याचें श्रेष्ठ किंवा अत्यन्त सुख असें ओघानेंच प्राप्त होतें. हीं सुखें सर्व आत्मवश म्हणजे बाह्य वस्तूंची अपेक्षा न ठेवितां किंवा दुसऱ्याचें सुख कमी न करितां, आपल्या प्रयत्नानेंच आपल्या स्वतःस प्राप्त होण्यासारखीं असून, जसजसें वर चढत जावें तसतसें या सुखाचें स्वरूप अधिकाधिक शुद्ध व निर्मळ होत असतें. "मनसि च परितुष्टे कोऽर्थवान् को दरिद्रः"—मन प्रसन्न असलें म्हणजे दरिद्री काय आणि श्रीमंत काय, सारखेच,—असें भर्तृहरीनें उद्गार काढिले असून, प्लेटो नांवाच्या प्रसिद्ध ग्रीक तत्त्ववेत्त्यानेंहि शारीरिक (म्हणजे बाह्य किंवा आधिभौतिक) सुखापेक्षां मनाचें सुख श्रेष्ठ, आणि मनाच्या सुखापेक्षांहि बुद्धि-ग्राह्य (म्हणजे परम आध्यात्मिक) सुख श्रेष्ठ असें प्रतिपादन केलें आहे. † म्हणून

---

* "It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied, better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question." *Utilitarianism*, p. 14 (Longmans 1907) † *Republic*, Book IX.

मोक्षाचा विचार जरी सध्यां बाजूला ठेविला तरी आत्मविचारांत निमग्न झालेल्या बुद्धीलाच परम सुख मिळणें शक्य असतें, असें सिद्ध होतें; व त्याचमुळें भगवद्गीतेंत सुखाचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भेद केल्यावर त्यांपैकीं "तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तं आत्मबुद्धिप्रसादजम्"—आत्मनिष्ठ (म्हणजे सर्वभूतीं एकच आत्मा असें आत्म्याचें खरें स्वरूप ओळखून त्यांतच रत झालेल्या) बुद्धीच्या प्रसन्नतेनें जें आध्यात्मिक सुख प्राप्त होतें तेंच सात्त्विक म्हणजे श्रेष्ठ—असें प्रथम सांगून (गी. १८.३७), नंतर इंद्रियें व इंद्रियांचे विषय यांपासून होणाऱ्या आधिभौतिक सुखाची पायरी याखालची म्हणजे राजस (गी. १८.३८.), आणि चित्ताला मोह पाडणाऱ्या व निद्रा किंवा आलस्य यांपासून होणाऱ्या सुखाची योग्यता तामस म्हणजे सर्वांत कनिष्ठ होय, असें पुढें क्रमवार वर्णन केलें आहे. या प्रकरणाचे आरंभी गीतेंतला जो श्लोक दिला आहे त्यांतील तात्पर्य हेंच असून, या परम सुखाचा अनुभव एकदां आला म्हणजे पुढें कितीहि मोठें दुःख असलें तरी त्यानें ही स्थिती हालत नाहीं, असें गीताच सांगत आहे (गी. ६. २२.). हें अत्यन्त सुख स्वर्गींच्याहि विषयसुखांत नसून तें मिळण्यास आपली बुद्धि प्रथम प्रसन्न झाली पाहिजे. ही कशी प्रसन्न ठेवावी हे न पाहतां केवळ विषयोपभोगांतच जो गढून जातो त्याचें सुख क्षणिक किंवा अनित्य असतें. कारण, जें इंद्रियसुख आज आहे तें उद्यां नाहीं इतकेंच नव्हे, तर जी गोष्ट आपल्या इंद्रियांस आज सुखकारक वाटत्ये तीच कांहीं कारणामुळे उद्यां दुःखकारक होत्ये. उदाहरणार्थ, उन्हाळ्यांत जें थंड पाणी गोड वाटतें तेंच थंडीच्या दिवसांत नकोसें होतें. बरें; इतकें करूनहि त्यापासून सुखेच्छेची पूर्ण तृप्ति होत्ये असेंहि नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. म्हणून 'सुख' हा शब्द व्यापकपणानें सर्व प्रकारच्या सुखांस जरी लावितां आला, तरी सुखासुखांतहि भेद करावा लागतो. नेहमींच्या व्यवहारांत सुख म्हणजे इंद्रियसुख असाच मुख्यत्वें करून अर्थ होत असतो. पण इंद्रियातीत म्हणजे इंद्रियसुखापलीकडल्या व केवळ आत्मनिष्ठ बुद्धीलाच कळणाऱ्या सुखापासून विषयोपभोगरूपी सुखाचा जेव्हां भेद दाखविणें इष्ट असतें, तेव्हां विषयोपभोगाच्या आधिभौतिक सुखास नुस्तें सुख किंवा प्रेय, आणि आत्मबुद्धिप्रसादज म्हणजे आध्यात्मिक सुखास श्रेय, कल्याण, हित, आनंद किंवा शांति, असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. गेल्या प्रकरणाच्या अखेरीस दिलेल्या कठोपनिषदांतील वाक्यांत प्रेय आणि श्रेय यांमध्यें नचिकेतानें जो भेद केला आहे तो याच धोरणावर केलेला आहे. मृत्यूनें त्याला अग्नीचे रहस्य पहिल्यानेंच सांगितलें होतें. पण हें सुख प्राप्त झाल्यावर नचिकेतानें पुढें, मला आत्मज्ञान सांगा असा जेव्हां वर मागितला, तेव्हां त्याऐवजीं मृत्यूनें दुसऱ्या अनेक ऐहिक सुखांचा त्यास लोभ दाखविला. परतु मग अशा प्रकारच्या या अनित्य आधि-

भौतिक सुखांत, किंवा सकृद्दर्शनीं गोड वाटणाऱ्या (प्रेय) वस्तूंस न भुलतां दूरवर नजर देऊन ज्यांत आपल्या आत्म्याचें श्रेय म्हणजे परिणामी कल्याण आहे त्या आत्मविद्येचाच नचिकेतानें आग्रह धरून अखेर ती संपादन केली आहे. सारांश, आत्मबुद्धिप्रसादापासून होणाऱ्या केवळ बुद्धिगम्य सुखास किंवा अध्यात्मिक आनंदासच आमचे शास्त्रकार श्रेष्ठ सुख मानीत असून, हें नित्य सुख आत्मवश असल्यामुळें सर्वांस प्राप्त होण्यासारखें आहे,व सर्वांनीं तें संपादन करण्याचा प्रयत्न करावा, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. पशुधर्माखेरीज मनुष्याचें म्हणून जें कांहीं विलक्षण किंवा विशिष्ट सुख आहे तें हेंच होय; व हा आत्मानंद केवळ बाह्योपाधींवर कधींच अवलंबून रहात नसल्यामुळें तो सर्व सुखांत नित्य, स्वतंत्र व श्रेष्ठ आहे. त्यालाच गीतेंत निर्वाणीची शांति असें नांव असून (गी. ६.१५), स्थितप्रज्ञांच्या ब्राह्मी अवस्थेंतील परमावधीचे जें सुख तेंहि हेंच होय (गी, २.७१; ६.२८; १२.१२; १८. ६२ पहा).

आत्म्याची शांति किंवा सुख हेंच अत्यंत श्रेष्ठ सुख असून आत्मवश असल्यामुळें त सर्वांनीं प्राप्त करून घेण्यासारखेंहि आहे. असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण सर्व धातूंत सोनें अत्यंत मौल्यवान् ठरविल्यानें लोखंडादि इतर धातूंची गरज ज्याप्रमाणें नाहींशी होत नाहीं, किंवा साखर अत्यंत गोड असली तरी मिठावांचून ज्याप्रमाणें काम भागत नाहीं, तद्वतच आत्मसुखाची किंवा शांतीचीहि गोष्ट आहे. किमानपक्षी शरीरधारणार्थ तरी ऐहिक वस्तूंची जोड या शांतीस पाहिजे हें निर्विवाद आहे; आणि याच अभिप्रायानें आशीर्वादाच्या संकल्पांत नुस्तें 'शांतिरस्तु' असें न ह्मणता "शांतिःपुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु" म्हणजे शांतीबरोबरच पुष्टि व तुष्टिहि पाहिजे असें म्हणण्याचा परिपाठ आहे. नुसत्या शांतिनेंच जर तुष्टि झाली पाहिजे असा शास्त्रकारांचा आशय असता तर या संकल्पांत 'पुष्टि'हें पद घालण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. तथापि पुष्टीची म्हणजे ऐहिक सुखाच्या अभिवृद्धीची अनावर हांव असणेंहि योग्य नाहीं. म्हणून शांति, पुष्टि व तुष्टि (संतोष) हीं तिन्ही योग्य प्रमाणानें तुम्हास प्राप्त होवोत, व तुम्हीं मिळविलीं पाहिजेत, असा या संकल्पाचा भावार्थ आहे. कठोपनिषदाचें तात्पर्यहि असेंच आहे. नचिकेत मृत्यूच्या म्हणजे यमाच्या लोकी गेल्यावर यमानें त्यास तीन वर मागण्यास सांगून त्याप्रमाणें मागितलेले वर त्यास दिले, एवढीच गोष्ट या उपानिषदांत सविस्तर वर्णिली आहे. पण मृत्यूनें वर मागण्यास सांगितल्यावर नचिकेतानें एकदम पहिल्यानेंच ब्रह्मज्ञान सांगा असा वर न मागतां "आपला बाप आपल्यावर रागावला आहे तो प्रसन्न होवो" असा पहिल्यानें,व पुढें "अग्नीचें, म्हणजे ऐहिक समृद्धि प्राप्त करून देणाऱ्या यज्ञादि कर्माचें, ज्ञान सांगा" असा दुसरा वर मागितला आहे; आणि हे वर प्राप्त झाल्यावर शेवटीं "मला

आत्मविद्या सांगा" अशी मृत्यूपाशी तिसरी मागणी केली आहे. परंतु या तिसऱ्या वराच्या ऐवजीं आणखी संपत्ति देतों असें जेव्हां मृत्यु ह्मणूं लागला तेव्हां,—म्हणजे प्रेयःप्राप्तीला जरूर तेवढें यज्ञादि कर्मांचें ज्ञान प्राप्त झाल्यानंतर त्याचीच अधिक आशा न धरितां—'आतां श्रेयःप्राप्ति करून देणारें ब्रह्मज्ञानच मला सांगा" असा नाचिकेतानें आग्रह धरिला आहे. सारांश, या उपनिषदाच्या शेवटच्या मंत्रांत वर्णिल्याप्रमाणें 'ब्रह्मविद्या' व 'योगविधि' म्हणजे यज्ञयागादि कर्में ही दोन्ही प्राप्त करून घेऊन नाचिकेत मुक्त झाला आहे (कठ. ६.१८). यावरून ज्ञान व कर्म या दोहोंचा समुच्चय हेंच या उपनिषदाचें तात्पर्य होय असें सिद्ध होतें. इंद्राची एक गोष्ट याच प्रकारची आहे. इंद्राला स्वतः ब्रह्मज्ञान पूर्ण झालेलें होतें इतकेंच नव्हे, तर प्रतर्दनास त्यानें आत्मविद्येचा उपदेशहि केला, असें कौषीतक्युपनिषदांत वर्णन आहे. तथापि इंद्राचें राज्य जाऊन प्रल्हाद त्रैलोक्याधिपति झाल्यावर इंद्रानें देवांचा गुरु जो बृहस्पति त्याजकडे जाऊन "श्रेय कशांत आहे तें मला सांगा" असा त्यास प्रश्न केला. तेव्हां बृहस्पतीनें राज्यभ्रष्ट झालेल्या इंद्रास ब्रह्मविद्या म्हणजे आत्मज्ञान सांगून "तेवढेंच श्रेय" (एतावच्छ्रेय इति) असें उत्तर दिलें. परंतु इंद्राचें त्यानें समाधान न होतां "आणखी जास्त कांहीं आहे काय?" (को विशेषो भवेत्?) असा पुनः प्रश्न केल्यावर बृहस्पतीनें त्याला शुक्राचार्यांकडे पाठविलें. तेथेंहि तसाच प्रकार झाल्यावर शुक्रानें "प्रल्हादास तो विशेष माहीत आहे" असें सांगितलें. तेव्हां अखेरीस ब्राह्मणवेषानें प्रल्हादाकडे जाऊन इंद्र त्याचा शिष्य झाला, व कांहीं काळ त्याची सेवा केल्यावर शील (सत्यानें व धर्मानें वागण्याचा स्वभाव) हीच त्रैलोक्याचें राज्य मिळविण्याची गुरुकिल्ली असून तेंच श्रेय होय, असें प्रल्हादानें त्यास सांगितलें. नंतर, तुझ्या सेवेनें मी संतुष्ट झालों, तूं मागशील तो वर मी तुला देतों, असें जेव्हां प्रल्हाद त्यास म्हणाला, तेव्हां "तुझें 'शील' मला दे" असा ब्राह्मणवेषधारी इंद्रानें वर मागितला. त्यास प्रल्हादानें होय म्हटल्यावर 'शील' व त्याचे मागोमाग धर्म, सत्य, वृत्त व अखेरीस श्री किंवा ऐश्वर्य या देवता प्रल्हादाच्या शरीरातून निघून इंद्राच्या शरीरांत प्रवेश करित्या झाल्या, व त्यामुळें पुढें इंद्राला आपलें राज्य प्राप्त झालें, अशी भारताच्या शांतिपर्वांत (शां. १२४) भीष्मांनीं युधिष्ठिरास एक प्राचीन कथा सांगितली आहे. नुसत्या ऐश्वर्यापेक्षां नुस्तें आत्मज्ञान जरी अधिक योग्यतेचें असलें तरी या जगांत ज्यास रहावयाचें आहे त्यास लोकांप्रमाणेंच ऐहिक समृद्धिहि आपणास किंवा आपल्या देशास प्राप्त करून घेण्याची अवश्यकता व नैतिक हक्कहि असल्यामुळें मनुष्याचें या जगांत परम साध्य काय या प्रश्नास शांति व पुष्टि, प्रेय व श्रेय, किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय, हेंच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचें शेवटचें उत्तर आहे, असें या सुंदर कथेवरून उघड होतें. ज्या भगवाना-

पक्षां या जगांत दुसरा कोणीहि श्रेष्ठ नाहीं, व ज्यांच्याच मार्गानें इतर लोक जात असतात (गी. ३. २३). त्या भगवानांनीं ऐश्वर्य व संपत्ति सोडिलीं आहेत काय?—

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः।
ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीरणा॥

"समग्र ऐश्वर्य, धर्म, यश, संपत्ति, ज्ञान आणि वैराग्य यासहा गोष्टींस 'भग' म्हणतात" अशी भग शब्दाची व्याख्या पुराणांतून दिली आहे (विष्णु. ६. ५.७४ पहा). या श्लोकांत ऐश्वर्य या शब्दाचा अर्थ योगैश्वर्य असा करितात: कारण, श्री म्हणजे संपत्ति हा शब्द पुढें आलेला आहे. पण व्यवहारांत ऐश्वर्य या शब्दांत सत्ता, यश व संपत्ति आणि ज्ञानांतच वैराग्य व धर्म यांचा समावेश होत असल्यामुळें वरील श्लोकांतील सर्व अर्थ, ज्ञान व ऐश्वर्य या दोन पदांनींच लौकिकदृष्ट्या व्यक्त होतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं; आणि ज्या अर्थी ज्ञान व ऐश्वर्य यांची जोडी भगवंतांनींच अंगीकृत केलेली आहे त्या अर्थी तीच गोष्ट प्रमाण समजून इतरांनींहि वागलें पाहिजे (गी. ३ २१: मभा.शां. ३४१.२५). आत्मज्ञान हेंच काय तें या जगांतील साध्य आहे हा सिद्धान्त, संसार दुःखमय म्हणून तो अजीबात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे; आणि भिन्नभिन्न मार्गांतील हे सिद्धान्त एकत्र करून गीतेच्या अर्थाचा विपर्यास करणें योग्य नाहीं. तथापि ज्ञानाखेरीज नुस्तें ऐश्वर्य आसुरी संपत् होय असें गीताच सांगत आहे. म्हणून ऐश्वर्याबरोबर ज्ञान व ज्ञानाबरोबरच ऐश्वर्य किंवा शान्ति आणि पुष्टि, या दोहोंचीहि जोडी नेहमीं कायम ठेविली पाहिजे असें सिद्ध होतें. ज्ञानाबरोबरच कां होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, "कर्माण्यारभमाणं हि पुरुषं श्रीर्निषेवते" (मनु. ९. ३००)-कर्में करणाऱ्या पुरुषासच या जगांत श्री म्हणजे ऐश्वर्य मिळतें—असें मनूनें म्हटलें असून प्रत्यक्ष अनुभवानेंहि तीच गोष्ट सिद्ध होत्ये; आणि गीतेंत अर्जुनाला केलेला उपदेशहि तसाच आहे (गी. ३.८). मोक्षदृष्ट्या कर्मांची जरूर नसल्यामुळें अखेर म्हणजे ज्ञानोत्तर सर्व कर्में सोडिलींच पाहिजेत असें यावर कित्येकांचें म्हणणें आहे. पण सध्यां फक्त सुखदुःखांचाच विचार कर्तव्य असून शिवाय मोक्ष व कर्म यांच्या स्वरूपांचें परीक्षणहि अद्याप केलेलें नसल्यामुळें या आक्षेपाचें उत्तर येथें सांगतां येत नाहीं. पुढें नवव्या व दहाव्या प्रकरणांत अध्यात्म व कर्मविपाक यांचें खुलासेवार विवेचन करून मग अकराव्या प्रकरणांत हा आक्षेपहि पोकळ आहे असें दाखविण्यांत येईल.

सुख व दुःख या दोन भिन्न व स्वतंत्र वेदना आहेत; सुखेच्छा केवळ सुखोपभोगानें तृप्त होणें अशक्य असल्यामुळें संसारांत नेहमीं दुःखाचीच बेरीज अधिक

अनुभवास येत असत्येः पण हें दुःख टाळण्यास तृष्णा किंवा असंतोष व त्याबरोबरच कर्में यांचा समूळ नाश करणें योग्य नसून फक्त फलाशा सोडून सर्व कर्में करीत रहाणें हेंच श्रेयस्कर आहे; केवळ विषयोपभोगसुख कधींहि पुरें न होणारें, अनित्य आणि पशुधर्म असून बुद्धींद्रियवान् मनुष्याचें या जगांतील खरें ध्येय यापेक्षां उच्च प्रतीचें असलें पाहिजेः आत्मबुद्धिप्रसादापासून प्राप्त होणारें शांतिसुख हेंच तें खरें ध्येय होय; परंतु आध्यात्मिक सुख जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ असलें तरी या जगांत त्याला ऐहिक वस्तूंचीहि योग्य जोड लागत्ये; आणि त्यामुळें निष्काम बुद्धीनें प्रयत्न म्हणजे कर्महि केलें पाहिजेः—इतकें कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर सुखदृष्टया विचार केला तरीहि नुस्तें आधिभौतिक सुख हेंच काय तें 'परम' साध्य मानून कर्मांच्या केवळ सुखदुःखात्मक बाह्य परिणामाच्या तारतम्यानेंच नीतिमत्तेचा निर्णय करणें योग्य नव्हे हें निराळें सांगावयास नको. कारण, जी वस्तू केव्हाहि स्वतः परिपूर्णावस्थेस येऊं शकत नाही ती परम साध्य मानणें म्हणजे 'परम' शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाचे ठिकाणी जलाची भावना धरण्याइतकेंच असमंजस आहे. परम साध्यच जर अनित्य व अपुरे तर त्याची आशा धरून आपल्या पदरीं तरी अनित्याखेरीज दुसरें काय पडणार? "धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये" या वचनांतील मर्महि हेंच आहे. "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या शब्दांत सुख शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांतहि बराच मतभेद आहे. मनुष्य पुष्कळदां सर्वविषयसुखावर लाथ मारून केवळ सत्यासाठीं किंवा धर्मासाठीं जीव देण्यासहि तयार होत असल्यामुळें त्याची इच्छा नेहमी आधिभौतिक सुखप्राप्तीसाठींच असत्ये हें म्हणणें बरोबर नाहीं, असें या पंडितांपैकीं कित्येकांचें मत आहेः आणि म्हणून सुख शब्दाऐवजीं हित किंवा कल्याण हा शब्द योजून "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या सूत्राचें "पुष्कळांचें पुष्कळ हित अगर कल्याण" असें रूपान्तर करावें असें त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे. परंतु इतकें करूनहि कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं, वगैरे दुसरे दोष या मतांत देखील कायम राहतात. बरें, विषयसुखाबरोबर मानसिक सुखाचाहि विचार केला पाहिजे असें म्हटलें, तर कोणत्याहि कर्माची नीतिमत्ता केवळ त्याच्या बाह्य परिणामांवरूनच ठरविली पाहिजे, या पहिल्या प्रतिज्ञेस विरोध येऊन अंशतः अध्यात्मपक्ष स्वीकारल्यासारखें होतें. पण अशा रीतीनें अखेर अध्यात्मपक्ष स्वीकारणें जर टळत नाहीं तर तो अर्धवट स्वीकारण्यांत तरी काय हंशील ? म्हणून सर्वभूतहित, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष वगैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधिभौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यन्त सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्याची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीनेंच कर्माकर्माची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या

कर्मयोगशास्त्रांत अखेर सिद्धांत केला आहे. कांहीं झालें तरी दृश्य सृष्टीपलीकडील तत्त्वज्ञानांत शिरावयाचेंच नाहीं अशी ज्यांनीं शपथ वाहिली असेल त्यांची गोष्ट निराळी. एरवीं मन आणि बुद्धि यांच्याहि पलीकडे जाऊन नित्य आत्म्याचें नित्य कल्याणच कर्मयोगशास्त्रांतहि प्रधान मानिलें पाहिजे, असें युक्तीनेंहि प्राप्त होतें. वेदान्तांत शिरलें म्हणजे सर्वच ब्रह्ममय होऊन व्यवहाराची उपपत्ति लागत नाहीं अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती चुकीची आहे. वेदान्तावरील हल्लीं सामान्यतः वाचण्यांत येणारे ग्रंथ संन्यासमार्गाच्या अनुयायांनींच लिहिलेले असल्यामुळें आणि संन्यासमार्गास तृष्णारूपी संसार सर्वच निःसार वाटत असल्यामुळें त्यांच्या ग्रंथांत कर्मयोगाची उपपत्ति नीट दिलेली नाहीं हें खरें. किंबहुना या परसंप्रदायासहिष्णु ग्रंथकारांनीं संन्यासमार्गातील कोटिक्रम कर्मयोगांत घुसडून देऊन संन्यास व कर्मयोग हे दोन स्वतंत्र मार्ग नसून संन्यास हाच काय तो एक शास्त्रोक्त मोक्षमार्ग, असाहि समज उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न केला आहे; पण हें मत खरें नव्हे. संन्यासमार्गाप्रमाणें कर्मयोगमार्गहि वैदिक धर्मांत अनादि कालापासून स्वतंत्रपणें चालत आला आहे; आणि या मार्गाच्या प्रवर्तकांनी वेदान्ताचीं तत्त्वें न सोडितां कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति नीट लाविली आहे. भगवद्गीता ग्रंथ याच पंथाचा आहे. तथापि गीता सोडून दिली तरी कार्याकार्यशास्त्राचें अध्यात्म दृष्ट्या विवेचन करण्याची पद्धत खुद्द इंग्लडांतहि ग्रीनसारख्या ग्रंथकारानें सुरू केलेली आहे; * व जर्मनींत तर ग्रीनच्याहि अगोदर ती सुरू झालेली होती. दृश्य सृष्टीचा किती जरी विचार केला तरी ही सृष्टि पहाणारा व कर्म करणारा कोण हें जोंपर्यंत नीट कळलें नाहीं तोंपर्यंत मनुष्याचें या जगांत परम कर्तव्य काय याचा विचार तात्विकदृष्ट्या अपुराच रहाणार. म्हणून "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" हा जो याज्ञवल्क्याचा उपदेश तोच प्रस्तुत प्रकरणींहि अक्षरशः लागू पडतो. दृश्य जगाचें परीक्षण करून जर परोपकारासारखीं तत्त्वेंच अखेरीस निष्पन्न होतात, तर अध्यात्मविद्येची महती त्यानें कमी न होतां उलट सर्वांभूतीं एकच आत्मा असल्याचा हा एक पुरावाच आहे असें म्हटलें पाहिजे. आधिभौतिकवादी स्वतःला स्वतःच घालून दिलेल्या मर्यादेपलीकडे जाऊं शकत नाहीं त्यास इलाज नाहीं. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि याच्या पलीकडे गेलेली असून अध्यात्मदृष्ट्याच कर्मयोगशास्त्राची पूर्ण उपपत्ति त्यांनीं दिली आहे. परंतु ही उपपत्ति सांगण्यापूर्वी कर्माकर्मपरीक्षणाच्या दुसऱ्या एका पूर्वपक्षाचाहि थोडा परामर्श घेणें जरूर असल्यामुळें त्या पंथाचें आता विवेचन करितो.

---

* *Prolegomena to Ethics*, Book I; and Kant's *Metaphysics of Morals* (trans by Abbot in Kant's *Theory of Ethics*).

प्रकरण ६ वें

आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

सत्यपूतां वदेद्वाचं मनःपूतं समाचरेत् ।*

मनु ६. ४६.

आधिभौतिक मार्गाखेरीज कर्माकर्माच्या परीक्षणाचा दुसरा पंथ आधिदैवत वाद्यांचा होय. या पंथांतील लोकांचें असें म्हणणें आहे कीं, मनुष्य कर्माकर्माचा किंवा कार्याकार्याचा ज्या वेळीं निर्णय करितो त्यावेळीं कोणत्या कर्मापासून कोणास किती सुख अगर दुःख होईल, व त्यांपैकीं एकंदर सुखाची बेरीज अधिक किंवा दुःखाची अधिक एवढ्या भानगडींत किंवा आत्मानात्मविचारांतहि तो कधींच पडत नाहीं; व पुष्कळांना या भानगडी कळतहि पण नाहींत. किंबहुना प्रत्येक प्राणी प्रत्येक कर्म केवळ आपल्या सुखासाठीं करितो असेंहि नाहीं. आधिभौतिक वादी कांहींहि उपपत्ति सांगोत; धर्माधर्मनिर्णय करीत असतां मनुष्याच्या मनाची काय स्थिति होत असत्ये याचा जर क्षणभर विचार केला तर आपणांस असें आढळून येईल कीं, कारुण्य, दया, परोपकार इत्यादि मनुष्याच्या मनांत असणाऱ्या स्वाभाविक व उदात्त मनोवृत्तीच एकदम एखादें कृत्य करण्यास त्यास प्रवृत्त करीत असतात. उदाहरणार्थ, भिकारी दृष्टीस पडल्यावर त्याला कांहीं धर्म केल्यानें जगाचें किंवा आपल्या आत्म्याचें किती कल्याण होईल याचा विचार मनुष्याचे मनांत येण्यापूर्वीच कारुण्यवृत्ति जागृत होऊन मनुष्य आपल्या शक्तीप्रमाणें भिकाऱ्यांस धर्म करून मोकळा होतो; आणि मूल रडूं लागलें म्हणजे त्याला पाजण्यानें किती लोकांचें किती हित होईल याचा यत्किंचित् विचार न करितां आई त्याला पाजीत असत्ये. अर्थात् या उदात्त मनोवृत्तिच कर्मयोगशास्त्राचा खरा पाया होत. या मनोवृत्ती आपणांस कोणी दिल्या नसून त्या निसर्गसिद्ध म्हणजे स्वाभविक किंवा एका दृष्टीनें स्वयंभू देवता आहेत. न्यायाधीश आपल्या गादीवर बसला म्हणजे त्याचे बुद्धीस न्यायदेवतेचें स्फुरण होऊन तो न्याय देत असतो; आणि हें स्फुरण जेव्हां एखादा न्यायाधीश जुमानीत नाहीं तेव्हांच त्याचे हातून अन्याय घडतात. न्यायदेवतेप्रमाणेंच कारुण्य, दया, परोपकार, कृतज्ञता, कर्तव्यप्रेम, धैर्य इत्यादि

* “ सत्यानें जें पूत म्हणजे शुद्ध झालें असेल तें बोलावें आणि मनाला जें शुद्ध वाटेल त्याप्रमाणें आचरण करावें. ”

सद्गुणांच्या ज्या स्वाभाविक मनोवृत्ती त्याहि देवताच होत. या देवतांचीं शुद्ध स्वरूपें कोणतीं हें प्रत्येकास स्वभावतःच माहीत असतें. परंतु लोभामुळें, द्वेषानें, मत्सरानें, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनीं तो या देवतांचें स्फुरण जुमानीत नाहीं, त्यास देवतांनीं काय करावें? आतां हें खरें आहे कीं, कित्येकदां या देवतांमध्येंच लढा पडून एखादें कृत्य करितांना कोणत्या देवतेची स्फूर्ति बलवत्तर मानावी याचा आपणांस संशय पडतो; आणि मग या संशयाच्या निर्णयार्थ न्यायकारुण्यादि देवतांखेरीज दुसऱ्या कोणाची तरी सल्ला घेणें जरूर पडतें. पण असल्या वेळींहि अध्यात्मविचाराच्या किंवा सुखदुःखांच्या तारतम्याच्या भानगडींत न पडतां आपण आपल्या मनोदेवतेची साक्ष घेतली तर सदर देवता दोहोंपैकीं कोणता मार्ग श्रेयस्कर आहे याचा आपणांस झटकन निकाल देत असत्ये: व त्याचमुळें वरील सर्व देवतांपेक्षांहि मनोदेवता श्रेष्ठ आहे. 'मनोदेवता' या शब्दांत मनांत असणाऱ्या इच्छा, क्रोध, लोभ वगैरे सर्व विकारांचा समावेश न करितां, फक्त चांगलें किंवा वाईट निवडण्याची जी ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक शक्ति मनांत आहे तेवढीच प्रस्तुत प्रकरणीं विवक्षित धरावयाची. या शक्तीसच 'सदसद्विवेकबुद्धि'* असें बडें नांव असून कोणात्याहि संशयाच्या प्रसंगीं मनुष्य स्वस्थांतःकरणानें आणि शांतपणानें जर क्षणभर विचार करील तर ही सदसद्विवेचनदेवता त्यास कधीहि अंतर द्यावयाची नाहीं. किंबहुना अशा प्रसंगीं "तूं आपल्या मनाला विचार" असेंच आपण दुसऱ्यास सांगत असतों. कोणत्या सद्गुणाला कोणत्या वेळीं किती महत्त्व द्यावयाचें याची या बड्यादेवतेजवळ एक याद नेहमींच तयार असून त्या यादीप्रमाणे वेळोवेळीं ही मनोदेवता आपला निकाल ताबडतोब देत असत्ये. समजा की, एखाद्या वेळीं आत्मसंरक्षण आणि अहिंसा यांचा तंटा पडून दुष्काळाचे प्रसंगीं अभक्ष्य भक्षण करावें किंवा न करावें अशी आपणांस शंका आली तर आपण शांत चित्तानें या मनोदेवतेस कौल लावावा, म्हणजे लागलीच "अभक्ष्य भक्षण कर" असा निर्णय बाहेर पडतो. तसेंच स्वार्थ आणि परार्थ किंवा परोपकार यांचा लढा पडल्यास त्याचाहि निर्णय या मनोदेवतेच्या कौलानें केला पाहिजे, मनोदेवतेच्या घरची ही धर्माधर्मतारतम्याची यादी शांत विचारान्तीं एका ग्रंथकारास उपलब्ध होऊन त्यानें ती आपल्या ग्रंथांत प्रसिद्ध केली आहे.* या यादींत नम्रतापूर्वक पूज्यभावाला पहिलें म्हणजे अत्युच्च स्थान दिलें

* या सदसद्विवेकबुद्धीसच इंग्रजींत Conscience असें म्हणतात; आणि आधिदैवत पक्ष म्हणजे Intuitionist school होय.

* या ग्रंथकाराचें नांव James Martineau (जेम्स मार्टिनो) असें असून यानें ही यादी आपल्या *Types of Ethical Theory* (Vol. II. p. 266. 3d Ed) नांवाच्या ग्रंथांत दिलेली आहे. मार्टिनो हा आपल्या पंथास Idio-psychological हें नांव देतो. पण आम्ही आधिदैवतपक्षांतच याचा समावेश करितों.

असून त्याचेखालीं कारुण्य व त्याखालीं कृतज्ञता, औदार्य, वात्सल्य इत्यादि क्रमाक्रमानें उतरत्या पायऱ्या दाखविल्या आहेत. खालच्या पायरीच्या आणि वरच्या पायरीच्या सद्गुणांचा तंटा पडला कीं, वरच्या वरच्या पायरीच्या देवतेसच अधिकाधिक मान दिला पाहिजे, असा या ग्रंथकाराचा अभिप्राय आहे. कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास त्याच्या मतें यापेक्षां दुसरा योग्य मार्ग नाहीं; कारण आपली दृष्टि आपण कितीहि दूर पोंचवून "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख," कशांत आहे हें जरी निश्चित केलें, तरी पुष्कळांचें ज्यांत हित आहे तेंच तूं कर असें सांगण्याची सत्ता किंवा अधिकार तारतम्यबुद्धींत नसल्यामुळें, अखेर पुष्कळांचे हिताची गोष्ट मी कां करावी याचा निकाल न होतां पुनः सर्व प्रश्न पहिल्याप्रमाणेंच भिजत पडलेला रहातो. एखाद्या न्यायाधीशास राजाकडून अधिकार मिळाला नसतां त्यानें एखादा निकाल दिल्यास त्या निकालाची जी वासलात होईल तीच सुखदुःखांचा दूरदृष्टीनें विचार करून केलेल्या कार्याकार्यनिर्णयाची होईल. तूं असें कर, तुला ही गोष्ट केलीच पाहिजे, असें केवळ दूरदृष्टि कोणासहि सांगूं शकत नाहीं. कारण, दूरदृष्टि झाली तरी ती मनुष्यकृत असल्यामुळें मनुष्यावर अंमल चालवूं शकत नाहीं. अशा प्रसंगीं आपणापेक्षां थोर अधिकाराचा दुसरा कोणी तरी आज्ञा करण्यास पाहिजे; आणि तें काम मनुष्यापेक्षां श्रेष्ठ अतएव मनुष्यावर अंमल करण्यास समर्थ अशा ईश्वरदत्त सदसद्विवेकदेवतेलाच करितां येतें. ही देवता स्वयंभू असल्यामुळें प्रचारांतहि माझी 'मनोदेवता' मला अमुक अमुक प्रकारची साक्ष देत नाहीं असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. एखाद्यानें एखादें कुकर्म केलें असतां त्यालाच त्याची पुढें लाज वाटत्ये किंवा त्याचें मन त्याला खात असतें, हेंहि या मनोदेवतेच्या शिक्षेचें फल आहे; आणि त्यावरून या स्वतंत्र मनोदेवतेचें अस्तित्व सिद्ध होतें. कारण, आपलें मन आपल्यालाच कां खातें याची एरवीं उपपत्ति लागत नाहीं, असें या पंथाचे मत आहे.

वर दिलेला गोषवारा पाश्चिमात्य आधिदैवतपंथाचा आहे. पाश्चिमात्य देशांतून हा पंथ प्रायः ख्रिस्ती धर्माच्या उपदेशकांनीं प्रवृत्त केला आहे; आणि त्यांचे मतें धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास केवळ आधिभौतिक साधनांपेक्षां हें ईश्वरदत्त साधन सुलभ व श्रेष्ठ अतएव ग्राह्य आहे. आमच्या देशांत प्राचीन काळीं कर्मयोगशास्त्राचा अशा प्रकारचा स्वतंत्र पंथ जरी नव्हता, तरी वरील प्रकारचीं मतें प्राचीन ग्रंथांतून बरेच ठिकाणीं आढळून येतात. मनाच्या निरनिराळ्या वृत्तींस महाभारतांत अनेक ठिकाणीं देवतेचें स्वरूप दिलें असल्याचें दृष्टीस पडतें. धर्म, सत्य, वृत्त, शील, श्री इत्यादि देवता प्रल्हादाचे शरीरांतून निघून इंद्राचे शरीरांत शिरल्याचें मागें वर्णन आलेंच आहे. कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करणाऱ्या देवतेस

'धर्म' हेंच नांव असून, शिबि राजाच्या सत्त्वाची परीक्षा करण्यास श्येनाचे रूपानें आणि युधिष्ठिराची परीक्षा करण्यास प्रथम यक्षरूपानें व शेवटीं कुत्र्याच्या रूपानें ती प्रकट झाली होती अशीं वर्णनें आहेत. खुद्द भगवद्गीतेंतहि (१०.३४) कीर्ति, श्री, वाक्, स्मृति, मेधा, धृति आणि क्षमा या देवता मानिल्या आहेत, व त्यापैकीं स्मृति, मेधा, धृति व क्षमा हे मनाचे धर्म आहेत. मन हें सुद्धां एक देवतच असून परब्रह्माचे प्रतीक म्हणून त्याची उपनिषदांतूनच उपासनाहि सांगितली आहे (तै. ३. ४; छां. ३. १८). "मनःपूतं समाचरेत्,"—मनाला शुद्ध वाटेल तें करावें—असें जेव्हां मनु सांगतो (६. ४६), तेव्हां 'मन' या शब्दानें मनोदेवताच मनूला अभिप्रेत असावी असें म्हणण्यास हरकत नाही. प्राकृत व्यवहारांत याऐवजीं "मनोदेवतेस गोड वाटेल तें करावें" असेंच आपण म्हणत असतो. 'मनुःपूत' या शब्दाचा अर्थ मराठींत उलट झालेला आहे; व पुष्कळदा कोणी वाटेल तें भलभलतें करूं लागला म्हणजे तो 'मनःपूत' वागतो असें आपण म्हणतो. परंतु या शब्दाचा खरा अर्थ "मनाला पवित्र किंवा शुद्ध वाटेल तेवढेंच करावें," असा आहे. मनुसंहितेच्या चवथ्या अध्यायांत—

यत्कर्म कुर्वतोऽस्य स्यात् परितोषोऽन्तरात्मनः।
तत्प्रयत्नेन कुर्वीत विपरीतं तु वर्जयेत् ॥

"जें कर्म केल्यानें आपला अंतरात्मा संतुष्ट होतो तें प्रयत्नानें करावें, आणि तद्विपरीत असेल तें साडून द्यावें,"—असा मनूनेंच त्याचा जास्त खुलासा केला आहे (मनु. ४. १६१). तसेंच चातुर्वर्ण्यधर्मादिक व्यावहारिक नीतीचीं मूलतत्त्वें सांगतांना मनु—याज्ञवल्क्यादि स्मृतिग्रंथकारहि

वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।
एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥

"वेद, स्मृति, शिष्टाचार, आणि आपल्या आत्म्याला गोड वाटणें, अशीं धर्माचीं चार मूलतत्त्वें आहेत" (मनु. २. १२) असेंच सांगत आहे. "आपल्या आत्म्याला जें गोड वाटेल तें" म्हणजे मनाला शुद्ध वाटेल तें असाच अर्थ आहे; व श्रुति, स्मृति आणि सदाचार यांनीं एखाद्या कृत्याच्या धर्माधर्मतेचा निर्णय न लागल्यास तो निर्णय करण्याचें चवथें साधन 'मनःपूतता' समजत असत, असें यावरून उघड होतें. महाभारतांत प्रल्हाद आणि इंद्र यांची मागील प्रकरणांत दिलेली गोष्ट सांगितल्यावर 'शीला'चें लक्षण देतांना धृतराष्ट्रानें—

यदन्येषां हितं न स्यात् आत्मनः कर्म पौरुषम् ।
अपत्रपेत वा येन न तत्कुर्यात् कथंचन ॥

"जें आपलें कर्म लोकांच्या हिताचें नाहीं, किंवा ज्याबद्दल आपली आपल्यासच लाज वाटत्ये तें कधींहि करूं नये" असें म्हटलें आहे (मभा. शां. १२४. ६६). 'लोकांच्या हिताचें नाहीं' आणि 'लाज वाटत्ये' या पदांनीं 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित' आणि 'मनोदेवता' या दोन्ही पक्षांचा या श्लोकांत एकत्र उल्लेख केला आहे, हें वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनुस्मृतींतहि जें कर्म केल्याची किंवा करितांना लाज वाटत्ये तें तामस, आणि जें कर्म करितांना लाज वाटत नाहीं व अंतरात्मा संतुष्ट रहातो तें सात्त्विक असें सांगितलें आहे (मनु. १२. ३५, ३७); आणि धम्मपद नांवाच्या बौद्ध ग्रंथांत मुद्दां हे विचार आलेले आहेत (धम्मपद ६७ व ६८ पहा). कर्माकर्माच्या निर्णयाबद्दल संशय पडला असतां—

सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः ॥

"सत्पुरुष स्वतःच्या अंतःकरणाचीच साक्ष प्रमाण धरितात," असें कालिदासहि म्हणतो (शाकुं. १.२०). चित्तवृत्तींचा निरोध करून मन एकाच विषयावर स्थिर करणें पातंजलयोगाचें काम आहे; आणि हें योगशास्त्र आमचेकडे फार प्राचीन काळापासून प्रचलित असल्यामुळें कर्माकर्माचा संदेह पडला असतां अंतःकरण स्वस्थ व शांत करून योग्य दिसेल ते करावयाचें हा मार्ग आमच्या लोकांस कोणींहि शिकविण्याची जरूर नव्हती. सर्व स्मृतिग्रंथांच्या आरंभीं स्मृतिकार ऋषि मन एकाग्र करूनच धर्माधर्म सांगत असत, अशीं वर्णनें आहेत (मनु. १. १); आणि कोणत्याहि कामीं याप्रमाणें मनाची साक्ष घेणें हा मार्ग सकृद्दर्शनीं दिसण्यांतहि अत्यंत सुलभ वाटतो. पण शुद्ध मन म्हणजे काय याचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे हा सोपा पक्ष अखेरपर्यंत टिकत नसल्यामुळें आमच्या शास्त्रकारांनीं कर्मयोगशास्त्राची इमारत या पायावर उभारली नाहीं. हें तत्त्वज्ञान कोणतें याचा आतां विचार करावयाचा; परंतु तत्पूर्वी पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं या आधिदैवतपक्षाचें कसें खंडन केलें आहे याची थोडी माहिती येथें देतों. कारण या बाबतींत आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक या दोन्हीं पंथांचीं कारणें भिन्न असलीं तरी अखेर निकाल एकसारखाच असल्यामुळें पहिल्यानें आधिभौतिक कारणें सांगितल्यानें मग आध्यात्मिक कारणांची महती व सयुक्तता वाचकांच्या लवकर लक्षांत येईल.

आधिदैविक पंथांत वर सांगितल्याप्रमाणें शुद्धमनोदेवतेसच अग्रस्थान दिलें असल्यामुळें, "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या आधिभौतिक नीतिपंथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं असा जो पूर्वी दोष दाखविला तो या आधिदैवतपक्षास लागूं पडत नाहीं, हें उघड आहे. परंतु सदसद्विवेकरूपी शुद्ध मनोदेवता कशाला म्हणावें याचा सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे या पंथांतहि दुसऱ्या अपरिहार्य अडचणी उपस्थित होतात. कोणतीहि गोष्ट घ्या, तिचा सर्व बाजूंनीं विचार

करून ती ग्राह्य आहे अगर अग्राह्य आहे, करण्यासारखी आहे किंवा नाहीं, अगर फायद्याची किंवा सुखाची होईल की नाहीं, हें ठरविण्याचें काम नाक किंवा डोळे या इंद्रियांचें नसून त्यासाठीं मन हें स्वतंत्र इंद्रिय आहे, हें कोणासहि सांगावयास पाहिजे असें नाहीं. अर्थात् कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय मनच करणार; मग त्याला तुम्हीं इंद्रिय म्हणा का देवता म्हणा. आधिदैविक पंथाचें एवढेंच जर म्हणणें असेल तर त्याबद्दल कोणीहि तक्रार करणार नाहीं. परंतु पाश्चिमात्य आधिदैवतपक्ष यापेक्षां एक पायरी पुढें गेलेला आहे. त्याचें असें म्हणणें आहे कीं, बरें किंवा वाईट (सत् किंवा असत्), न्याय्य किंवा अन्याय्य, धर्म किंवा अधर्म याचा निर्णय करणें, आणि एखादा पदार्थ जड आहे का हलका आहे, गोरा आहे का काळा आहे, किंवा एखादा हिशोब बरोबर आहे का चूक आहे, याचा निकाल करणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. दुसऱ्या प्रकारचे निर्णय न्यायशास्त्राच्या पद्धतीनें मन करूं शकतें; पण पहिल्या वर्गांतील गोष्टींचा निकाल देण्यास नुस्तें मन असमर्थ असून तें काम सदसद्विवेचनशक्तिरूप जी देवता मनांत आहे तीच करीत असत्ये. याचें कारण ते असें दाखवितात कीं, एखादा हिशेब बरोबर आहे किंवा चुकला आहे हें ठरवितांना आपण त्या हिशोबांतील बेरजा किंवा गुणाकार तपासून मग आपले मत कायम करितों; म्हणजे या गोष्टीचा निर्णय करण्यापूर्वी दुसऱ्या कांहीं क्रिया अगर व्यापार मनास करावे लागतात. परंतु बऱ्यावाईटाचा निर्णय तशांतला नाहीं. एखाद्या मनुष्यानें कोणाचा खून केला असें आपणांस कळल्याबरोबर, लागलीच "छी! त्यानें वाईट केलें," असे उद्गार आपल्या तोंडांतून निघतात; त्याबद्दल आपणांस कांहीं विचार करावा लागत नाहीं. अर्थात् यत्किंचित् विचार न करितां आपण जो निर्णय करितों तो, आणि विचार करून निर्णय करितों तो, हे दोन्ही एकाच मनोवृत्तीचे व्यापार आहेत, असें म्हणतां येत नाहीं; व त्यामुळें सदसद्विवेचनशक्ति ही एक स्वतंत्रच मानसिक देवता आहे, असें मानिलें पाहिजे. सर्व मनुष्यांचें अंतःकरणांत ही शक्ति किंवा देवता एकसारखीच जागृत असल्यामुळें सर्वांस खून हा गुन्हा वाटतो, व त्याबद्दल कोणास कांहीं शिकवावें लागत नाहीं. या आधिदैविक युक्तिवादास आधिभौतिक पंथांतील लोक असें उत्तर देतात की, एखाद्या गोष्टीचा निर्णय आपणांस ताबडतोब करितां येतो एवढयावरूनच ती बाब ज्या गोष्टीचा निर्णय आपण विचार करून करितों त्या बाबीहून भिन्न असली पाहिजे असें मानितां येत नाहीं. एखादी गोष्ट जलद किंवा सावकाश करणें हें अभ्यासाचें काम आहे. हिशोबाचीच गोष्ट घ्या. व्यापारी लोक खंडीवरून शेराचा दर चटकन तोंडचे हिशोबाच्या रीतीनें सांगतात, म्हणून उत्तम गणित्यापेक्षां गुणाकार करण्याची त्यांची देवता निराळी होत नाहीं. संवयीनें एखादी गोष्ट इतकी अंगवळणीं पडत्ये

कीं, यत्किंचित् विचार न करितां मनुष्य ती सहज करून जातो. उत्तम निशाण मारणारा मनुष्य बंदुकीनें उडतीं पाखरें सहज मारितो म्हणून नेम धरण्याची देवता स्वतंत्र आहे असें कोणी म्हणत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर नेम कसा धरावा, उडत्या पक्ष्यांचा वेग कसा मोजावा, वगैरे शास्त्रीय उपपत्तिहि त्यामुळें कोणी त्याज्य मानीत नाहीं. नेपोलियन बादशहाची अशी गोष्ट सांगतात कीं, रणभूमीवर उभा राहून त्यानें आपली नजर चोहोंकडे फेंकल्याबरोबर शत्रूचें बिंग कोठें आहे हें त्याचे एकदम लक्षांत येई; पण तेवढ्यावरून युद्धकलेची एक स्वतंत्रच देवता आहे, इतर मानसिक शक्तींशीं तिचा कांही संबंध नाहीं असें कोणीं म्हटलें नाहीं. कोणत्याहि कामांत एखाद्याची बुद्धि स्वभावतःच जास्त, तर दुसऱ्याची कमी चालेल, हें खरें; पण तेवढ्यानें दोघांच्या बुद्धि वस्तुतः भिन्न आहेत असें आपण म्हणत नाहीं. शिवाय कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय नेहमींच अटकन होतो असेंहि नाहीं. कारण, मग "अमुक करावें किंवा न करावें" असा संशयच कधीं पडला नसता. अर्जुनाप्रमाणें हा संशय प्रसंगविशेषीं सर्वांसच पडतो इतकेंच नव्हे, तर कार्याकार्यनिर्णयाच्या कांहीं बाबतींत निरनिराळ्या पुरुषांचे अभिप्रायहि भिन्नभिन्न पडतात. सदसद्विवेचनशक्तिरूप स्वयंभू देवता जर एकच आहे तर हा भेद कां? अर्थात् मनुष्याची बुद्धि ज्याप्रमाणें सुशिक्षित किंवा सुसंस्कृत असेल त्याप्रमाणें कोणत्याहि गोष्टीचा तो निर्णय करितो, असें म्हणणें भाग पडतें. पुष्कळ रानटी लोक असे आहेत कीं, मनुष्याचा खून करणें हा गुन्हा न मानितां मारलेल्या मनुष्याचें मांसहि ते आनंदानें खातात! पण रानटी मनुष्यांची गोष्ट आपण सोडून दिली तरीहि देशाचाराप्रमाणें एका देशांत जी गोष्ट गर्ह्य समजतात तीच दुसऱ्या देशांत सर्वमान्य होऊन बसलेली असत्ये. एक बायको असतां दुसरी करणें हा विलायतेंत गुन्हा आहे; पण हिंदुस्थान देशांत त्याबद्दल कोणास फारसा विधिनिषेध वाटत नाहीं. भर सभेंत डोकीचें पागोटें काढून बसण्याची हिंदु लोकांस लाज वाटत्ये; पण इंग्रज लोक डोकीची टोपी काढणें हेंच सभ्यपणाचें लक्षण मानितात. ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक सदसद्विवेचनशक्तीमुळेंच जर वाईट कृत्याची लाज वाटत्ये हें खरें, तर सर्वांस एका कृत्याची एकसारखीच लाज वाटावयास नको काय? रामोशीहि एकदां ज्याचें अन्न खाल्लें त्यावर हत्यार धरणें निंद्य मानितात; परंतु मोठाल्या सुधारलेल्या पाश्चिमात्य राष्ट्रांतहि शेजारच्या राष्ट्रांतील लोकांचा लढाईत वध करणें स्वदेशभक्तीचें लक्षण समजण्यांत येतें. सदसद्विवेचनशक्तिरूप देवता जर एकच आहे तर मग हा फरक कां? आणि सदसद्विवेचनशक्तीचेहि जर शिक्षणाप्रमाणें किंवा देशाचाराप्रमाणें भेद मानावयाचे तर तिच्या स्वयंभू नित्यत्वास बाध येतो. रानटी स्थिति सोडून देऊन मनुष्य जसजसा सुधारत जातो त्यामानानें त्याचें मन आणि बुद्धि हीं विकसित

होत असतात; आणि अशा रीतीनें बुद्धीची वाढ झाल्यावर पूर्वी रानटी स्थितींत असतां जे विचार त्याला करितां आले नसते तेच विचार सुधारलेल्या स्थितींत तो झटकन करूं शकतो. किंबहुना अशा रीतीनें बुद्धीची वाढ होणें हेंच सुधारणेचें लक्षण होय. सुधारलेला किंवा सुशिक्षित मनुष्य देखिली वस्तु मागत नाहीं हा जसा त्याचे अंगीं रूढ झालेल्या इंद्रियनिग्रहाचा परिणाम आहे, तद्वतच बरेंवाईट निवडण्याची मनाची शक्तिहि हळूहळू वाढत जाऊन आतां कांहीं कांहीं बाबतींत तरी ती इतकी अंगवळणीं पडली आहे कीं, यत्किंचित् विचार करण्याची जरूर न पडतां एखाद्या गोष्टीबद्दल आपण आपला नैतिक निकाल सांगतों. डोळ्यानें जवळची किंवा लांबची वस्तु पहाणें असल्यास डोळ्याच्या शिरा व स्नायु कमीजास्त प्रमाणानें आंखडून धरावे लागतात; आणि ही सर्व क्रिया इतक्या जलदीनें होत्ये कीं, आपणांस ती कळत देखील नाहीं. पण तेवढ्यानें या गोष्टीची उपपत्ति कोणीं निरुपयोगी मानिली आहे काय? सारांश, मनुष्याचें मन किंवा बुद्धि ही सर्व काळीं व सर्व कामांत एकच आहेत. काळेंगोरें एका प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतों आणि बरेंवाईट दुसऱ्या प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतों असा वास्तविक प्रकार नाहीं. कोणाची बुद्धि कमी असेल, तर कोणाची अशिक्षित किंवा अपुरी वाढलेली असेल, इतकाच काय तो भेद आहे. हा भेद लक्षांत आणिला, आणि कोणतीहि गोष्ट जलद करितां येणें हें संवयीचें व अभ्यासाचें फळ आहे या अनुभवाकडे दृष्टि दिली, म्हणजे मनाच्या ज्या स्वाभाविक शक्ती आहेत त्यांपलीकडे सदसद्विचारशक्ति म्हणून एखादी निराळीच स्वतंत्र व विलक्षण शक्ति मानण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं असें पाश्चात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं ठरविलें आहे.

आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांचा याबद्दलचा अखेरचा निर्णयहि पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांप्रमाणेंच आहे. स्वस्थ व शांत अंतःकरणानें एखाद्या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे हें तत्त्व त्यांना कबूल आहे. पण धर्माधर्माचा निर्णय करणारी बुद्धि एक, आणि काळेंगोरें निवडणारी बुद्धि एक, हें मत त्यांना मान्य नाहीं. मन ज्याप्रमाणें सुशिक्षित असेल त्याप्रमाणें तें बरावाईट निर्णय करितें, म्हणून मनाची सुधारणा करण्यास प्रत्येकानें झटलें पाहिजे असेंहि त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे; आणि ही सुधारणा कोणती व कशी करावी याबद्दल नियमहि सांगितले आहेत. पण सदसद्विवेचनशक्ति म्हणून सामान्य बुद्धीहून कांहीं निराळीच ईश्वरी देणगी आहे, हें मत त्यांना कबूल नाहीं. मनुष्यास ज्ञान कसें प्राप्त होतें व त्याच्या मनाचे व बुद्धीचे व्यापार कसकसे चालतात याचें प्राचीन काळीं सूक्ष्म परीक्षण झालेलें आहे. या परीक्षणास 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार' असें म्हणतात. क्षेत्र म्हणजे शरीर आणि क्षेत्रज्ञ म्हणजे आत्मा. हा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अध्यात्मविद्येचें मूळ आहे; व क्षेत्रक्षेत्रज्ञ

विषयचें नीट ज्ञान झाल्यावर सदसद्विवेकशक्तिच काय पण इतर कोणतीहि मनोदेवता आत्म्याहून वरचढ किंवा स्वतंत्र मानितां येत नसल्यामुळें, आधिदैवतपक्ष लंगडा कां याचाहि सहज उलगडा होतो. म्हणून या ठिकाणीं त्याच क्षेत्रक्षेत्रज्ञविषयेचा आपण थोडक्यांत विचार करूं. भगवद्गीतेंतील बऱ्याच सिद्धान्तांचा खरा अर्थहि त्यामुळें वाचकांच्या नीट लक्षांत येईल.

मनुष्याचा देह (पिंड, क्षेत्र, किंवा शरीर) हा एक मोठा कारखानाच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. एखाद्या कारखान्यांत ज्याप्रमाणें बाहेरचा माल आंत घेतात, आणि मग त्या मालाची निवडानिवड अगर व्यवस्था लावून पुढें कारखान्यास उपयोगी पदार्थ कोणते आणि गैरउपयोगी कोणते हें ठरल्यावर बाहेरून आंत आलेल्या कच्च्या मालाचे नवीन पदार्थ तयार करून ते बाहेर पाठवितात, तद्वत मनुष्याचे देहांत प्रतिक्षणीं अनेक व्यापार चालू असतात. सृष्टींतील पांचभौतिक पदार्थांचें मनुष्यास ज्ञान होण्यास मनुष्याचीं इंद्रियें हें पहिलें साधन आहे. जगांतील पदार्थांचें खरें किंवा मूळ स्वरूप काय हें कोणासहि इंद्रियद्वारा समजावयाचें नाहीं. आमच्या इंद्रियांस तें स्वरूप जसें भासतें तसेंच तें आहे, असें आधिभौतिकवादी समजतात; पण उद्यां जर एखाद्यास एखादें नवें इंद्रिय प्राप्त झालें तर त्याच्या दृष्टीनें सृष्टींतील पदार्थांचे गुणधर्म हल्लींच्याहून निराळे होतील हें सांगावयास नको. मनुष्याच्या इंद्रियांतहि दोन भेद आहेत. एक कर्मेंद्रियें व दुसरा ज्ञानेंद्रियें. हात, पाय, वाणी, गुद आणि उपस्थ हीं पांच कर्मेंद्रियें आहेत. आपण आपल्या शरीरानें जे व्यवहार करितों ते सर्व कर्मेंद्रियांचे द्वारेंच करीत असतों. याशिवाय नाक, डोळे, कान, जीभ आणि त्वचा हीं पांच ज्ञानेंद्रियें आहेत. डोळयानें रूप, जिव्हेनें रस, कानानें शब्द, नाकानें गंध, आणि त्वचेनें स्पर्श समजतो. कोणताहि बाह्य पदार्थ घेतला तर त्याचें आपणास जें ज्ञान होतें तें सदर पदार्थाच्या रूप—रस—शब्द—गंध—स्पर्शापलीकडे दुसरें कांहीं नाहीं. उदाहरणार्थ, एक सोन्याचा तुकडा घ्या. तो पिवळा दिसतो, त्वचेस जड भासतो, ठोकला तर लांबतो, इत्यादि जे त्याचे गुण आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात तेवढेंच आमच्या दृष्टीनें सोनें होय; आणि हे गुण वारंवार एका पदार्थांत एकसारखेच आढळून येऊं लागले म्हणजे सोनें हा एक आमच्या मतानें स्वतंत्र पदार्थ बनतो! बाहेरचा माल आंत घेण्यास व आंतला माल बाहेर पाठविण्यास ज्याप्रमाणें एखाद्या कारखान्यास दरवाजे असतात त्याप्रमाणेंच मनुष्यदेहाचीं ज्ञानेंद्रियें हीं बाहेरचा माल आंत घेण्याचीं, व कर्मेंद्रियें हीं आंतील माल बाहेर पाठविण्याचीं द्वारें आहेत. सूर्याचे किरण एखाद्या पदार्थावर पडून तेथून ते उलट फिरतांना आमच्या डोळ्यांत शिरले म्हणजे आपल्या आत्म्यास त्या पदार्थाच्या रूपाचें ज्ञान होतें; आणि एखाद्या पदार्थापासून निघणारे गंधाचे सूक्ष्म पर-

माणु आपल्या नाकाच्या मज्जातंतूवर येऊन आदळले म्हणजे आपणांस त्याचा वास येतो. इतर ज्ञानेंद्रियांचे व्यापारहि असेच चालतात; व ज्ञानेंद्रियें याप्रमाणें व्यापार करूं लागलीं म्हणजे त्यांच्या द्वारें बाह्य सृष्टींतील पदार्थ आपणांस अवगत होतात. परंतु ज्ञानेंद्रियें जे कांहीं व्यापार करितात त्यांचें ज्ञान स्वतः त्यांस होत नाहीं, म्हणून ज्ञानेंद्रियांस ज्ञाता ही संज्ञा न देतां फक्त बाहेरचा माल आंत घेणारे दरवाजे म्हटलें आहे. या दरवाजांतून माल आंत येऊन पडल्यावर त्याची पुढची व्यवस्था लावण्याचें काम मनाचें आहे. उदाहरणार्थ, दोनप्रहर झाले असतां घड्याळांत बाराचे ठोके पडूं लागल्यावर किती वाजले हें कानांस समजत नाहीं. प्रत्येक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा हवेच्या लाटा कानांवर आदळतात, आणि मज्जातंतूच्या द्वारें प्रत्येक ठोक्याचा मनावर प्रथम निरनिराळा संस्कार झाल्यावर त्या सर्वांची बरीज करून किती वाजले हें ठरविण्याचें काम आपण करीत असतों. ज्ञानेंद्रियें पशूसहि आहेत, व घड्याळाचा एक एक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा प्रत्येक ठोक्याचा संस्कार त्याच्या कानानें मनापर्यंतहि पोंचतो. पण सर्वांची बेरीज करून बारा वाजले हें समजण्याइतकें त्याचें मन विकसित झालेलें नसतें. हाच अर्थ शास्त्रीय परिभाषेंत सांगावयाचा म्हणजे असें म्हणतात कीं, पशूस जरी अनेक संस्कारांचें पृथक् पृथक् ज्ञान झालें तरी त्या नानात्वांतील एकत्वाचा त्याला बोध होत नाहीं. भगवद्गीतेंत "इंद्रियाणि पराण्याहुःइंद्रियेभ्यः परं मनः"—इंद्रियें बाह्य पदार्थांपेक्षां श्रेष्ठ आणि इंद्रियांपेक्षां मन श्रेष्ठ (गीता ३. ४२)—असें जें म्हटलें आहे त्यांतील भावार्थहि हाच आहे. मन ठिकाणीं नसेल तर डोळे उघडे असूनहि दिसत नाहीं, व कान उघडे असूनहि ऐकूं येत नाहीं हें मागें सांगितलेंच आहे. तात्पर्य, ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारें बाहेरचा माल देहाच्या कारखान्यांतील मन या कारकुनाकडे येतो, आणि हा कारकून मग त्याची तपासणी करितो. ही तपासणी कशी होत्ये, व त्यासाठीं आपण एवढा वेळ ज्यास सामान्यतः 'मन' असें म्हणत आलों त्याचेच आणखी कसकसे भेद करावे लागतात, किंवा एकाच मनाला अधिकारभेदामुळे कोणकोणतीं निरनिराळीं नांवें प्राप्त होतात, याचा आतां विचार करूं.

ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार घडतात ते प्रथम एके ठिकाणीं मांडून त्यांच्या परस्पर तुलनेनें त्यांत चांगले कोणते व वाईट कोणते, ग्राह्य कोणते व टाकाऊ कोणते, फायदेशीर कोणते व नुकसानीचे कोणते, याचा प्रथम निर्णय करावा लागतो; आणि हा निर्णय झाला म्हणजे मग पुढें त्यांपैकीं जी गोष्ट चांगली, फायदेशीर, योग्य अगर करण्यासारखी असेल ती करण्यास आपण प्रवृत्त होतों, असा सामान्य व्यवहार आहे. उदाहरणार्थ, आपण एखाद्या बागेंत गेलों म्हणजे डोळे व नाक या ज्ञानेंद्रियांनीं त्या बागेंतील झाडें व फुलें यांचे संस्कार आपल्या मनावर

घडतात. पण या फुलांपैकीं कोणत्या फुलाचा वास चांगला व कोणत्याचा वाईट हें ज्ञान आपल्या आत्म्यास झाल्याखेरीज कोणतेंहि फूल प्राप्त करून घेण्याची इच्छा मनांत उद्भवून तें तोडून घेण्याचा उद्योग आपण करीत नाहीं. म्हणून (१) ज्ञानेंद्रियांनीं बाह्य पदार्थांचें ज्ञान होऊन त्या संस्कारांची जुळवाजुळव किंवा तुलनेसाठीं व्यवस्थित मांडणी करणें, (२) ही जुळवाजुळव झाल्यावर त्यांच्या बऱ्यावाईटपणाचा सारासार विचार करून कोणती गोष्ट ग्राह्य आणि कोणती अग्राह्य याचा निश्चय करणें आणि (३) हा निश्चय झाल्यावर ग्राह्य वस्तु प्राप्त करून घेण्याची आणि अ-ग्राह्य टाकून देण्याची इच्छा होऊन त्याप्रमाणें प्रवृत्ति होणें, असे एकंदर मनो-व्यापारांचे तीन ठोकळ विभाग होतात. या तिन्ही क्रियांमध्यें अंतर न पडतां त्या एकसारख्या एकामागून एक झाल्या पाहिजेत असें नाहीं. पूर्वीं केव्हांहि पाहिलेली एखादी गोष्ट आज हवीशी वाटेल; तथापि तेवढ्याने या तीन क्रियांपैकीं कोणतीहि क्रिया नको असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. न्यायाची कचेरी जरी एकच तरी त्यांतले-त्यांत ज्याप्रमाणें प्रथम पक्षकार किंवा त्यांचे वकील आपआपला साक्षीपुरावा न्यायाधीशापुढें मांडितात, नंतर उभय पक्षांचा पुरावा पाहून त्यावर न्यायाधीश आपला निकाल देतो, आणि न्यायाधीशानें दिलेल्या निकालाची शेवटीं नाझर अंमल-बजावणी करितो, अशी कामांची वांटणी आहे, तद्वत् एवढा वेळपर्यंत ज्या कार-कुनाला आपण सामान्यतः 'मन' असें म्हणत आलों त्याच्या व्यापाराचेहि भेद होत असतात. पैकीं पुढें आलेल्या गोष्टींचा सारासार विचार करून एखादी गोष्ट अमक्या प्रकारचीच (एवमेव) आहे, दुसऱ्या प्रकारची नाहीं (नाऽन्यथा), असा निश्चय करण्याचें, म्हणजे फक्त न्यायाधीशाचें काम 'बुद्धि' या इंद्रियाचें असून, वर सांगितलेल्या एकंदर मनोव्यापारांतून ही सारासारविवेकशक्ति वजा केल्यावर बाकीचे सर्व व्यापार ज्या इंद्रियानें होतात तेवढ्यासच आतां 'मन' असें नांव देण्याची वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांत वहिवाट आहे (सां. का. २३ व २७ पहा). हें (धाकटें) मनच वकीलाप्रमाणें एखादी गोष्ट अशी आहे (संकल्प), किंवा उलटपक्षीं तशी आहे (विकल्प), इत्यादि कल्पना बुद्धीपुढें निर्णयासाठीं मांडीत असतें; व म्हणून त्यास 'संकल्पविकल्पात्मक' म्हणजे निश्चय न करितां नुस्ती कल्पना करणारें इंद्रिय असें म्हटलें आहे. 'संकल्प' या शब्दांतच कधीं कधीं निश्चयाचाहि समावेश केला जातो (छांदोग्य. ७.४.१ पहा). पण प्रकृत स्थलीं निश्चयाची अपेक्षा न ठेवितां एखादी गोष्ट अमक्या तऱ्हेची आहेसें वाटणें, मानणें, गृहीत धरणें, समजणें, किंवा कांहीं योजना करणें, इच्छिणें, चिंतणें, मनांत आणणें, इ० व्यापारांस उद्देशूनच 'संकल्प' या शब्दाचा उपयोग केलेला आहे. पण वकीलाप्रमाणें अशा रीतीनें आपल्या कल्पना बुद्धीपुढें निकालासाठीं मांडणें एवढ्यानेंच मनाचें काम संपत

नाहीं. बुद्धीनें बऱ्यावाईटाचा निर्णय केल्यावर बुद्धीला जी गोष्ट ग्राह्य झाली ती कर्मेंद्रियांकडून घडवून आणणें, म्हणजे त्याची अंमलबजावणी करणें, हें नाझराचें कामहि मनासच करावें लागतें; व त्यामुळें मनाची व्याख्या दुसऱ्या तऱ्हेनेंहि करितां येत्ये.बुद्धीनें केलेल्या निर्णयाची अंमलबजावणी कशी करावी याचा जो विचार करावयाचा तो एक प्रकारें संकल्पविकल्पात्मकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तथापि त्यास संस्कृतांत 'व्याकरण=(विस्तार करणें') असें दुसरें स्वतंत्र नांव आहे. याखेरीज बाकीचीं कामें बुद्धीचीं होत. मनाच्या कल्पनांचा सारासार विचार मन करीत नाहीं. हा सारासार विचार करून कोणत्याहि वस्तूचें यथार्थ ज्ञान आत्म्यास करून देणें, किंवा निवडानिवड करून अमुक वस्तु अमक्या प्रकारचीच आहे इत्यादि निश्चय करणें, अगर तर्कानें कार्यकारणसंबंध पाहून एखादें निश्चित अनुमान किंवा कार्याकार्यनिर्णय करणें, हे सर्व व्यापार बुद्धीचे आहेत; व संस्कृतांत या व्यापारांस 'व्यवसाय' किंवा 'अध्यवसाय' असें म्हणतात. म्हणून या दोन शब्दांचा उपयोग करून बुद्धि व (धाकटें) मन यांमधील भेद दाखविण्यासाठीं—

व्यवसायात्मिका बुद्धिः मनो व्याकरणात्मकम् ॥

"बुद्धि (इंद्रिय) हें व्यवसाय करणारें म्हणजे सारासार विचार करून निश्चय करणारें; आणि मन (धाकटें) हें व्याकरण म्हणजे विस्तार अगर पुढील व्यवस्था करणारें प्रवर्तक इंद्रिय आहे, अर्थात् बुद्धि व्यवसायात्मिक आणि मन व्याकरणात्मक आहे"—अशा यांच्या व्याख्या महाभारतांत दिल्या आहेत (मभा. शा. २५१. ११). भगवद्गीतेंतहि "व्यवसायात्मिका बुद्धिः" हे शब्द आलेले आहेत (गी. २. ४४.); व त्या ठिकाणीं बुद्धीचा अर्थ सारासार विवेक करून निश्चय करणारें इंद्रिय असाच आहे. बुद्धि ही केवळ तरवार आहे. जें कांहीं तिच्यापुढें येईल किंवा कोणी आणील तें तोडणें एवढेंच तिचें काम आहे; तिला दुसरा कोणताहि गुण अगर धर्म नाहीं (मभा. वन. १८१.२६)संकल्प, वासना, इच्छा, स्मृति, धृति, श्रद्धा, उत्साह, कारुण्य, कळकळ, प्रेम, दया, कृतज्ञता, काम, लज्जा, आनंद, भीति, राग, संग, द्वेष, लोभ, मद, मत्सर, क्रोध इत्यादि सर्व मनाचेच गुण अगर धर्म असून (बृ.१.५.३;मैत्र्यु. ६.३०), या मनोवृत्ती जशा जागृत होतील त्याप्रमाणें कोणतेंहि कर्म करण्याकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. उदाहरणार्थ, मनुष्य कितीहि बुद्धिमान् असला आणि त्याला गरीब लोकांचे हाल कसे होतात याचें जरी पूर्ण ज्ञान असलें, तरी त्याच्या अंगांत जर कारुण्यवृत्ति जागृत नसेल तर गरीबाला मदत करण्याची इच्छा त्याला कधींच होणार नाहीं; अगर युद्ध करण्याची इच्छा असूनहि धैर्य नसेल तर तो लढणार नाहीं. ज्या गोष्टी आपण करूं इच्छितों त्यांचा परिणाम काय होईल एवढेंच बुद्धि सांगत असत्ये. पण इच्छा किंवा धैर्य वगैरे गुण

बुद्धीचे धर्म नसल्यामुळें बुद्धि स्वतः होऊन म्हणजे मनाचे मदतीखेरीज केव्हांहि इंद्रियांना प्रेरणा करूं शकत नाहीं. उलटपक्षीं क्रोधादिकांच्या झपाट्यांत मन स्वतः होऊन जरी इंद्रियांना प्रेरणा करूं शकलें, तरी बुद्धीच्या सारासार-विचारावांचून नुसत्या मनोवृत्तींच्या प्रेरणेनें घडलेलें कर्म नीतिदृष्ट्या शुद्धच असेल असा नेम नसतो. उदाहरणार्थ, बुद्धीचा उपयोग न करितां नुसत्या कारुण्यवृत्तीनें कांहीं दान दिल्यास तें अपात्रीं होऊन त्यापासून वाईट परिणाम होण्याचाहि संभव असतो. सारांश, बुद्धीच्या साहाय्याखेरीज नुसत्या मनोवृत्ति आंधळ्या आहेत. म्हणून मनुष्याच्या हातून कोणतेंहि शुद्ध कर्म घडण्याचे प्रसंगी बुद्धि शुद्ध म्हणजे बऱ्यावाईटाचा बिनचूक निर्णय करणारी, मन बुद्धीच्या तंत्रानें वागणारें आणि इंद्रियें मनाच्या ताब्यांत असणारीं याप्रमाणें त्यांची जोड असावी लागत्ये. बुद्धि आणि मन या दोन शब्दांखेरीज अंतःकरण व चित्त हे दोन शब्दहि प्रचारांत आहेत पैकीं अंतःकरण या शब्दाचा धात्वर्थ "आंतलें करण म्हणजे इंद्रिय" असा असल्यामुळें त्यांत मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार वगैरे सर्वांचाच सामान्यतः समावेश होतो; आणि मन प्रथमतः बाह्य विषयांचें ग्रहण म्हणजे चिंतन करूं लागलें म्हणजे तेंच चित्त होतें (मभा. शां. २७४.१७). पण सामान्य व्यवहारांत हे सर्व शब्द प्रायः समानार्थींच योजीत असल्यामुळें पुष्कळदां कोणता अर्थ कोठें विवक्षित आहे याचा गोंधळ पडतो. हा घोंटाळा राहूं नये म्हणून या अनेक शब्दांपैकीं शास्त्रीय परिभाषेंत मन व बुद्धि हे दोनच शब्द वर दिलेल्या विवक्षितार्थीं योजण्यांत येतात. मन आणि बुद्धि यांचा एकदां अशा रीतीनें भेद केल्यावर न्यायाधीश या नात्यानें बुद्धि मनापेक्षां अर्थातच श्रेष्ठ होऊन मन बुद्धीचा कारकून बनतें. "मनसस्तु परा बुद्धिः"—मनापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ किंवा पलीकडची होय (गी. ३.४२)—या गीतावाक्याचा भावार्थहि हाच आहे. तथापि वर सांगितल्याप्रमाणें या कारकुनासहि दोन प्रकारचीं कामें करावीं लागतात. एक बाहेरून किंवा ज्ञानेंद्रियांचे द्वारा आंत आलेल्या संस्कारांची व्यवस्था लावून बुद्धीपुढें सदर संस्कार निकालासाठीं मांडणें, आणि बुद्धीनें निकाल केल्यावर बुद्धीचा हुकूम किंवा टपाल कर्मेंद्रियांस पोंचवून त्यांचेकडून बुद्धीचा हेतु सिद्ध होण्यास जरूर त्या बाह्य क्रिया करविणें. दुकानाकरितां खरेदी करणें आणि दुकानांत बसून विक्री करणें हीं दोन्ही कामें कित्येकदां ज्याप्रमाणें दुकानचा एकच कारकून करीत असतो तद्वत् मनाची स्थिति आहे. समजा कीं, आपला एक स्नेही दृष्टीस पडला व त्यास हांक मारण्याची आपणांस इच्छा होऊन आपण त्याला 'अरे'! म्हणून म्हटलें. तर दरम्यान अंतःकरणांत किती व्यापार होतात पहा. प्रथम डोळ्यांनीं म्हणजे ज्ञानेंद्रियानें आपला मित्र जवळ आहे हा संस्कार मनामार्फत बुद्धीला पोंचून बुद्धीमार्फत त्याचें ज्ञान आत्म्याला होतें. येथें पहिली म्हणजे ज्ञान होण्याची क्रिया संपली. नंतर त्या मित्रास

हांक मारावी असें आत्मा बुद्धिद्वारा ठरवितो, आणि बुद्धीच्या हेतूची अंमलबजावणी करण्यासाठीं मनांत बोलण्याची इच्छा होऊन मन कर्मेंद्रियांकडून ' अरे ! ' असें वदवितें. पाणिनीच्या शिक्षाग्रंथांत शब्दोच्चारणक्रियेचें वर्णन याच धोरणानें केलें आहे.—

आत्मा बुद्ध्या समेत्याऽर्थान् मनो युंक्ते विवक्षया ।
मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम् ।
मारुतस्तूरसि चरन् मंद्रं जनयति स्वरम् ॥

" आत्मा प्रथमतः बुद्धिद्वारा सर्व गोष्टींचें आकलन करून मनामध्यें बोलण्याची इच्छा उत्पन्न करितो; आणि मनानें कायाग्नीची चालना केल्यावर कायाग्नि वायूस प्रेरणा करितो. नंतर हा वायु छातींत शिरून मंद्र स्वर उत्पन्न करितो; " व हाच स्वर पुढें कंठतालव्यादि वर्णभेदानें मुखाबाहेर पडतो. वरील श्लोकापैकीं शेवटचे दोन चरण मैत्र्युपनिषदांतहि आलेले आहेत (मैत्र्यु. ७.११.); व त्यावरून हे श्लोक पाणिनीपेक्षांहि प्राचीन असावे असें दिसून येतें.* कायाग्निसच आधुनिक शारीरशास्त्रांत मज्जातंतु हें नांव आहे. पण बाहेरच्या पदार्थांचें ज्ञान आंत आणणारे व बुद्धीचा हुकूम मनाचे द्वारें कर्मेंद्रियांस कळविणारे शरीरांतील मज्जातंतू निरानिराळे आहेत; म्हणून त्याप्रमाणें मनेंहि दोन मानिलीं पाहिजेत, असें पाश्चिमात्य शारीरशास्त्रज्ञांचें म्हणणें आहे. आमच्या शास्त्रकारांनीं दोन मनें न मानितां, बुद्धि आणि मन निराळीं करून मन उभयात्मक आहे, म्हणजे तें कर्मेंद्रियांचें ठायीं कर्मेंद्रियांप्रमाणें आणि ज्ञानेंद्रियांचेठायीं ज्ञानेंद्रियांप्रमाणें वागतें, एवढेंच सांगितलें आहे. तात्पर्य एकच. दोघांच्याहि दृष्टीनें बुद्धि निश्चय करणारी न्यायाधीश, तर मन प्रथम ज्ञानेंद्रियांचें ठायीं संकल्पविकल्पात्मक बनून कर्मेंद्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक किंवा अंमलबजावणी करणारें म्हणजे कर्मेंद्रियांचें साक्षात् प्रवर्तक आहे. तथापि कोणत्याहि गोष्टीचें 'व्याकरण' करितांना बुद्धिचा हुकूम कोणत्या रीतीनें पार पडेल याबद्दल कधीं कधीं संकल्पविकल्पहि मनास करावे लागत असतात. म्हणून मनाची व्याख्या देतांना सामान्यतः 'संकल्पविकल्पात्मकं मनः' एवढेंच म्हणण्याचा प्रघात आहे. परंतु तेव्हांहि मनाच्या दोन्ही व्यापारांचा त्यांत समावेश होत असतो हें विसरतां कामा नये.

बुद्धि म्हणजे निवडानिवड करणारें इंद्रिय असा जो वर अर्थ सांगितला तो शास्त्रीय सूक्ष्म विवेचनासाठीं आहे. परंतु हे शास्त्रीय अर्थ नेहमींच मागाहून ठरविले जातात. म्हणून हा शास्त्रीय अर्थ कायम होण्यापूर्वीच बुद्धि शब्दाचे जे व्यावहारिक

---

*मैत्र्युपनिषत् पाणिनीपेक्षां प्राचीन असावें असें मॅक्समुलरसाहेबांनीं लिहिलें आहे. Sacred Books of the East Series, Vol XV, pp. xlvii—li. याचा जास्त विचार आम्ही पुढें परिशिष्टप्रकरणांत केला आहे तो पहा.

अर्थ रूढ होऊन गेले आहेत त्यांचाहि येथें विचार करणें जरूर आहे. व्यवसायात्मक बुद्धीनें कोणत्याहि गोष्टीचा प्रथम निर्णय केल्याखेरीज त्या वस्तूचें आपणांस ज्ञान होत नाहीं: आणि ज्ञान झाल्याखेरीज ती वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा किंवा वासनाहि होत नाहीं. म्हणून व्यवहारांत आंब्याच्या झाडास व फळास ज्याप्रमाणें 'आंबा' हा एकच शब्द लावितात, त्याप्रमाणें व्यवसायात्मक बुद्धि आणि त्या बुद्धिचीं वासनादि फलें दाखविण्यासहि 'बुद्धि' या एकाच शब्दाचा सामान्य लोक व्यवहारांत पुष्कळदां उपयोग करितात. उदाहरणार्थ, अमक्याची बुद्धि खोटी, असें जेव्हां आपण म्हणतों तेव्हां त्याची 'वासना' खोटी असा आपल्या बोलण्याचा अर्थ असतो. शास्त्रीयदृष्ट्या इच्छा किंवा वासना हे मनाचे धर्म असल्यामुळें त्यांस 'बुद्धि' हें नांव देणें युक्त नाही. पण 'बुद्धि' या शब्दाची शास्त्रीय छाननी होण्यापूर्वीपासूनच 'बुद्धि' या एकच शब्दाचा (१) निवडानिवड करणारें इंद्रिय, आणि (२) त्या इंद्रियाच्या व्यापारामुळें पुढें मनुष्याच्या मनात उद्भवणारी वासना किंवा इच्छा, या दोन्ही अर्थी व्यवहारांत लोक उपयोग करीत आले आहेत. म्हणून आंब्याचा भेद दाखविणें झाल्यास पुढें 'झाड' किंवा 'फळ' हा शब्द ज्याप्रमाणें योजितात त्याप्रमाणें बुद्धीच्या दोन अर्थाचा भेद जेव्हां व्यक्त करणें जरूर पडतें तेव्हां निवडानिवड करणाऱ्या म्हणजे शास्त्रीय बुद्धीस व्यवसायात्मिक' हें विशेषण जोडण्यांत येतें: आणि वासनेस नुस्ती 'बुद्धि' किंवा फारच झालें तर 'वासनात्मक' बुद्धि असें म्हणतात. गीतेंत 'बुद्धि' या शब्दाचा वरील दोन्ही अर्थी प्रयोग केलला आहे, (गी. २.४१, ४४, ४९; व ३.४२); व कर्मयोगाचें विवेचन नीट समजण्यास 'बुद्धि' या शब्दाचे वरील दोन अर्थ नेहमीं लक्षांत ठेविले पाहिजेत. मनुष्य कोणतेंहि कर्म करूं लागला म्हणजे तें कर्म बरें आहे किंवा वाईट आहे, करण्यासारखें आहे किंवा नाहीं इत्यादि गोष्टींचा तो आपल्या 'व्यवसात्मिक' बुद्धींद्रियानें प्रथम विचार करितो; आणि मग तें कर्म करण्याची इच्छा अगर वासना (म्हणजे वासनात्मक बुद्धि) त्याच्या मनांत होऊन सदर कर्म करण्यास तो प्रवृत्त होतो, असा या मनोव्यापारांचा क्रम आहे. पैकीं कार्याकार्याचा निकाल करणें हा ज्या (व्यवसायात्मिक) बुद्धींद्रियाचा व्यापार आहे, तें इंद्रिय ताळ्यावर असलें म्हणजे मग भलभलत्या वासना (बुद्धि) मनांत उत्पन्न होऊन मन बिघडत नाहीं. म्हणून प्रथम व्यवसायात्मिक बुद्धि शुद्ध व स्थिर केली पाहिजे असा गीतेंतल्या कर्मयोगशास्त्राचा पहिला सिद्धांत आहे (गी. २. ४१). गीतेंतच नव्हे तर कान्ट*यानेंहि बुद्धीचे याचप्रमाणें दोन भेद करून शुद्ध म्हणजे

* कान्ट हा व्यवसायात्मिक बुद्धीस pure Reason आणि वासनात्मक बुद्धीस Practical Reason, अशी नांवें देतो; व दोन्ही बुद्धींचें विवेचन त्यानें दोन स्वतंत्र ग्रंथांत केलें आहे.

व्यवसायात्मक बुद्धीच्या, आणि व्यावहारिक म्हणजे वासनात्मक बुद्धीच्या, व्यापारांचें दोन स्वतंत्र ग्रंथांत विवेचन केलें आहे. वास्तविक पाहिलें तर व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर कशी करावी हा पातंजल योगशास्त्राचा विषय आहे, कर्मयोगशास्त्राचा नव्हे. पण कर्मांचा विचार करितांना कर्माच्या परिणामाकडे पहाण्यापेक्षां तें कर्म करणाराची वासना म्हणजे वासनात्मक बुद्धि कशी आहे हें प्रथम पाहिलें पाहिजे, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे (गी. २. ४९); आणि त्याप्रमाणें वासनेचा विचार करावयास लागलें म्हणजे असें दिसून येतें कीं, ज्याची व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर व शुद्ध झालेली नसत्ये, त्याच्या मनांत वासनांचे निरनिराळे तरंग उद्भवत असतात, व त्यामुळें त्या वासना नेहमींच शुद्ध व पवित्र असतील असा नेम नसतो (गी. २. ४१). आणि वासनाच जर शुद्ध नाहींत तर पुढील कर्म तरी शुद्ध कसें घडणार ? म्हणून कर्मयोगशास्त्रांतहि व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध ठेवण्यास साधनें किंवा उपाय कोणते याचा सविस्तर विचार करणें जरूर पडतें; व यासाठी भगवद्गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत बुद्धि शुद्ध करण्याचें एक साधन या दृष्टीनें पातंजल योगाचें विवेचन केलेलें आहे. पण हा संबंध लक्षांत न आणितां गीतेमध्यें पातंजल योगच प्रतिपाद्य आहे असें कांहीं सांप्रदायिक टीकाकारांनीं गीतेचें तात्पर्य काढिलें आहे ! गीताशास्त्रांत 'बुद्धि' या शब्दाचे वर दिलेले दोन अर्थ व त्या अर्थांमधील परस्पर संबंध लक्षांत ठेवणें किती महत्त्वाचें आहे, हें यावरून वाचकांचे लक्षांत येईल.

असो; मनुष्याचे अंतःकरणांतील व्यापार कसे चालतात हें पाहून मन व बुद्धि यांचीं कामें काय व बुद्धि शब्दाचे दुसरे अर्थ कोणते, हें सांगितलें. आतां मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणें पृथक् केल्यावर सदसद्विवेकदेवतेची काय वाट लागत्ये तें पाहूं. बरें वाईट निवडणें हेंच या देवतेचें काम असल्यामुळें (धाकट्या) मनांत तिचा समावेश होऊं शकत नाहीं; आणि कोणत्याहि गोष्टीचा विचार करून निर्णय करणारी व्यवसायात्मक बुद्धि एकच असल्यामुळें, सदसद्विवेचनशक्तीला निराळी जागा रहात नाहीं. ज्या गोष्टींचा किंवा विषयांचा सारासार विवेक करून निर्णय सांगावयाचा ते विषय अनेक असूं शकतील. व्यापार, लढाई, फौजदारी अगर दिवाणी खटले, सावकारी, शेतकी, इत्यादि अनेक धंद्यांत हरएक प्रसंगीं सारासार विवेक करावा लागत असतो. पण तेवढ्यामुळें यांतील व्यवसायात्मक बुद्धि निरनिराळ्या होत नाहींत. सारासार विवेक म्हणून जी क्रिया आहे ती सर्वत्र एकच आहे; आणि म्हणून तो विवेक किंवा निर्णय करणारी बुद्धि ही एकच असली पाहिजे. परंतु मनाप्रमाणें बुद्धिहि शारीर धर्म असल्यामुळें पूर्वकर्मानें, पिढीजाद संस्कारामुळें अगर शिक्षणादि अन्य कारणानीं ही बुद्धि कमीजास्त सात्त्विक, राजस किंवा तामस असूं शकत्ये; व म्हणूनच एकाचे बुद्धीस जी गोष्ट ग्राह्य तीच दुसऱ्याच्या बुद्धीस

अग्राह्य वाटत असत्ये. पण तेवढ्यानें बुद्धि हें इंद्रिय प्रत्येक वेळी भिन्न असतें, असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. उदाहरणार्थ डोळा घ्या. कोणाचे डोळे तिरवे तर कोणाचे पिचके आणि कोणाचे काणे असून, कोणाची दृष्टि अंधुक तर कोणाची साफ असत्ये. म्हणून डोळा हें इंद्रिय एक नसून अनेक आहेत असें आपण म्हणत नाहीं. बुद्धीसहि हाच न्याय लागू केला पाहिजे. ज्या बुद्धीनें तांदूळ किंवा गहूं निवडले जातात, ज्या बुद्धीनें दगड आणि हिरा यांमधील भेद कळतो, ज्या बुद्धीनें काळेंगोरें किंवा गोडकडू समजतें, तीच बुद्धि भय कशाचें बाळगावें व कशाचें बाळगूं नये, अगर सत् आणि असत्, फायदा किंवा नुकसान, धर्म अगर अधर्म, आणि कार्य अगर अकार्य, या सर्व गोष्टींचा तारतम्य विचार करून अखेर निर्णय करीत असत्ये. सामान्य व्यवहारांत मनोदेवता म्हणून तिचें कितीहि गौरव केलें, तरी तत्त्वज्ञानदृष्ट्या ती एकच व्यवसायात्मक बुद्धि होय. हाच अभिप्राय मनांत आणून गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत एकाच बुद्धीचे सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन भेद करून—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये।
बंध मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी॥

'कोणती गोष्ट करूं लागावें, कोणती करूं लागूं नये, कोणतें कृत्य करण्यास योग्य व कोणतें अयोग्य, कशास भ्यावें व कशास भिऊं नये, बंध कशांत आहे व मोक्ष कशानें होतो, हें ज्या बुद्धीस (यथार्थ) समजतें ती बुद्धि सात्त्विक होय" (गी. १८. ३०), असें सांगितल्यावर—

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च।
अयथावत् प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी॥

"धर्म व अधर्म किंवा कार्य व अकार्य यांचा जी यथार्थ निर्णय करीत नाहीं म्हणजे चुकत्ये ती बुद्धि राजस" (१८. ३१), आणि अखेरीस—

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता।
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी॥

"अधर्मालाच धर्म म्हणणारी किंवा सर्व बाबतींत विपरीत म्हणजे उलटा निर्णय करणारी बुद्धि तामस होय," असें अर्जुनाला भगवंतांनीं सांगितलें आहे (गी. १८. ३२). या विवेचनावरून केवळ चांगलेंवाईट निवडण्यास सांगणारी म्हणजे सदसद्विवेकबुद्धिरूप स्वतंत्र निराळी देवता गीतेस संमत नाहीं, हें उघड होतें. नेहमीं चांगलें निवडणारी बुद्धि कधींच असूं शकत नाहीं, असा याचा अर्थ नाहीं. तर बुद्धि एकच असून चांगल्याची निवड करणें हा सात्त्विक धर्म त्या एकाच बुद्धींत पूर्वसंस्कारानें, शिक्षणानें, इंद्रियनिग्रहानें किंवा आहारादिकांनीं येत असतो; आणि या पूर्वसंस्कारादि कारणांच्या अभावीं तीच बुद्धि केवळ कार्याकार्यनिर्णयाचे कामींच

नव्हे, तर इतर बाबतींतहि राजस किंवा तामस होऊं शकत्ये, असा वरील श्लोकांचा भावार्थ आहे. चोर व साव यांच्या अगर निरनिराळ्या देशांतील मनुष्यांच्या बुद्धींत अंतर कां पडतें याची या सिद्धान्तानें जशी उपपत्ती लागत्ये, तशी सदसद्विवेचन-शक्ति स्वतंत्र देवता मानिल्यानें लागत नाहीं. आपली बुद्धि सात्त्विक करणें हें प्रत्ये-काचें काम होय; आणि इंद्रियनिग्रहाखेरीज तें काम होऊं शकत नाहीं. जोपर्यंत व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याचें खरें हित कशांत आहे याची निवडानिवड अगर प-रीक्षा न करितां केवळ इंद्रियांच्या मर्जीप्रमाणें वागत असत्ये, तोंपर्यंत त्या बुद्धीस शुद्ध म्हणतां येत नाहीं. यासाठीं बुद्धीला मन व इंद्रियें यांच्या ताब्यांत जाऊं न देतां उलट मन व इंद्रियें तिच्या ताब्यांत येतील अशी व्यवस्था आपण केली पाहिजे. भगवद्गीतेंत अनेक ठिकाणीं हेंच तत्त्व सांगितलें असून (गी.२.६७,६८;३.७,४१;६.२४–२६), याच कारणासाठीं कठोपनिषदांत शरीराला रथाची उपमा देऊन त्याला जोडिलेले इंद्रियरूपी घोडे विषयोपभोगाच्या मार्गात व्यवस्थित चालविण्यास (व्यवसायात्मक) बुद्धिरूप सारथ्यानें मनोमय लगाम धैर्यानें नीट खेंचून धरिले पा-हिजेत, असें रूपक केलें आहे (कठ.१.३–९); आणि महाभारतांतहि दोनतीन ठिकाणीं हेंच रूपक कांहीं कमीजास्त फरकानें घेतलेलें आहे(मभा. वन.२१०,२५; स्त्री. ७. १३: अश्व.५१.५). इंद्रियनिग्रहाची कृति वर्णन करण्यास हा दृष्टान्त इ-तका समर्पक आहे कीं, ग्रीस देशांतील प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता प्लेटो यानें आपल्या ग्रंथांत (फीड्रस २४६) इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन कारतांना हाच दृष्टान्त योजिला आहे. भगवद्गी-तेंत हा दृष्टान्त प्रत्यक्ष आलेला नाहीं. तथापि वर निर्दिष्ट केलेल्या गीतेच्या श्लोकां-तील इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन हा दृष्टान्त मनांत ठेवूनच केलेलें आहे, हें या विषयाची पूर्वापर सरणी ज्याला माहीत आहे, त्याच्या लक्षांत आल्याखेरीज रहाणार नाहीं. सामान्यतः म्हणजे शास्त्रीय सूक्ष्म भेद करण्याची जेव्हां अवश्यकता असत्ये तेव्हां त्यालाच मनोनिग्रह असें म्हणतात. पण मन आणि बुद्धि यांचा वर सांगितल्याप्रमाणें जेव्हां भेद करितात तेव्हां निग्रहाचें कर्तृत्व मनाकडे न रहातां व्यवसायात्मक बुद्धी-कडे जातें. ही व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध होण्यास पातंजल योगांतील समाधीनें, भक्तीनें, ज्ञानानें किंवा ध्यानानें परमेश्वरस्वरूप ओळखून सर्व मनुष्यांत एकच आत्मा आहे हें तत्त्व बुद्धींत ठसून गेलें पाहिजे हिलाच आत्मनिष्ठ बुद्धि असें म्हण-तात. व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणें आत्मनिष्ठ झाली, आणि मनोनिग्रहानें मन व इंद्रियें तिच्या ताब्यांत वागण्यास शिकलेलीं असलीं, म्हणजे इच्छा, वासना इत्यादि मनोधर्म (किंवा वासनात्मक बुद्धि)आपोआपच शुद्ध व पवित्र राहून शुद्ध सात्विक कर्माकडे देहेंद्रियांची साहजिकरीत्याच प्रवृत्ति होत असत्ये. अध्यात्म-दृष्टया हेंच सर्व सदाचरणाचें मूळ म्हणजे कर्मयोगशास्त्राचें रहस्य आहे.

मन आणि बुद्धि यांच्या नेहमींच्या वृत्तींखेरीज सदसद्विवेकशक्ति म्हणून स्वतंत्र दैवत आमच्या शास्त्रकारांनीं कां मानिलें नाहीं याचें कारण वरील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनाला किंवा बुद्धीलाच गौरवानें देवता मानण्यास त्यांच्या मतें कांहीं हरकत नाहीं; पण ज्याला आपण मन किंवा बुद्धि म्हणतों त्याहून भिन्न व स्वयंभू असें तिसरेंच सदसद्विवेकदैवत तात्त्विक विचारान्तीं निष्पन्न होत नाहीं, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. 'सतां हि संदेहपदेषु०' या वाक्यांत 'सतां' पद घालण्याचें स्वारस्यहि आतां उघड होतें. ज्यांचीं मनें शुद्ध व आत्मनिष्ठ आहेत, त्यांनीं आपल्या अंतःकरणाची साक्ष घेणें कांहीं गैर नाहीं किंबहुना त्यांनीं आपलें मन होईल तितकें शुद्ध करून कोणतेंहि कर्म करण्यापूर्वी त्याची साक्ष घेतली पाहिजे असेंहि म्हणतां येईल. पण लुच्च्या लोकांनीं 'आम्हीहि याचप्रमाणें वागतों' असें म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, दोघांची सदसद्विवेचनशक्ति एक नसून सत्पुरुषांची सात्त्विक तर चोरांची तामस असत्ये. सारांश, ज्याला आधिदैवतपक्षांतील लोक सदसद्विवेकदेवता म्हणतात तिचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विचार केला तर ती स्वतंत्र देवता नसून व्यवसायात्मक बुद्धीच्या स्वरूपांपैकींच हें एक आत्मनिष्ठ म्हणजे सात्त्विक स्वरूप आहे, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे आणि असा सिद्धान्त केला म्हणजे आधिदैवतपक्ष आपोआपच लंगडा पडतो.

आधिभौतिक पक्ष एकदेशीय व अपुरा आणि आधिदैवतपक्षाची सोपी युक्तीहि याप्रमाणें लंगडी पडल्यावर, कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति लावण्यास दुसरा कांहीं मार्ग आहे कीं नाहीं हें पाहणें जरूर पडतें. हा मार्ग आध्यात्मिक होय, कारण, बाह्य कर्मापेक्षां बुद्धि जरी श्रेष्ठ तरी सदसद्विवेकबुद्धि म्हणून एखादी स्वतंत्र व स्वयंभू देवता नाहीं असें ठरल्यावर शुद्ध कर्म घडण्यास बुद्धि शुद्ध कशी ठेवावी, शुद्ध बुद्धि कशाला म्हणतात, किंवा बुद्धि शुद्ध कशी करितां येत्ये, या प्रश्नांचा कर्मयोगशास्त्रांतहि विचार करणें जरूर पडतें; आणि हा विचार निव्वळ बाह्य सृष्टीचा विचार करणारीं म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रें सोडून देऊन अध्यात्मज्ञानांत शिरल्याखेरीज पुरा होत नाहीं. ज्या बुद्धीस आत्म्याचें किंवा परमेश्वराच्या सर्वव्यापी खऱ्या स्वरूपाचें पूर्ण ज्ञान झालेलें नाहीं ती बुद्धि शुद्ध नव्हे, असा या बाबतींत आमच्या शास्त्रकारांचा अखेर सिद्धान्त असून अशा प्रकारची म्हणजे आत्मनिष्ठ बुद्धि कशाला म्हणावें हे सांगण्यासाठींच गीतेंत अध्यात्मशास्त्राचें निरूपण केलेलें आहे. पण या पूर्वापारसंबंधाकडे दुर्लक्ष करून गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांपैकीं कांहींनीं वेदान्त हाच गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असें ठरविलें आहे. गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयासंबंधानें सदर टीकाकारांनीं केलेला हा निर्णय बरोबर नाहीं असें पुढें सविस्तर दाखविण्यांत येईल. बुद्धि शुद्ध कशी होत्ये हें पहाण्यास आत्म्याचाहि विचार करणें

कसें जरूर पडतें एवढेंच सध्यां दाखवावयाचें आहे. आत्म्याचा हा विचार दोन बाजूंनीं करावा लागतो. (१) स्वतःच्या पिंडाच्या, क्षेत्राच्या किंवा शरीराच्या व मनाच्या व्यापाराचें परीक्षण करून त्यावरून क्षेत्रज्ञरूपी आत्मा कसा निष्पन्न होतो याचें विवेचन करणें हा पहिला प्रकार आहे (गी. अ. १३.). यासच शारीरक किंवा **क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार** ही संज्ञा आहे: व याच कारणास्तव वेदान्तसूत्रांस "शारीरक (शरीराचा विचार करणारीं) सूत्रें" असें म्हणतात. स्वतःच्या शरीराचा व मनाचा याप्रमाणें विचार झाल्यावर मग (२) त्यांतून जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, आणि आपल्या भोंवतीं जी दृश्य सृष्टि म्हणजे ब्रह्मांड आहे त्याच्या निरीक्षणानें जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, मिळून दोन्ही एकच आहेत का भिन्न आहेत हें पहावें लागतें. अशा रीतीनें केलेल्या सृष्टीच्या परीक्षणास **क्षराक्षरविचार** किंवा **व्यक्ताव्यक्तविचार** असें नांव आहे. क्षर किंवा व्यक्त म्हणजे सृष्टींतील सर्व नाशवंत पदार्थ, आणि अक्षर किंवा अव्यक्त म्हणजे सृष्टींतल्या या नाशवंत पदार्थांचें सारभूत नित्य तत्त्व होय (गी. ८. २१; १५. १६). क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें आणि क्षराक्षरविचारानें निघालेल्या या दोन तत्त्वांचा पुनः विचार करितां, हीं दोन्ही ज्यापासून निघतात व या दोहोंच्याहि पलीकडे (पर) जें सर्वांचें मूलभूत तत्त्व निष्पन्न होतें त्यास परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम म्हणतात (गी. ८. २०). भगवद्गीतेंत हे सर्व विचार आलेले असून अखेरीस सर्वांचें मूलभूत जें परमात्मरूपी तत्त्व त्याच्या ज्ञानानें बुद्धि शुद्ध कशी होत्ये तें दाखवून कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति सांगितली आहे. म्हणून ही उपपत्ति आपणांस समजून घेणें असल्यास आपणहि त्याच मार्गानें गेलें पाहिजे. पैकीं ब्रह्मांडज्ञान किंवा क्षराक्षरविचार पुढील प्रकरणांत येईल. सदसद्विवेकदेवतेच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यासाठी या प्रकरणांत सुरू केलेलें पिंडज्ञान किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अपुरा राहिला आहे तेवढा आतां पुरा करून घेतों.

पांच भौतिक स्थूलदेह, पांच कर्मेंद्रियें, पांच, ज्ञानेंद्रियें, या ज्ञानेंद्रियांचे शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंधात्मक पांच विषय, संकल्पविकल्पात्मक मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि, यांबद्दलचें विवेचन संपलें. पण एवढ्यानें शरीराचा विचार पुरा होत नाहीं. मन आणि बुद्धि हीं विचार करण्याचीं साधनें किंवा इंद्रियें होत. जडशरीरामध्यें याखेरीज प्राणरूपी चेतना म्हणजे हालचाल जर नसेल, तर मन आणि बुद्धि असून नसून सारखींच. अर्थात् वरील गोष्टींखेरीज चेतना म्हणून आणखी एका तत्त्वाचा शरीरांत समावेश केला पाहिजे. चेतना शब्दाचाच कित्येकदां चैतन्य असा अर्थ होत असतो. पण चेतना हा शब्द प्रस्तुत स्थलीं चैतन्य या अर्थी योजिलेला नाहीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. चेतना म्हणजे जडदेहांत दिसून येणारी प्राणांची हालचाल, चेष्टा किंवा जिवंतपणाचा व्यापार एवढाच अर्थ येथें विवक्षित आहे. ज्या चिच्छ-

कानें जडांतहि हालचाल किंवा व्यापार उत्पन्न होतो तें चैतन्य होय; आणि ही शक्ति कोणती याचाच आतां विचार करावयाचा आहे. शरीरांत दृश्य होणारा जिवंतपणाचा व्यापार किंवा चेतना याखेरीज 'परक्याचें' व 'माझें' असा भेद ज्यामुळें उत्पन्न होतो तो एक निराळाच गुण आहे. कारण, वर सांगितल्याप्रमाणें बुद्धि हें इंद्रिय फक्त सारासार विचार करून निर्णय करणारें असल्यामुळें आपपरभेदाचें मूळ म्हणजे अहंकार त्याहून पृथक् धरावा लागतो. इच्छाद्वेष, सुखदुःख वगैरे द्वंद्वें मनाचेच गुण होत; पण नैय्यायिक हे गुण आत्म्याचे आहेत असें मानीत असल्यामुळें हा गैरसमज दूर करण्यासाठीं वेदान्तशास्त्र मनांतच त्यांचा समावेश करीत असतें. त्याचप्रमाणें पंचमहाभूतें ज्या मूळ तत्त्वांपासून निघालीं त्या प्रकृतिरूप तत्त्वांचाहि शरीरांतच समावेश होतो (गी. १३. ५, ६). हीं सर्व तत्त्वें ज्या शक्तीनें स्थिर रहातात ती शक्ति या सर्वांपेक्षां पुनः निराळीच आहे. तिला धृति असें म्हणतात (गी. १८. ३३), या सर्व गोष्टी एके ठिकाणीं केल्या म्हणजे जो समुच्चयरूपी पदार्थ बनतो त्यास सविकार शरीर किंवा क्षेत्र अशी शास्त्रांत संज्ञा आहे; व यालाच व्यवहारांत आपण चालतें बोलतें (सविकार) मनुष्यशरीर किंवा पिंड असें म्हणतों. क्षेत्र शब्दाची ही व्याख्या आम्हीं गीतेला धरून केली आहे; पण इच्छाद्वेषादि गुण मोजतांना या व्याख्येंत क्वचित् थोडाफार फरक केलेला असतो. उदाहरणार्थ, शांतिपर्वांत जनकसुलभासंवादांत (शां. ३२०) शरीराची व्याख्या करितांना पंचकर्मेंद्रियें सोडून देऊन त्यांऐवजीं काल, सदसद्भाव, विधि, शुक्र आणि बल या सहा गुणांचा समावेश केलेला आहे. या गणनेप्रमाणें पंचमहाभूतांतच पंचकर्मेंद्रियांचा समावेश करावा लागतो, व गीतेंतील गणनेप्रमाणें कालाचा आकाशांत व विधिशुक्रबलादिकांचा इतर महाभूतांत अगर प्रकृतींत अंतर्भाव झाला आहे, असें मानावें लागतें. कसेंहि झालें तरी क्षेत्र शब्दानें एकच अर्थ सर्वांस अभिप्रेत आहे. मानसिक आणि शारीरिक सर्व द्रव्यें व गुण यांचा प्राणरूपी विशिष्टचेतनायुक्त जो समुदाय त्याचें नांव क्षेत्र. शरीर हा शब्द मृतदेहासहि लावितात; म्हणून त्याहून भिन्न क्षेत्र हा शब्द प्रकृत स्थलीं वापरतात. क्षेत्र याचा मूळ अर्थ शेत असा आहे; पण प्रस्तुत प्रकरणीं त्याचा 'सविकार व सजीव मनुष्यदेह' या अर्थी लाक्षणिक उपयोग केलेला आहे. वर ज्याला पूर्वी आम्हीं मोठा कारखाना म्हटलें आहे तो हाच होय. बाहेरचा माल या कारखान्यांत घेण्यास आणि कारखान्यांतील माल बाहेर पाठविण्यास अनुक्रमें ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें हे कारखान्याचे दरवाजे असून मन, बुद्धि, अहंकार, चेतना हे त्यांतील कामगार आहेत; आणि सदर कामगार जे व्यवहार करितात किंवा करवितात त्यांस या क्षेत्राचे व्यापार, विकार किंवा धर्म असें म्हणतात.

क्षेत्र या शब्दाचा अर्थ याप्रमाणें निश्चित केल्यावर हें क्षेत्र किंवा शेत कोणाचें,

या कारखान्यास कोणी मालक आहे कीं नाही, हा प्रश्न पुढें सहज निष्पन्न होतो. आत्मा हा शब्द कित्येकदां मन, अंतःकरण किंवा आपण स्वतः या अर्थी जरी वापरला जातो, तरी त्याचा मुख्य अर्थ क्षेत्रज्ञ किंवा शरीराचा चालक असा आहे. मनुष्य ज्या ज्या क्रिया करितो,—मग त्या मानसिक असोत वा शारीरिक असोत,— त्या सर्व त्याचीं बुद्ध्यादि अंतरिंद्रियें, चक्षुरादि ज्ञानेंद्रियें किंवा हस्तपादादि कर्मेंद्रियें करीत असतात. मन व बुद्धि हीं दोन इंद्रियें या सर्व समूहांत श्रेष्ठ होत. पण हीं जरी श्रेष्ठ असलीं तरी इतर इंद्रियांप्रमाणें हीं सर्व मूळांत जडदेहाचे किंवा प्रकृतीचेच विकार आहेत (पुढील प्रकरण पहा). म्हणून मन व बुद्धि हीं इंद्रियें सर्वांत श्रेष्ठ असलीं तरी आपआपल्या विशिष्ट व्यापारांपलीकडे त्यांना दुसरें कांहींच करितां येत नाहीं, व येणें शक्यहि नाहीं. मन चिंतन करितें, व बुद्धि निश्चय करित्ये, हें खरें. पण हीं कामें मन व बुद्धि कोणासाठीं करितात, अगर निरनिराळ्या वेळी मन व बुद्धि यांचे जे पृथक् पृथक् व्यापार पडतात त्यांचें एकत्वानें ज्ञान होण्यास जें एकीकरण करावें लागतें तें एकीकरण कोण करितो, किंवा त्याप्रमाणें पुढें सर्व इंद्रियांस आपआपले व्यापार तदनुकूल करण्याची दिशा कशानें लागत्ये, याचा त्यानें निर्णय होत नाहीं. मनुष्याचा जड देहच हें काम करितो असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, शरीरांतून चेतना म्हणजे हालचालीचे व्यापार नष्ट झाले म्हणजे जडदेह शिल्लक असूनहि तो या गोष्टी करूं शकत नाहीं; आणि जडदेहाचें मांस, स्नायु इत्यादि जे घटकावयव ते अन्नाचा परिणाम असून नित्य झिजून नित्य नवे बनत असल्यामुळें काल ज्यानें अमुक गोष्ट पाहिली तोच मी आज दुसरी गोष्ट पहात आहें अशी जी एकत्वबुद्धि ती नित्य पालटणाऱ्या जडदेहाचाच धर्म आहे, असें मानितां येत नाहीं. बरें, जडदेह सोडून चेतनाच मालक म्हणावी, तर गाढ निद्रेंत प्राणादि वायूंचे श्वासोच्छ्वासादि किंवा रुधिराभिसरणादि व्यापार म्हणजे चेतना कायम असूनहि 'मी' हें ज्ञान नसतें (बृ. २. १. १५—१८). म्हणून चेतना किंवा प्राणादिकांचा व्यापार, हा सुद्धां जडांत उत्पन्न झालेला एक प्रकारचा विशिष्ट गुण आहे, सर्व इंद्रियांच्या व्यापारांचें एकीकरण करणारी मूळ मालक शक्ति नव्हे असें सिद्ध होतें (कठ. ५. ५.). 'माझें व परक्याचें' या षठ्यंत विशेषणांनीं अहंकाररूपी गुणाचा बोध होतो; पण 'अहं' म्हणजे 'मी' कोण याचा त्यानें निर्णय होत नाहीं. 'मी' हा नुस्ता भ्रम म्हणावा तर प्रत्येकाची प्रतिती किंवा अनुभव तसा नसून या अनुभवाला सोडून कोणतीहि कल्पना करणें म्हणजे समर्थांनीं म्हटल्याप्रमाणें "प्रचीतीवीण जें बोलणें। तें अवघेंची कैटाळवाणें। तोंड पसरून जैसें सुणें। रडोन गेलें॥" यांतलाच प्रकार होतो (दा. ९. ५ १५.); आणि इतकें करूनहि इंद्रियांच्या व्यापारांच्या एकीकरणाची उपपत्ति लागत नाहीं ती नाहींच. कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, 'मी' म्हणून

कांहीं निराळा पदार्थ नसून मन, बुद्धि, चेतना, जडदेह वगैरे ज्या तत्त्वांचा ' क्षेत्र ' या शब्दांत समावेश केला जातो त्या सर्वांच्या संघातास किंवा समुच्चयास 'मी' असें म्हणावें. पण लांकडावर लांकूड रचिल्यानें पेटी होत नाहीं, किंवा घड्याळाचीं सर्व चक्रें एके ठिकाणीं जुळल्यानें त्यांत गतीहि पण उत्पन्न होत नाही, हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. म्हणून नुसत्या संघातामुळें कर्तृत्व येतें असें म्हणतां येत नाहीं. क्षेत्राचे सर्व व्यापार उगाच वेड्यासारखे होत नसून त्यांत कांहीं विशिष्ट धोरण अगर हेतु असतो हें कोणासहि सांगवयास नको. क्षेत्र या कारखान्यांतील बुद्ध्यादि सर्व कामगारांस हें धोरण कोण लावून देतो? संघात म्हणजे नुस्ती जुळणी. सर्व पदार्थ एकत्र केले तरी त्याचा एकजीव होण्यास त्यांमधून दोरा घालावा लागतो. एरवीं ते पुनः केव्हांहि विस्खलित होतील. हा दोरा कोणता हें आपणांस आतां पहाणें आहे. संघात गीतेस मान्य नाहीं असें नाहीं; तर त्याची गणना क्षेत्रांतच केली जात्ये (गी. १३. ६.). क्षेत्राचा मालक किंवा क्षेत्रज्ञ कोण याचा त्यानें निकाल लागत नाही. समुच्चयामध्यें कांहीं नवीन गुण उत्पन्न होतो असें कोणी समजतात. परंतु हें मतच आधीं खरें नव्हे. कारण जें पूर्वी कोणत्याहि रूपानें अस्तित्वांत नव्हतें तें या जगांत नव्यानें उत्पन्न होत नाहीं, असा तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं पूर्ण विचारान्तीं सिद्धान्त केला आहे (गी. २. १६) पण हा सिद्धांत क्षणभर बाजूला ठेविला तरी संघातांत उत्पन्न होणारा नवा गुणच क्षेत्राचा मालक कां मानूं नये असा यापुढें दुसरा प्रश्न सहज उद्भवतो. यावर कित्येक आर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्रज्ञांचें असें म्हणणें आहे कीं, द्रव्य आणि त्याचे गुण निरनिराळे असूं शकत नाहींत, गुणाला कांहीं तरी अधिष्ठान असावें लागतें. याकरितां समुच्चयोत्पन्न गुणाऐवजीं आम्ही समुच्चयच या क्षेत्राचा मालक असें समजतों. ठीक आहे; पण मग व्यवहारांत तुम्ही अग्नि शब्दाऐवजी लांकूड, विद्युत् शब्दाऐवजीं ढग, किंवा पृथ्वीच्या आकर्षणाऐवजीं पृथ्वी असें कां म्हणत नाही? क्षेत्राचे सर्व व्यापार एका व्यवस्थेनें व शिस्तीनें जुळून चालण्यास मन आणि बुद्धि यांच्याहून भिन्न अशी कांहीं तरी शक्ति असली पाहिजे एवढी गोष्ट जर निर्विवाद आहे, तर त्या शक्तीचें अधिष्ठान अद्याप आपणांस अगम्य आहे, किंवा त्या शक्तीचें अगर अधिष्ठानाचें पूर्ण स्वरूप अद्याप नीट सांगतां येत नाहीं, म्हणून ती शक्तिच नाहीं असें म्हणणें हा न्याय कोठला? कोणीहि झाला तरी तो जसा आपल्याच खांद्यावर बसूं शकत नाहीं, तद्वत् संघाताचें ज्ञान संघात आपणच करून घेतो असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून देहेंद्रियादि संघाताचे व्यापार ज्याच्या उपभोगासाठीं किंवा फायद्यासाठीं होतात तो कोणी तरी संघाताहून निराळाच आहे असें तर्कदृष्ट्याहि दृढ अनुमान होतें. संघाताहून निराळें असणारें हें तत्त्व स्वतःच सर्व गोष्टी जाणणारें असल्यामुळें सृष्टींतील इतर पदार्थांप्रमाणें तें आपल्या स्वतः–

ल्याच ज्ञेय म्हणजे गोचर होऊं शकत नाहीं हें खरें; पण त्यामुळें त्याच्या अस्तित्वाला कांही बाध येत नाहीं. कारण, सर्व पदार्थ 'ज्ञेय' या एकाच कोटींत पडले पाहिजेत असा नियम नाहीं. ज्ञाता व ज्ञेय–जाणणारा व त्याला झालेलें ज्ञान—असे त्यांचे दोन वर्ग होतात, आणि दुसऱ्या वर्गांत एखादी वस्तु न आली तर पहिल्या वर्गांत तिचा समावेश होऊन तिचें अस्तित्व ज्ञेय वस्तूइतकेंच पूर्णपणें सिद्ध होतें. किंबहुना संघातापलीकडचा आत्मा हा स्वतःच जाणणारा असल्यामुळें, त्याला होणाऱ्या ज्ञानाचा तो विषय न झाल्यास त्यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं, असेंहि म्हणतां येईल; आणि याच अभिप्रायानें "अरे! जो सर्व गोष्टी जाणणारा त्याला जाणणारा दुसरा कोठून येणार?"—विज्ञातारमरे केन विजानीयात्—असे बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें उद्गार काढिले आहेत (बृ.२.४.१४) म्हणून हस्तपादादि इंद्रियांपासून चढत चढत प्राण, चेतना, मन आणि बुद्धि या परतंत्र व एकदेशीय कामगारांच्याहि पलीकडे राहून त्या सर्वांच्या व्यापारांचें एकीकरण करणारी, व त्यांनी काय करावें याचें त्यास धोरण लावून देणारी, किंवा त्यांच्या कर्माला नित्य साक्षीभूत होणारी, अशी त्यांच्याहून अधिक व्यापक व समर्थ शक्ति या चेतनाविशिष्ट सजीव देहांत म्हणजे क्षेत्रांत वास करीत असल्ये, असा अखेर सिद्धान्त करावा लागतो. सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांस हा सिद्धान्त मान्य असून, अर्वाचीन कालीं जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें बुद्धीच्या व्यापाराचें सूक्ष्म परीक्षण करून हेंच तत्त्व निष्पन्न होतें असें दाखविलें आहे. मन, बुद्धि, अहंकार किंवा चेतना हे सर्व देहाचे म्हणजे क्षेत्राचे गुण किंवा अवयव होत. यांचा प्रवर्तक यांहून भिन्न, स्वतंत्र व यांपलीकडचा आहे,—"यो बुद्धेः परतस्तु सः" (गी. ३. ४२). यासच सांख्यशास्त्रांत पुरुष हें नांव असून वेदान्ती यालाच क्षेत्रज्ञ म्हणजे क्षेत्रास जाणणारा आत्मा असें म्हणतात. आणि 'मी आहें' अशी जी त्याची प्रत्येकास होणारी साक्षात् प्रतीति तीच त्याच्या अस्तित्वाचा उत्कृष्ट पुरावा होय (वे. सू. शांभा. ३.३.५३, ५४). 'मी नाहीं' असें कोणास वाटत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर मुखानें 'मी नाहीं' असे शब्द उच्चारीत असतांना देखील 'नाहीं' या क्रियापदाच्या कर्त्याचें म्हणजे 'मी'चें किंवा आत्म्याचें अस्तित्व तो पर्यायानें कबूलच करीत असतो. 'मी' या अहंकारयुक्त सगुण रूपानें देहांत याप्रमाणें आपल्या स्वतःसच व्यक्त होणाऱ्या आत्म्याचें म्हणजे क्षेत्रज्ञाचें मूळांतलें शुद्ध व गुणविरहित स्वरूप कोणतें याचा यथाशक्ति निर्णय करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे (गी.१३.४); तथापि हा निर्णय केवळ देहाचा म्हणजे क्षेत्राचाच विचार करून ठरवीत नाहींत. क्षेत्रक्षेत्रज्ञाच्या विचाराखेरीज बाह्य सृष्टीचा म्हणजे ब्रह्मांडाचाहि विचार करून काय निष्पन्न होतें हें पहावें लागतें, असें मागें सांगितलें आहे. ब्रह्मांडाच्या या विचारासच क्षराक्षर-

विचार असें नांव आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें क्षेत्रांत (म्हणजे देहांत किंवा पिंडांत) कोणतें मूलतत्त्व (क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा) आहे याचा निर्णय होतो; आणि क्षराक्षर-विचारानें बाह्य सृष्टींतील म्हणजे ब्रह्मांडांतील मूलतत्त्व समजतें. पिंड व ब्रह्मांड मिळून दोहोंकडचीं मूलतत्त्वें याप्रमाणें प्रथम पृथक् पृथक् निश्चित झाल्यावर, मग पुढें जास्त विचार करून हीं दोन्हीं एकरूपी म्हणजे एकच आहेत,—किंवा **'जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं.'**—असा वेदान्तशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त करण्यांत येतो,* हेंच सर्व चराचर सृष्टींतलें अखेरचें सत्य होय. पाश्चिमात्य देशांतहि या प्रकारचे ऊहापोह झालेले असून, कान्टप्रभृति कांहीं पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त आमच्याकडील वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं पुष्कळांशीं जुळत चालले आहेत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रांची हल्लींइतकी वाढ पूर्वी झालेली नसतांहि वेदान्तांतील सिद्धान्त ज्यांनी अंतर्दृष्टीनें फार प्राचीन काळीं शोधून काढिले, त्यांच्या अलौकिक बुद्धिवैभवाचें आश्चर्य वाटल्यावांचून रहात नाहीं; आणि आश्चर्यच नव्हे, तर आपणांस त्याचा योग्य अभिमानहि वाटला पाहिजे.

---

* क्षराक्षरविचार व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार हे आमच्या शास्त्रांतील वर्गीकरण ग्रीनसाहेबांस माहीत नव्हतं, तथापि आपल्या *Prolegomena to Ethics* या ग्रंथाचे आरंभीं त्यांनी अध्यात्माचें जें विवेचन केलें आहे तें Spiritual Principle in nature आणि Spiritual Principle in Man याप्रमाणें प्रथम दोन बाजूंनीं करून पुढें त्यांचें ऐक्य दाखविलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत Psychology वगैरे मानसशास्त्रांचा, व क्षराक्षरविचारांत Physics, Metaphysics वगैरे शास्त्रांचा समावेश होतो; आणि या सर्वांचा विचार करून मग आत्मस्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, ही गोष्ट पाश्चिमात्य विद्वानांसहि मान्य आहे.

प्रकरण ७ वें

कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

प्रकृति पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि । *

गीता १३. १९.

शरीर व शरीराचा मालक किंवा अधिष्ठाता—क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ—यांच्या विचाराबरोबरच दृश्य सृष्टि आणि त्यांतील मूलतत्त्व-क्षर आणि अक्षर-यांचाहि विचार करून मग आत्म्याच्या स्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या क्षराक्षरसृष्टीचा योग्य पद्धतीनें विचार करणारीं तीन शास्त्रें आहेत. पहिलें न्यायशास्त्र आणि दुसरें कापिलसांख्य; पण या दोन्ही शास्त्रांतील सिद्धांन्त अपुरे ठरवून वेदान्तशास्त्रानें ब्रह्मस्वरूपाचा निर्णय तिसऱ्याच रीतीनें केला आहे. म्हणून वेदान्ताची उपपत्ति पहाण्यापूर्वी न्याय व सांख्य यांच्या कल्पना काय आहेत हें आपणांस पाहिलें पाहिजे. बादरायणाचार्यांच्या वेदान्तसूत्रांत हीच पद्धत स्वीकारिली असून न्याय व सांख्य यांच्या मतांचें दुसऱ्या अध्यायांत खंडन केलेलें आहे. हें समग्र प्रकरण जरी येथें देतां येत नाहीं, तरी भगवद्गीतेचें रहस्य समजण्यास अवश्य तेवढी माहिती आम्हीं या पुढल्या प्रकरणांत दिली आहे. नैय्यायिक सिद्धान्तांपेक्षा सांख्यांचे सिद्धान्त अधिक महत्त्वाचे आहेत. कारण बादरायणाचार्यांनीं (वे.सू. २.१.१२ व २.२.१७) म्हटल्याप्रमाणें काणादन्यायमतांचा जरी कोणत्याहि शिष्ट व प्रमुख वेदान्त्यांनीं स्वीकार केला नाहीं, तरी कापिलसांख्यशास्त्राचे बरेच सिद्धान्त मन्वादिक स्मृतिग्रंथांतून व गीतेंतहि आले असल्यामुळें त्यांची वाचकांस प्रथम माहिती असली पाहिजे. तथापि आरंभींच एवढें सांगणें जरूर आहे कीं, सांख्यशास्त्राच्या बऱ्याच कल्पना जरी वेदान्तांत आढळतात, तरी सांख्य व वेदान्त याचे अखेरचे सिद्धान्त अत्यंत भिन्न आहेत हें वाचकानें विसरतां कामा नये. वेदान्त आणि सांख्य यांना साधारण अशा ज्या कल्पना आहेत त्या प्रथम कोणीं काढिल्या—वेदान्त्यांनीं का सांख्यांनीं—असाहि एक प्रश्न निघालेला आहे. पण इतक्या खोल विचारांत या ग्रंथांत शिरतां येत नाहीं. उपनिषदें (वेदान्त) आणि सांख्य यांची वाढ कदाचित् दोन भावंडांप्रमाणें बरोबरच झाली असून

---

* "प्रकृति आणि पुरुष हीं दोन्हीं अनादि आहेत असें जाण."

उपनिषदांत जी मतें सांख्याचे मतांसारखीं आहेत तीं उपनिषत्कारांनी स्वतंत्र शोधून काढिलीं असतील, किंवा त्यांपैकीं कांहीं सांख्यशास्त्रांतून घेऊन त्यांना वेदान्तशास्त्राला अनुकूल असें स्वरूप दिलें असेल, अथवा प्राचीन उपनिषदांतील सिद्धान्तांतच कपिलाचार्यांनीं आपल्या मताप्रमाणें सुधारणा करून सांख्यशास्त्र बनविलें असेल असे तिन्ही पक्ष या ठिकाणीं संभवतात. पण उपनिषदें व सांख्य हीं दोन्ही जरी प्राचीन आहेत तरी त्यांतलेत्यांत उपनिषदें अधिक प्राचीन (श्रौत)होत हें लक्षांत आणिलें म्हणजे शेवटचें अनुमान सर्वांत अधिक विश्वसनीय आहे असें दिसून येतें. कसेंहि असो; पहिल्यानें न्याय व सांख्य यांच्या सिद्धान्तांची आपणांस ओळख झाली असली म्हणजे वेदान्ताचीं—विशेषतः गीतेंतल्या वेदान्ताचीं—तत्त्वें लवकर लक्षांत येतात. म्हणून या दोन स्मार्त शास्त्रांचें क्षराक्षर सृष्टीच्या रचनेबद्दल काय मत आहे याचा आपण प्रथम विचार करूं.

एखाद्या विवक्षित किंवा गृहीत गोष्टीपासून तर्कानें पुढें कोणकोणती अनुमानें कसकशीं काढावीं, आणि या अनुमानांपैकीं बरोबर किंवा चूक कोणतीं व कां, हाच काय तो एक न्यायशास्त्राचा विषय, अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती बरोबर नाहीं. अनुमानादिप्रमाणखंड हा न्यायशास्त्राचा एक भाग आहे. परंतु हा मुख्य नसून प्रमाणाखेरीज सृष्टीतील अनेक वस्तूंची म्हणजे प्रमेय पदार्थांची विल्हेवारी किंवा वर्गीकरण करून खालच्या वर्गापासून वरच्या वर्गांत चढत चढत गेल्यानें सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे मूलभूत वर्ग किंवा पदार्थ किती होतात, त्यांचे गुणधर्म कोणते, त्यांपासून पुढें इतर पदार्थांची उत्पत्ति कशी झाली, आणि या गोष्टी कोणत्या प्रकारें सिद्ध होऊं शकतात, इत्यादि सर्व प्रश्नांचा न्यायशास्त्रांत विचार केलेला असतो. किंबहुना यासाठींच हें शास्त्र निर्माण झालेलें आहे, नुसता अनुमानखंडाचा विचार करण्यासाठीं नव्हे, असें म्हटलें तरी चालेल. कणादाच्या न्यायसूत्रांची सुरुवात व पुढील रचनाहि अशीच आहे. कणादाचे अनुयायांस काणाद असें म्हणतात. यांचें मत असें आहे कीं, जगाचें मूळ कारण परमाणु होत. कणादाची परमाणूची व्याख्या आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिक शास्त्रज्ञांची परमाणूची व्याख्या या दोन्ही एकसारख्याच आहेत. पदार्थ विभागतां विभागतां शेवटीं विभाग न होण्याची वेळ आली म्हणजे त्यास परमाणु(परम+अणु) म्हणावें. हे परमाणु जसजसे एकत्र होतात तसतसे त्यांच्यांत नवे नवे गुण संयोगानें उत्पन्न होऊन निरनिराळे पदार्थ बनतात. मनाचे व शरीराचेहि परमाणु आहेत, व ते एकत्र झाले म्हणजे चैतन्य उत्पन्न होतें. पृथ्वी, आप (पाणी), तेज आणि वायु यांचे परमाणु स्वभावतःच पृथक् पृथक् किंवा निरनिराळे आहेत. पृथ्वीच्या मूळ परमाणूंत चार गुण (रूप, रस, गंध, स्पर्श) असून, पाण्याच्या परमाणूंत तीन, तेजाच्यांत

दोन, व वायूच्या परमाणूंत एक गुण आहे. याप्रमाणें सर्व जग पहिल्यापासूनच सूक्ष्म व नित्य परमाणूंनीं भरलेलें आहे. परमाणूंखेरीज दुसरें जगाचें मूळ कारण कांहीं नाहीं. सूक्ष्म व नित्य परमाणूंचा परस्परसंयोग होण्यास जेव्हा 'आरंभ' होतो, तेव्हां सृष्टींतील व्यक्त पदार्थ बनूं लागतात. व्यक्त सृष्टीच्या उत्पत्तीसंबंधानें नैय्यायिकांनीं प्रतिपादन केलेल्या या कल्पनेस 'आरंभवाद' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे; व कांहीं नैय्यायिक याच्यापलीकडे कधींहि जात नाहींत. एकाची तर अशी गोष्ट सांगतात कीं, मरणसमयीं ईश्वराचें नांव घेण्यास त्यास जवळच्या आप्त मनुष्यांनीं सांगितल्यावर "पीलवः! पीलवः! पीलवः!"—परमाणु! परमाणु! परमाणु!—असे त्याचे तोंडांतून उद्गार निघाले! तथापि दुसरे कांहीं नैय्यायिक परमाणूंचा संयोग होण्यास ईश्वर निमित्तकारण आहे असें मानून सृष्टीच्या कारणपरंपरेची सांखळी पुरी करून घेतात; व यांस सेश्वर नैय्यायिक असें म्हणतात. वेदान्तसूत्राच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत या परमाणुवादाचें (२. २. ११–१७) व त्याबरोबरच पुढें ईश्वर केवळ निमित्तकारण आहे या मताचेंहि (२. २. ३७–३९) खंडन केलेलें आहे.

वरील परमाणुवाद वाचून इंग्रजी शिकलेल्या वाचकांस अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञ डाल्टन नामक पंडितानें प्रतिपादन केलेल्या परमाणुवादाची आठवण झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं. परंतु पाश्चिमात्य देशांत डाल्टनचा परमाणुवाद डार्विन नामक प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञाच्या उत्क्रांतिवादानें ज्याप्रमाणें आतां मागें पाडिला, त्याप्रमाणेंच प्राचीन काळीं हिंदुस्थानांतहि सांख्यमतानें कणादाचें मत मागें टाकिलें आहे. मूळ परमाणूस गति कशी आली हें कणादास सांगतां येत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर वृक्ष, पशु, मनुष्यें, अशा सचेतन प्राण्यांच्या चढत्या पायऱ्या कशा झाल्या व अचेतनास सचेतनत्व कसें आलें वगैरे दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टींचा या मतानें नीट खुलासा होत नाहीं. हा खुलासा पाश्चात्य देशांत १९ व्या शतकांत लामार्क व डार्विन यांनीं व आमच्याकडे प्राचीन काळीं कपिलानें केला. एकाच मूळ पदार्थाच्या गुणांचा विकास होऊन सृष्टीची सर्व रचना होत गेली असें या दोन्ही मतांचें तात्पर्य आहे; व त्यामुळें पूर्वीं हिंदुस्थानांत आणि आतां पाश्चिमात्य देशांत परमाणुवाद मागें पडला आहे. तसेंच परमाणु अविभाज्य नाहीं, असेंहि आतां आधुनिक पदार्थशास्त्रज्ञांनीं सिद्ध केलें आहे. हल्लीं ज्याप्रमाणें सृष्टींतील अनेक पदार्थांचें पृथक्करण व परीक्षण करून अनेक सृष्टिशास्त्रांच्या आधारें परमाणुवाद किंवा उत्क्रांतिवाद सिद्ध करितात तशी पूर्वीं स्थिति नव्हती. सृष्टींतील पदार्थांवर निरनिराळे नवे नवे प्रयोग करून पहाणें, किंवा त्यांचें अनेक रीतींनीं पृथक्करण करून त्यांतील गुणधर्म निश्चित करणें, किंवा सजीव सृष्टींतील जुन्या नव्या अनेक प्राण्यांच्या शारीरिक अवयवांची एकत्र तुलना

करणें, इत्यादि आधिभौतिक शास्त्राच्या अर्वाचीन युक्ति कणादास किंवा कपिलास उपलब्ध नव्हत्या. त्यांच्या दृष्टीसमोर त्या वेळीं जेवढी सामग्री होती तेवढीवरून त्यांनीं आपले सिद्धान्त काढिले आहेत. तथापि सृष्टीची वाढ किंवा घटना कशी झाली असावी याबद्दल सांख्यशास्त्रकारांनीं दिलेल्या तात्त्विक सिद्धान्तात आणि अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्र्यांच्या तात्त्विक सिद्धान्तांत फारसा भेद नाहीं, ही आश्चर्य करण्यासारखी गोष्ट आहे. सृष्टिशास्त्राचें ज्ञान वाढल्यामुळें या मताची आधिभौतिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार देतां येत असून आधिभौतिक ज्ञानाच्या वाढीनें मनुष्यास व्यावहारिकदृष्ट्या पुष्कळच फायदा झालेला आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासून पुढें नानाविध व्यक्त सृष्टि कशी झाली याबद्दल अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्री कापिलापेक्षां फारसें जास्त कांहींच सांगूं शकत नाहीत, हें लक्षांत येण्यासाठीं कापिल सिद्धान्ताबरोबरच पुढें ठिकठिकाणीं आम्हीं हेकेलच्या सिद्धान्तांचा तुलनेसाठीं थोडक्यांत निर्देश केला आहे. हेकेलनें हे सिद्धान्त नवीन काढिले नसून डार्विन, स्पेन्सर, वगैरे तत्पूर्वीच्या आधिभौतिक पंडितांच्या ग्रंथांचे आधारेंच आपण आपले सिद्धान्त प्रतिपादन करितों असें त्यानें आपल्या ग्रंथांत स्वच्छ लिहिलें आहे. तथापि या सिद्धान्तांची जुळणी करून ते हेकेलनेंच प्रथम थोडक्यांत 'विश्वाचें कोडें'* या आपल्या ग्रंथांत सुबोध रीतीनें वर्णिले असल्यानें सोयीसाठीं हेकेलयासच सर्व आधिभौतिक तत्त्वज्ञांचा म्होरक्या कल्पून त्याच्या मतांचा आम्हीं प्राधान्येंकरून या व पुढल्या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे. हा उल्लेख अगदीं त्रोटक आहे हें सांगावयास नको. परंतु यापेक्षां या सिद्धान्ताचा जास्त विचार करणें येथें शक्य नाहीं. ज्यांना याबद्दल सविस्तर माहिती पाहिजे असेल त्यांनीं स्पेन्सर, डार्विन, हेकेल वगैरे पंडितांच्या मूळ ग्रंथांचेंच अवलोकन केलें पाहिजे

कापिलसांख्यशास्त्राचा विचार करण्यापूर्वी 'सांख्य' या शब्दाचे दोन भिन्न अर्थ होतात हें येथें सांगितलें पाहिजे. पहिला अर्थ कपिलाचार्यांनीं प्रतिपादिलेलें सांख्यशास्त्र हा असून, तोच या प्रकरणांत व भगवद्गीतेंतहि एकदां (गी १८. १३) आलेला आहे. परंतु या विशिष्ट अर्थाखेरीज सर्व प्रकारच्या तत्त्वज्ञानासहि सामान्यतः 'सांख्य' हेंच नांव देण्याची वहिवाट असून, त्यांत वेदान्तशास्त्राचाहि समावेश होतो. सांख्यनिष्ठा किंवा सांख्ययोग या शब्दांत सांख्य शब्दाचा हाच सामान्य अर्थ विवक्षित आहे; व पुढें या निष्ठेंतील ज्ञानी पुरुषांसहि (गी. २. ३९; ३. ३; ५. ४, ५; आणि १३. २४) 'सांख्य' असें भगवद्गीतेंत जेथें म्हटलें आहे, त्या स्थळीं सांख्य म्हणजे केवळ कापिलसांख्यमार्गी असा अर्थ नसून आत्मानात्मविचारानें सर्व

---

* *The Riddle of the Universe*, by Ernst Haeckel. या ग्रंथाच्या R. P. A. Cheap reprint आवृत्तीचा आम्हीं सर्वत्र उपयोग केलेला आहे.

कर्माचा संन्यास करून ब्रह्मज्ञानांनच गढून रहाणाऱ्या वेदान्त्याचाहि त्यांत समावेश केलेला आहे. 'सांख्य' हा शब्द 'सं-ख्या' या धातूपासून निघाला असल्यामुळें त्यांचा पहिला अर्थ 'मोजणारा' असा होतो; आणि कापिल शास्त्रांतील मूलतत्त्वें मोजकीं 'पंचवीस'च असल्यामुळें त्यास 'मोजणारें' या अर्थी 'सांख्य' हें विशिष्ट नांव प्रथम मिळालें, व नंतर 'सांख्य' म्हणजे सामान्यतः सर्व प्रकारचें तत्त्वज्ञान हा व्यापक अर्थ बनला, असें शब्दशास्त्रज्ञांचें मत आहे. म्हणून कापिल भिक्षूंस 'सांख्य' म्हणण्याची वहिवाट पहिल्यानें पडल्यानंतर मग वेदान्ती संन्याशांसहि तेंच नांव देऊं लागले असतील असें वाटतें. कसेंहि असो; 'सांख्य' शब्दाच्या या अर्थभेदामुळें घोंटाळा होऊं नये म्हणून या प्रकरणास 'कापिलसांख्यशास्त्र' हें लांबट नांव आम्हीं मुद्दाम दिलें आहे. कणादन्यायशास्त्राप्रमाणें या कापिलसांख्यशास्त्राचींहि सूत्रें आहेत. पण गौडपाद किंवा शारीरभाष्यकार श्रीशंकराचार्य यांनी हीं सूत्रें ज्या अर्थी आपल्या ग्रंथांतून आधार म्हणून घेतलीं नाहींत, त्या अर्थी तीं सूत्रें प्राचीन नसावीं, असें पुष्कळ विद्वानांचें मत आहे. ईश्वरकृष्णाची सांख्यकारिका हा ग्रंथ त्याहून प्राचीन समजतात. त्यावर शंकराचार्यांचे परमगुरु गौडपाद यांचें भाष्य असून, खुद्द शांकर भाष्यांतहि याच कारिकांचे उतारे घेतलेले आहेत. व इ.स. ५७० च्या पूर्वीं चिनी भाषेत झालेलें सदर ग्रंथाचे भाषांतर सध्यां उपलब्ध आहे.* 'षष्टितंत्र, नांवाच्या साठ प्रकरणांच्या एका तत्पूर्वीच्या विस्तृत ग्रंथाचें तात्पर्य (कांहीं प्रकरणें सोडून देऊन) सत्तर आर्यांत या ग्रंथांत सांगितलें आहे, असें ईश्वरकृष्णानें या कारिकांचे अखेरीस म्हटलें आहे. षष्टितंत्र ग्रंथ आतां उपलब्ध नाहीं. म्हणून या कारिकांच्या आधारेंच कापिलसांख्यशास्त्राच्या मूळ सिद्धान्तांचें आम्हीं येथें विवेचन केलें आहे. महाभारतांत सांख्यमताचें अनेक अध्यायांत निरूपण आलेलें आहे. पण त्यांत नेहमीं वेदान्ती मताची मिसळ असल्यामुळें शुद्ध कापिलसांख्यमत

---

* ईश्वरकृष्णासंबंधीं आतां बौद्ध ग्रंथांवरून बरीच माहिती उपलब्ध झालेली आहे. बौद्ध पंडित वसुबंधूचा गुरु हा ईश्वरकृष्णाचा समकालीन प्रतिपक्षी होता; व या वसुबंधूचें परमार्थानें (इ. स. ४९९–५६९) चिनीभाषेंत लिहिलेलें चरित्र आतां प्रसिद्ध झालें आहे. त्यावरून ईश्वरकृष्णाचा काल सुमारें इ. स. ४५० असावा, असें डाक्टर टककसू यानें ठरविलें आहे. *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1905 pp. 33-53. पण डाक्टर व्हिन्सेंट स्मिथ यांच्या मतें खुद्द वसुबंधूचा कालच इसवी सनाच्या चवथ्या शतकांत (सुमारें २८०-३६०) नेला पाहिजे. कारण, त्याच्या ग्रंथांचें भाषांतर इ.स. ४०४ मध्यें चिनी भाषेंत झालेलें आहे. वसुबंधूचा काल याप्रमाणें मागें हटविला म्हणजे ईश्वरकृष्णाचा कालहि त्या मानानें सुमारें दोनशें वर्षें मागें म्हणजे इ.स. २४० च्या सुमारास न्यावा लागतो. Vincent Smith's *Early History of India*, 3rd Ed. p. 328.

कोणतें हें ठरविण्यास दुसरे ग्रंथ पहाणें अवश्य पडतें; आणि त्या कामी सांख्यकारिकेपेक्षां अधिक जुना दुसरा ग्रंथ सध्यां उपलब्ध नाही. "सिद्धानां कपिलो मुनिः" (गी.१०.२६.)—सिद्धांपैकीं कपिलमुनि मी आहें,—असें जें भगवंतांनीं गीतेंत म्हटलें आहे, त्यावरून कपिलाची योग्यता उघड होत्ये. तथापि कपिलऋषि कोठें व केव्हां झाले याचा पत्ता नाहीं. सनत्कुमार, सनक, सनंदन, सनत्सुजात, सन, सनातन आणि कपिल हे ब्रह्मदेवाचे सात मानसपुत्र असून त्यांना उपजतच ज्ञान झालेलें होतें असें शांतिपर्वात (३४०.६७) एके ठिकाणीं वर्णन आहे; आणि दुसरे ठिकाणीं (शां. २१८.) कपिलाचा शिष्य आसुरि व आसुरीचा शिष्य पंचशिख यानें जनकाला केलेला सांख्यशास्त्राचा उपदेश दिलेला आहे. तसेंच शांतिपर्वात (३०१.१०८,१०९) भीष्म असेंहि सांगतात कीं, सांख्यांनीं सृष्टीच्या रचनेसंबंधानें वगैरे जें ज्ञान एकदां प्रवृत्त केलें तेंच "पुराणांत, इतिहासांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे सर्व ठिकाणीं" आढळून येतें किंबहुना "ज्ञानं च लोके यदिहास्ति किंचित् सांख्यागतं तच्च महन्महात्मन्"—या जगांतील सर्व ज्ञान सांख्यांपासून निघालेलें आहे—असें म्हटलें तरी चालेल (मभा. शां ३०१.१०९], पाश्चिमात्य ग्रंथकार उत्क्रांतिवादाचा हल्लीं सर्वत्र कसा उपयोग करीत आहेत हें लक्षांत आणिलें म्हणजे उत्क्रांतिशास्त्राच्याच तोडीच्या आमच्याकडील प्राचीन सांख्यशास्त्राचा थोडाफार अंशानें सर्वांनीच स्वीकार केलेला असल्यास त्यांत कांहीं नवल नाहीं. गुरुत्वाकर्षण किंवा सृष्टिरचनेंतील उत्क्रांतितत्त्व,* अथवा ब्रह्मात्मैक्य, यांसारख्या उदात्त कल्पना शेंकडों वर्षांनीं एखाद्या महात्म्यास सुचत असतात. म्हणून ज्या कालीं जो सामान्य सिद्धान्त किंवा व्यापक तत्त्व प्रचलित असतें तेवढ्यावरच भिस्त ठेवून आपलें प्रतिपादन करण्याची वहिवाट सामान्यतः सर्व देशांतील ग्रंथांतून आढळून येत्ये.

असो; कापिलसांख्यशास्त्राचा अभ्यास अलीकडे प्रायः लुप्त झाला असल्यामुळें ही प्रस्तावना करणें जरूर पडलें. आतां कापिलसांख्यशास्त्रांतील मुख्य सिद्धान्त काय आहेत तें पाहूं. सांख्यशास्त्राचा पहिला सिद्धान्त असा आहे कीं, या जगांत नवें असें कांहींच उत्पन्न होत नाहीं; कारण, शून्य म्हणजे जें पूर्वी नव्हतेंच त्यापासून शून्याखेरीज दुसरें कांहीच निष्पन्न होणें शक्य नाहीं. म्हणून उत्पन्न झालेल्या वस्तूंत म्हणजे कार्यांत जे गुण दृष्टीस पडतात, ते ज्यापासून सदर वस्तु उत्पन्न झाली त्यांत म्हणजे कारणांत सूक्ष्म रूपानें तरी असलेच पाहिजेत, असें नेहमीं समजलें

---

* उत्क्रांतितत्त्व हा शब्द Evolution Theory या अर्थी हल्लीं रूढ झाला असल्यामुळें आम्हीं येथें योजिला आहे. पण उत्क्रांति या शब्दाचा अर्थ संस्कृतांत 'मरण' असा होतो. म्हणून उत्क्रांतितत्त्व या शब्दापेक्षां गुणविकास, गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणाम हे सांख्यांचे शब्द योजणें आमच्या मतें अधिक प्रशस्त होय.

पाहिजे (सां. का. ९). बौद्ध आणि काणाद यांच्या मतें एका पदार्थाचा नाश हो-ऊन त्यापासून दुसरा नवा पदार्थ तयार होतो; उदाहरणार्थ, बीजाचा नाश होऊन त्यापासून अंकुर व अंकुराचा नाश होऊन त्यापासून झाड इ०. पण सांख्यशास्त्री आणि वेदान्ती यांस हें मत कबूल नाहीं. ते असें प्रतिपादन करितात कीं, वृक्षाच्या बीजांत जी द्रव्यें होतीं तीं नाहींशीं न होतां त्यांनींच जमिनींतून व हवेंतून दुसरीं द्रव्यें आकर्षून घेतल्यामुळें बीजास अंकुर हें नवें रूप किंवा अवस्था प्राप्त होत्ये (वे. सू. शांभा. २.१.१८ पहा). तसेंच लांकूड जळलें तर त्याचीच राख किंवा धूर इत्यादि रूपांतरें होतात; लांकडांतील द्रव्यें अजीबात नाहींशीं होऊन धूर हा नवा पदार्थ होत नाहीं. "कथमसतः सज्जायेत"—जें नाहींच त्याचेपासून जें आहे तें कसें निघेल—असें छांदोग्योपनिषदांतहि म्हटलें आहे (छां. ६.२.२.). जगाच्या मूळ कारणाला 'असत' हा शब्द उपनिषदांतून कधीं कधीं लावितात (छां. ३.१९.१; तै. २.७.१); पण त्याचा अर्थ 'अभाव=नाहीं' असा न करितां नामरूपात्मक व्यक्त स्वरूपाचा किंवा अवस्थेचा अभाव एवढाच विवक्षित असतो, असें वेदान्तसूत्रांत ठरविलें आहे (वे. सू. २.१. १६.१७). दुधाचेंच दहीं होतें, पाण्याचें होत नाहीं; तिळापासून तेल निघतें, वाळूपासून निघत नाहीं; इत्यादि प्रत्यक्ष अनुभवावरूनहि हाच सिद्धान्त काढावा लागतो. कारणांत नसलेले गुण कार्यांत स्वतंत्रपणें उत्पन्न होतात असें मानिलें तर मग पाण्यापासून दहीं कां होऊं नये, याचें कारण सांगतां येत नाहीं. सारांश, जें मूळांत नाहींच त्यापासून जें सध्यां अस्तित्वांत आहे त्याची उत्पत्ति होऊं शकत नाहीं. म्हणून कोणतेंहि कार्य घेतलें तरी त्याचे हल्लींचें द्रव्यांश व गुण मूळच्या कारणांतहि कोणत्या तरी रूपानें असले पाहिजेत, असा सांख्यांनीं सिद्धान्त केला आहे. या सिद्धान्तासच '**सत्कार्यवाद**' असें नांव आहे. अर्वाचीन पदार्थशास्त्रज्ञानींहि पदार्थांतील जड द्रव्यें व कर्मशक्ति या नेहमीं कायम असतात, व कोणत्याहि पदार्थाचीं कितीहि रूपांतरें झालीं तरी अखेरीस सृष्टींतील एकंदर द्रव्यांशाची व कर्मशक्तीची बेरीज नेहमीं एकसारखीच असत्ये, असा सिद्धान्त अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्र्यांनींहि ठरविला आहे. उदाहरणार्थ, दिवा जळत असून तेल नाहींसें झालें असें जरी आपणांस दिसलें तरी तेलाचे परमाणु अत्यंत नाश न पावतां काजळ, धूर किंवा इतर सूक्ष्म द्रव्यें यांच्या रूपानें ते अस्तित्वांत असतात; आणि हीं सूक्ष्म द्रव्यें एकत्र करून त्यांचें वजन केलें तर तें, आणि तेल जळतांना त्याशीं मिसळलेले हवेमधले पदार्थ या दोहोंच्या वजनाबरोबर असतें, आणि हाच न्याय कर्मशक्तीसहि लागू पडतो, हें आतां सिद्ध झालें आहे. परंतु आधुनिक पदार्थविज्ञानशास्त्राचा व सांख्यांचा सिद्धान्त हे दोन्ही दिसण्यांत जरी एक दिसले तरी सांख्यांचा सिद्धान्त एका पदार्थापासून दुसरा पदार्थ उत्पन्न होणें एवढ्या एकाच गोष्टीस—म्हणजे विशे-

पैकरून केवळ कार्यकारणभावासच—अनुलक्षून असून, अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्रातील सिद्धान्त याहून अधिक व्यापक आहे हें विसरतां कामा नये. कार्यातला कोणताहि गुण कारणाबाहेरच्या गुणापासून उत्पन्न होऊं शकत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर कारणांना कार्याचें स्वरूप प्राप्त झाल्यानें त्या कार्यातील द्रव्यांश व कर्मशक्ति यांचा यत्किंचितहि नाश न होतां पदार्थाच्या निरनिराळ्या अवस्थांतील द्रव्यांश व कर्मशक्ति याच्या बेरजेचें मापहि सदैव एकच असतें, जास्त किंवा कमीहि होत नाहीं, असें प्रत्यक्ष प्रयोगावरून गणितरीत्या आतां ठरविण्यांत आलें आहे, हा या दोन सिद्धान्तांमधील महत्त्वाचा विशेष होय. अशा दृष्टीनें पाहिलें तर भगवद्गीतेंत "नासतो विद्यते भावः" जें नाहीच तें कधींहि अस्तित्वांत येत नाहीं,—इत्यादि जे सिद्धांत दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभीं दिले आहेत (गी. २. १६), ते दिसण्यांत जरी सत्कार्यवादासारखे दिसले तरी नुसत्या कार्यकारणात्मक सत्कार्यवादापेक्षां अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्राच्या सिद्धांताशी त्यांचें अधिक साम्य आहे असें दिसून येईल. वर दिलेल्या छांदोग्योपनिषदांतील वचनाचा भावार्थहि तसाच आहे. सारांश, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त वेदान्त्यांस कबूल आहे. पण हा सिद्धान्त सगुण सृष्टीच्या पलीकडे लागू होत नाहीं. निर्गुणापासून सगुण झालेलें कसें दिसतें याची उपपत्ति निराळ्या तऱ्हेनें लाविली पाहिजे, असें अद्वैतवेदान्तशास्त्राचें मत आहे. या वेदान्तमताचा विचार पुढें अध्यात्मप्रकरणीं सविस्तर करण्यांत येईल. सध्यां सांख्यांची मजल कोठपर्यंत गेलेली आहे एवढाच विचार कर्तव्य असल्यामुळें, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त गृहीत धरून क्षराक्षरशास्त्रांत सांख्यांनीं त्याचा कसा उपयोग केला आहे, याचा विचार करूं.

सांख्यमताप्रमाणें हा सत्कार्यवाद सिद्ध झाला म्हणजे दृश्य सृष्टीची उत्पत्ति पूर्वी कांहींएक पदार्थ नसतां शून्यापासून झाली हें मत आपोआपच गळून पडतें. कारण, शून्य म्हणजे नाहीं; आणि जें नाहीं त्यापासून जें आहे तें कधींहि उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. अर्थात सृष्टि कोणत्या तरी पदार्थापासूनच उत्पन्न झाली असली पाहिजे, व हल्लीं आपल्याला सृष्टींत जे गुण दिसतात तेच गुण या मूळच्या पदार्थांतहि असले पाहिजेत, हें उघड सिद्ध होतें. आतां सृष्टीकडे पाहिलें तर तींत झाडें, पशु, मनुष्य, दगड, सोनें, रुपें, हिरे, पाणी, वायु, वगैरे अनेक पदार्थ आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात; आणि त्यांचीं रूपें आणि गुणहि निरनिराळे आहेत. हा निरनिराळेपणा किंवा नानात्व कायमचें किंवा मूळचें नसून मूळांत सर्व वस्तूंतील द्रव्य एकच आहे असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे. अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञांनीं निरनिराळ्या द्रव्यांचें पृथक्करण करून पहिल्यानें मूळ ६२ तत्त्वें काढिलीं होतीं; पण हीं ६२ तत्त्वेंहि कायमचीं नसून मूळांत कोणता तरी एकच पदार्थ आहे व त्या पदार्था-

पासूनच सूर्य, चंद्र, तारे, पृथ्वी वगैरे सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली आहे असें पाश्चिमात्य पदार्थशास्त्रवेत्त्यांनींहि आतां ठरविलें असल्यामुळें या सिद्धान्ताबद्दल जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाहीं. जगांतील सर्व पदार्थांचें जें हें मूलभूत द्रव्य त्यास सांख्यशास्त्रांत '**प्रकृति**' असें म्हणतात. प्रकृति याचा अर्थ 'मूळचें' असा असून या प्रकृतीपासून पुढें होणाऱ्या पदार्थास 'विकृति' किंवा मूलभूत द्रव्याचे विकार असें नांव देतात.

परंतु सर्व पदार्थांत द्रव्य जरी एकच आहे, तरी या द्रव्यांत गुणहि जर एकच असेल तर सत्कार्यवादाप्रमाणें या एकाच गुणापासून अनेक गुण निघणें शक्य नाहीं; आणि दगड, माती, पाणी, सुवर्ण इत्यादि जगांतील निरनिराळे पदार्थ पहावे तर त्यांत निरनिराळे अनेक गुण आहेत, असें दृष्टीस पडतें. म्हणून पदार्थमात्राच्या गुणांचें प्रथम निरीक्षण करून त्या गुणांचेच सांख्यांनीं सत्त्व, रज व तम असे तीन वर्ग केले आहेत. कारण, कोणताहि पदार्थ घेतला तरी त्याची शुद्ध, निर्मल किंवा पूर्णावस्था आणि तद्विरुद्ध निकृष्टावस्था असे दोन भेद स्वभावतःच होत असून, निकृष्टावस्थेंतून पूर्णावस्थेकडे वाढत जाण्याचीहि त्याची प्रवृत्ति असत्ये, असें नजरेस पडतें. या तीन अवस्थांपैकीं शुद्धावस्थेस सात्त्विक, निकृष्टावस्थेस तामस, आणि प्रवर्तकावस्थेस राजस अशीं विशेषणें देऊन, सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण सर्व पदार्थांच्या मूलभूत द्रव्यांत म्हणजे प्रकृतींत प्रारंभापासूनच असतात असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. किंबहुना हे तीन गुण म्हणजेच प्रकृति होय, असें म्हटलें तरी चालेल. या तीन गुणांच्यापैकी प्रत्येकाचा जोर आरंभीं सारखाच असल्यामुळें प्रथमतः प्रकृति साम्यावस्थेंत असत्ये. ही साम्यावस्था जगाच्या आरंभीं होती, व जगाचा लय झाला म्हणजे पुनः होईल. साम्यावस्थेंत कांहीं हालचाल नाहीं; सर्व स्तब्ध असतें. पण पुढें हे तीन गुण कमीजास्त होऊं लागले म्हणजे प्रवृत्त्यात्मक रजोगुणामुळें मूळ प्रकृतीपासून निरनिराळे पदार्थ उत्पन्न होऊन सृष्टीला आरंभ होतो. सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण प्रथम साम्यावस्थेंत असतां त्यांत कमीजास्तपणा कसा उत्पन्न होतो, अशी येथें एक शंका येत्ये. पण त्यास सांख्यांचें उत्तर एवढेंच आहे कीं, हा प्रकृतीच्या अंगचा मूळ धर्म आहे (सां. का. ६१). प्रकृति जरी जड आहे तरी आपण होऊनच ती हे सर्व व्यवहार करीत असत्ये. या तीन गुणांपैकीं ज्ञान किंवा जाणीवपणा हें सत्त्वाचें लक्षण आहे, अज्ञान किंवा नेणीवपणा हा तमाचा धर्म आहे, आणि रजोगुण हा प्रवर्तक म्हणजे बऱ्या किंवा वाईट कार्याला प्रवृत्त करणारा आहे. हे तिन्ही गुण कधींहि निरनिराळे असूं शकत नाहींत. सर्व पदार्थांत सत्त्व, रज आणि तम या तिहींचेंहि मिश्रण आहे; आणि हें मिश्रण नेहमीं तिहींच्या अन्योन्य कमीजास्त प्रमाणानें होत असल्यामुळें मूळ द्रव्य एक असलें तरी गुणभेदानें

एक मूळ द्रव्याचेच सोनें, लोखंड, माती, पाणी, आकाश, मनुष्याचें शरीर इत्यादि **निर**निराळे विकार होत असतात. ज्याला आपण सात्त्विक गुणाचा पदार्थ म्हणतों, त्यांत रज आणि तम या दोन गुणांपेक्षां सत्त्वाचा जोर किंवा प्रमाण अधिक असल्यामुळें त्यांत नेहमीं असणारे रज आणि तम गुण दबले जाऊन आपल्या दृष्टीस **पडत** नाहींत इतकेंच. बाकी वस्तुतः पहातां, सत्त्व, रज आणि तम हे तिन्ही गुण **इतर** पदार्थांप्रमाणेंच सात्त्विक पदार्थांतहि आहेत असें समजलें पाहिजे. निव्वळ सत्त्वगुणी, निव्वळ रजोगुणी किंवा निव्वळ तमोगुणी असा पदार्थच नाहीं. प्रत्येक **पदार्थां**त तिन्ही गुणांची लटपट चाललेली असत्ये, आणि या झटपटींत जो **गुण** प्रबल होतो त्याप्रमाणें प्रत्येक पदार्थ सात्त्विक, राजस अगर तामस आहे, **असें** आपण म्हणतों (सां. का. १२; मभा. अश्व.—अनुगीता—३६ व शां. ३०५ पहा). उदाहरणार्थ, आपल्या शरीरामध्यें रज आणि तम या दोहोंवर सत्त्वाचा पगडा **बसला** म्हणजे आपल्या देहांत ज्ञान उत्पन्न होऊन खरें काय आहे तें दिसूं लागतें, **आणि** चित्तवृत्ति शांत होत्ये. या वेळीं शरीरांत रज व तम हे गुण बिलकुल नसतात असें नाहीं; तर ते दबून गेले असल्यामुळें त्यांचा जोर चालत नाहीं (गी. १४.१०). सत्त्वाऐवजीं रजोगुण जर प्रबल झाला तर मनुष्याच्या शरीरांत लोभ **जागृत** होऊन त्याला हांव उत्पन्न होत्ये व तो अनेक कृत्यें करण्यास प्रवृत्त होतो. **तसेंच** सत्त्व व रज या दोहोंवर तमाचा पगडा बसला म्हणजे निद्रा, आळस, स्मृतिभ्रंश वगैरे दोष शरीरांत उत्पन्न होतात. तात्पर्य, जगांतील पदार्थांत सोनें, लोखंड, **पारा** इत्यादि जें नानात्व आहे तें प्रकृतीच्या सत्त्व, रज आणि तम या तीन **गुणांच्या** अन्योन्य लटपटींचें किंवा कमीजास्त प्रमाणाचें फळ आहे. मूळ प्रकृति **एक** असतांहि हें नानात्व कसें उत्पन्न होतें, याचा जो विचार त्यास विज्ञान म्हणतात; व यांतच सर्व आधिभौतिक शास्त्रांचा समावेश होतो. उदाहरणार्थ, रसायनशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र हीं सर्व विविध ज्ञानें म्हणजे विज्ञानेंच होत.

साम्यावस्थेंत असणारी ही मूळ प्रकृति '**अव्यक्त**' म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणारी असून तिच्यांतील सत्त्व रज व तम या तीन गुणांच्या अन्योन्य झटा**पटीनें** उत्पन्न होणारे जे अनेक पदार्थ आपल्याला इंद्रियगोचर होतात, म्हणजे जे **आपण** पहातों, ऐकतों, चाखितों, वास घेतों अगर स्पर्श करितों त्यांस 'व्यक्त' **असें** सांख्यशास्त्रांत नांव आहे. '**व्यक्त**' म्हणजे इंद्रियांस स्पष्ट गोचर होणारे **पदार्थ; मग** ते त्यांच्या आकृतीमुळें व्यक्त होवोत किंवा रूपामुळें, वासामुळें, अगर दुसऱ्या **कोणत्याहि गुणांनीं व्यक्त होवोत. व्यक्त पदार्थ अनेक असून त्यांपैकीं झाडें, दगड वगैरेकांहीं स्थूल** तर मन, बुद्धि, आकाश वगैरे कांहीं इंद्रियांस गोचर होणारे **म्हणजे व्यक्त असले तरी सूक्ष्म आहेत. सूक्ष्म म्हणजे** लहान असा या ठिकाणीं

अर्थ नाहीं; कारण, आकाश सूक्ष्म असून सर्व जग व्यापून राहिलें आहे. म्हणून सूक्ष्म म्हणजे स्थूलाचे उलट किंवा वायूपेक्षांहि विरळ असा अर्थ समजावयाचा. सूक्ष्म व स्थूल या शब्दांनीं एखाद्या वस्तूची शरीरघटना कशी आहे तें समजतें आणि; व्यक्त व अव्यक्त या शब्दांनीं सदर वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान आपणांस होण्यासारखें आहे कीं नाहीं हें दाखविलें जातें. म्हणून दोन निरानिराळे पदार्थ दोन्ही सूक्ष्म असले तरी त्यांपैकीं एक व्यक्त व दुसरा अव्यक्त असूं शकतो. उदाहरणार्थ, हवा सूक्ष्म असली तरी स्पर्शेंद्रियास तिचें ज्ञान होतें म्हणून ती व्यक्त मानितात, आणि सर्व पदार्थांचें मूळ द्रव्य जी प्रकृति ती हवेपेक्षांहि अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळें कोणत्याहि इंद्रियास न कळणारी अतएव अव्यक्त आहे. प्रकृति कोणत्याहि इंद्रियास जर कळत नाही, तर ती आहे यास पुरावा काय असा येथें प्रश्न निघतो. पण अनेक व्यक्त पदार्थांच्या अवलोकनावरून सत्कार्यवादाप्रमाणें त्यासर्वांचें मूळरूप इंद्रियांना प्रत्यक्ष न भासलें तरी सूक्ष्म रूपानें अस्तित्वांत असलेंच पाहिजे असें अनुमानानें सिद्ध होतें, असें सांख्यांचें या प्रश्नास उत्तर आहे (सां का. ८); आणि वेदान्त्यांनीं ब्रह्माचें अस्तित्व सिद्ध करण्यास हाच कोटिक्रम स्वीकारिलेला आहे (कठ, ६. १२, १३ वरील शांकरभाष्य पहा). प्रकृति याप्रमाणें अत्यंत सूक्ष्म व अव्यक्त मानिली म्हणजे नैय्यायिकांचा परमाणुवाद आपोआपच गळून पडतो. कारण, परमाणु जरी अव्यक्त व असंख्य असले तरी एकेक परमाणु ही स्वतंत्र व्यक्ति किंवा अवयव होत असल्या-मुळें दोन परमाणूंमध्यें काय पदार्थ आहे हा प्रश्न पुनः शिल्लक रहातोच. यासाठीं सांख्यशास्त्राचा असा सिद्धांत आहे कीं, प्रकृतीमध्यें परमाणुरूप अवयवभेद नसून, ती सदैव एकाला एक लागून किंवा एकसारखी अगर मध्यें यत्किंचितहि खंड न पडतां, अव्यक्त (म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या) व निरवयव रूपानें निरंतर सर्वत्र भरलेली आहे. परब्रह्माचें वर्णन देतांना दासबोधामध्यें (दा. २०.२.३). श्रीसमर्थ रामदासस्वामी असें सांगतात कीं,—

जिकडे पहावें तिकडे अपार। कोणीकडे नाहीं पार॥
एकजिनसी स्वतंत्र। दुसरें नाहीं॥

सांख्यांच्या प्रकृतीला देखील हेंच वर्णन लागूं पडतें. त्रिगुणात्मक प्रकृति ही अव्यक्त, स्वयंभु, एकजिनसी असून चोहोंकडे निरंतर गच्च भरून राहिली आहे. आकाश, वायु हे भेद मागाहून झाले; व ते सूक्ष्म असले तरी व्यक्त असून या सर्वांची मूलभूत जी प्रकृति ती एकजिनसी आणि सर्वव्यापी असून अव्यक्त आहे. तथापि वेदान्त्यांच्या परब्रह्मांत आणि सांख्यांच्या प्रकृतींत जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. कारण, परब्रह्म चैतन्यरूपी निर्गुण, तर प्रकृति जडरूपी व सत्त्वरजस्तमोमयी म्हणजे सगुण आहे. परंतु याबद्दल जास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. सध्यां

सांख्यांचें मत काय एवढेंच आपणांस पहाणें आहे. सूक्ष्म आणि स्थूल, व्यक्त आणि अव्यक्त, यांचे याप्रमाणें अर्थ केल्यावर सृष्टीच्या मूळारंभीं प्रत्येक पदार्थ सूक्ष्म पण अव्यक्त प्रकृतीच्या रूपाचा असून नंतर तो (सूक्ष्म असो वा स्थूल असो) व्यक्त म्हणजे इंद्रियगोचर होतो, आणि प्रलयकालीं या व्यक्त स्वरूपाचा नाश झाला म्हणजे पुन: अव्यक्त प्रकृतींत मिळून जाऊन अव्यक्त बनतो, असें म्हणावें लागतें: आणि गीतेंतहि याच मताचा अनुवाद केलेला आहे (गीता २.२८ आणि ८.१८ पहा). या अव्यक्त प्रकृतीलाच ' अक्षर,' आणि प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व पदार्थांस ' क्षर ' अशा सांख्यांच्या दुसऱ्या संज्ञा आहेत. क्षर म्हणजे अजीबात नाश होणारें असा अर्थ घ्यावयाचा नसून फक्त व्यक्त स्वरूपाचा नाश एवढाच अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे. प्रधान, गुणक्षोभिणी, बहुधानक, प्रसवधर्मिणी, अशीं दुसरींहि नांवें प्रकृतीस आहेत. सर्व सृष्टींतील पदार्थांचें मुख्य मूळ अतएव प्रधान, त्रिगुणाची साम्यावस्था स्वतःच मोडत्ये म्हणून गुणक्षोभिणी, गुणत्रयरूपी पदार्थ-भेदाचीं बीजें तीत आहेत म्हणून बहुधानक, आणि हिच्यापासूनच सर्व पदार्थ प्रसव पावतात किंवा उत्पन्न होतात म्हणून प्रसवधर्मिणी, हीं नांवें प्रकृतीस देत असतात. या प्रकृतीसच वेदान्तशास्त्रांत 'माया' म्हणजे मायिक देखावा असें म्हटलें आहे.

सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे 'व्यक्त' आणि 'अव्यक्त' किंवा 'क्षर' व 'अक्षर' असे दोन भेद झाल्यावर क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत सांगितलेलीं आत्मा, मन, बुद्धि, अहंकार व इंद्रियें हीं सांख्यमताप्रमाणें कोणत्या सदरांत घालावयाचीं हा यापुढला प्रश्न आहे. क्षेत्र व इंद्रियें हीं जडच असल्यामुळें व्यक्तांत त्याचा समावेश होईल; पण मन, अहंकार, बुद्धि व विशेषेंकरून आत्मा यांची व्यवस्था कशी लावावयाची ? युरोप-खंडांतील सांप्रतकालीन प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञ हेकेल हा आपल्या ग्रंथांतून असें प्रति-पादन करितो कीं, मन, बुद्धि, अहंकार आणि आत्मा हे सर्व शारीर धर्म आहेत. मनुष्याचे डोक्यांतील मेंदु बिघडला म्हणजे त्याची स्मरणशक्ति नाहींशी होत्ये, आणि त्याला वेडहि लागतें हें आपण पहातों. तसेंच डोक्यावर टोला पडून मस्त-कांतील मेंदूचा एखादा भाग बधिर झाला तरी देखील त्या भागाची मानसिक शक्ति नाहींशी होत्ये असें दृष्टीस पडतें. सारांश, मनोधर्म हे जडाचेच गुण आहेत; जडापासून त्यांस कधींहि वेगळें करितां येत नाहीं. अतएव मस्तकांतील मेंदूबरो-बरच मनोधर्म व आत्मा हीं 'व्यक्त' या सदरांतच घातलीं पाहिजेत. याप्रमाणें व्यवस्था केली म्हणजे अव्यक्त व जड प्रकृति हीच काय ती अखेरीस एकटी शिल्लक रहात्ये. कारण, सर्व व्यक्त पदार्थ या मूळच्या अव्यक्तापासूनच निर्माण झालेले आहेत. प्रकृतीखेरीज जगाचा कर्ता अगर उत्पादक दुसरा कोणीहि नाहीं. मूळ प्रकृतीची शक्ति वाढतां वाढतांच तिला चैतन्य किंवा आत्मा हें रूप आलेलें आहे.

या मूळ प्रकृतीचे सत्कार्यवादासारखे कायदे अगर नियम ठरलेले आहेत; आणि त्यांप्रमाणें सर्व जग व त्याबरोबरच मनुष्यहि कैद्यासारखा वागत आहे. आत्मा म्हणून निराळा पदार्थ नाहीं इतकेंच नव्हे, तर तो अविनाशी नाहीं व स्वतंत्रहि नाही; मग मोक्ष कोठून येणार? माझ्या इच्छेप्रमाणें मी अमुक करीन असें जें प्रत्येकास वाटतें तो निव्वळ भ्रम आहे. प्रकृति जिकडे खेंचील तिकडे त्याला गेलें पाहिजे. सारांश, कै. शंकर मोरो रानडे यांनीं कलहपुरी नाटकाच्या आरंभींच्या ध्रुपदांत म्हटल्याप्रमाणें—

विश्व सर्व हें तुरुंग मोठा प्राणिमात्र हे कैदी ॥
पदार्थधर्मांच्या शृंखला त्यांनें कोणि न भेदी ॥

असा सर्व सजीव व निर्जीव सृष्टीचा व्यवहार चालू आहे, असें हेकेलचें मत आहे. आणि सर्व सृष्टीचें मूळ याप्रमाणें एकट्या जड व अव्यक्त प्रकृतींतच असल्यामुळें हेकेलनें आपल्या मतास नुसतें 'अद्वैत'* असें नांव दिलें आहे! पण हें अद्वैत जडमूलक म्हणजे एका जड प्रकृतीतच सर्व गोष्टींचा समावेश करणारें असल्यामुळें आम्ही त्यास जडाद्वैत किंवा आधिभौतिकशास्त्राद्वैत असें म्हणतों.

पण सांख्यशास्त्रकारांस हें जडाद्वैत कबूल नाहीं. मन, बुद्धि अहंकार हे पंचभूतात्मक जड प्रकृतीचेच धर्म आहेत ही गोष्ट त्यांना मान्य आहे, व त्याप्रमाणें अव्यक्त प्रकृतीपासूनच पुढें क्रमाक्रमानें बुद्धि, अहंकार, वगैरे गुण उत्पन्न होतात असें सांख्यशास्त्रांत पुढें सांगितलें आहे. पण जड प्रकृतीपासून चैतन्य उत्पन्न होणें शक्य नाहीं इतकेंच नव्हे, तर कोणीहि झाला तरी तो आपल्याच खांद्यावर ज्याप्रमाणें बसूं शकत नाहीं त्याप्रमाणें प्रकृतीला जाणणारा किंवा पहाणारा प्रकृतीहून भिन्न असल्याखेरीज 'मी अमुक जाणतों' ही भाषाच प्रचारांत येऊं शकत नाहीं; आणि सृष्टिव्यवहार पाहिला तर मी जें जाणतों किंवा पहातों तें माझ्याहून भिन्न आहे असा सर्वांचाच अनुभव आहे. म्हणून ज्ञाता व ज्ञेय, पहाणारा व पहाण्याची वस्तु, किंवा प्रकृतीचा पहाणारा व जड प्रकृति हे दोन पदार्थ मूळांतच भिन्नभिन्न आहेत असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. १७). गेल्या प्रकरणांत ज्याला क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा म्हटलें तोच हा पहाणारा, ज्ञाता अगर उपभोग घेणारा असून यासच सांख्यशास्त्रांत 'पुरुष' किंवा 'ज्ञ' (ज्ञाता) असें म्हणतात. हा ज्ञाता प्रकृतीहून भिन्न असल्यामुळें निसर्गतःच तो सत्त्व, रज व तम या प्रकृतीच्या तीन गुणांच्या पलीकडला म्हणजे निर्गुण, विकार न पावणारा आणि जाणणें व पहाणें यांखेरीज दुसरें कांहीं न करणारा

---

*हेकेलचा मूळ शब्द Monism असा असून त्यावर त्याचा एक स्वतंत्र ग्रंथहि आहे.

असून, जगांत जी कांहीं घडामोड चालत्ये ती सर्व एकट्या प्रकृतीचीच आहे, असें निष्पन्न होतें. सारांश, **प्रकृति** अचेतन तर **पुरुष** सचेतन, प्रकृति सर्व खटाटोप करणारी तर पुरुष उदासीन व अकर्ता, प्रकृति त्रिगुणात्मक तर पुरुष निर्गुण, प्रकृति आंधळी तर पुरुष साक्षी, अशीं हीं दोन भिन्नभिन्न तत्त्वें या सृष्टींत अनादिसिद्ध, स्वतंत्र व स्वयंभू आहेत असा सांख्यशास्त्राचा सिद्धान्त आहे; व त्यास अनुलक्षूनच भगवद्गीतेंत " प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि"—प्रकृति व पुरुष हे दोन्ही अनादि आहेत (गी. १३.१९)—असें प्रथम सांगून पुढें " कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते " म्हणजे देह व इंद्रियें यांचे व्यापार प्रकृति करित्ये, आणि " पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते " म्हणजे पुरुष हा सुखदुःखांचा उपभोग घडण्यास कारण असतो असें त्यांचें वर्णन केलें आहे. परंतु प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही अनादि आहेत हें मत जरी गीतेस मान्य असलें, तरी सांख्य मानितात त्याप्रमाणें गीता हीं दोन्ही तत्त्वें स्वतंत्र किंवा स्वयंभू मानीत नाहीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, गीतेंतच प्रकृतीस भगवंतांनीं आपली माया म्हटलें आहे (गी. ७.१४; १४.३), आणि पुरुषाबद्दलहि—"ममैवांशो जीवलोके" (गी. १५.७)—तो माझाच अंश आहे, असें सांगितलें आहे. अर्थात् गीता सांख्यशास्त्राचे पुढें गेलेली आहे परंतु तूर्त तिकडे लक्ष न देतां शुद्ध सांख्यशास्त्र पुढें काय सांगतें हें पाहूं.

सांख्यशास्त्राप्रमाणें सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे अव्यक्त (मूळ प्रकृति), व्यक्त (तिचे विकार), आणि पुरुष (ज्ञ) असे तीन वर्ग होतात. पण यांपैकीं व्यक्त पदार्थांचें स्वरूप प्रलयकालीं नाश पावत असल्यामुळें मूळांत अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष हीं दोनच तत्त्वें शिल्लक रहातात; आणि हीं दोन्ही मूलतत्त्वें अनादि आणि स्वयंभू होत, असा सांख्यांचा सिद्धान्त असल्यामुळें त्यांस द्वैती (दोन मूलतत्त्वें मानणारे) असें म्हणतात. प्रकृति व पुरुष यांच्या पलीकडे ईश्वर, काल, स्वभाव किंवा दुसरें कोणतेंच मूलतत्त्व ते मानीत नाहींत. *कारण, सगुण ईश्वर, काल किंवा स्वभाव हे सर्व व्यक्त असल्यामुळें अव्यक्त प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या व्यक्त पदार्थांतच

---

*ईश्वरकृष्ण हा पक्का निरीश्वरवादी होता. याच्या सांख्यकारिकेत मूळ विषयावर ७० आर्या होत्या असें त्यानें शेवटच्या उपसंहारात्मक तीन आर्यांत म्हटलें आहे. पण कोलब्रूक आणि विल्सन यांच्या भाषांतरासह मुंबईस रा. रा. तुकारामतात्या यांनीं जी प्रत छापिली आहे तींत मूळ विषयावर फक्त ६९ च आर्या आहेत. तेव्हां ७० वी आर्या कोणती अशी विल्सन साहेबांस अर्थातच शंका आली. पण ती आर्या त्यांना उपलब्ध न झाल्यामुळें त्यांची शंका तशीच राहून गेली आहे. आमच्या मतें ही आर्या हल्लींच्या ६१ व्या आर्येपुढें असावी. कारण, ६१ व्या आर्येवर गौडपादांचें जें भाष्य आहे तें एका आर्येचें नाहीं, दोन आर्यांचें आहे. आणि या भाष्यांतील प्रतीक पदें घेऊन आर्या बनविली तर ती—

त्यांचा समावेश होतो; आणि ईश्वर निर्गुण मानिला तर सत्कार्यवादाप्रमाणें निर्गुण मूलतत्त्वापासून त्रिगुणात्मक प्रकृति कधींच उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंहून निराळें या सृष्टीचें तिसरें मूळ नाहीं असें त्यांनीं कायम ठरविलें आहे; व दोनच मूलतत्त्वें अशा रीतीनें निश्चित केल्यावर त्या दोहोंपासून सृष्टि कशी उत्पन्न झाली याचीहि त्यांनीं आपल्या मताप्रमाणें व्यवस्था लाविली आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, निर्गुण पुरुष स्वतः जरी कांहीं करूं शकत नाहीं, तरी प्रकृतीचा व त्याचा संयोग झाला म्हणजे गाय ज्याप्रमाणें वासराकरितां दूध देत्ये किंवा लोहचुंबकाच्या सान्निध्यानें लोखंडांत आकर्षणशक्ति येत्ये, तद्वत् मूळ अव्यक्त प्रकृति आपल्या गुणांचा (सूक्ष्म व स्थूल) व्यक्त पसारा पुरुषापुढें मांडूं लागत्ये (सां. का ५७). पुरुष सचेतन व ज्ञाता असला तरी केवल म्हणजे निर्गुण असल्यामुळें त्याच्याजवळ स्वतः कर्में करण्याचीं साधनें नाहींत; आणि प्रकृति कर्में करणारी असली तरी जड किंवा अचेतन असल्यामुळें कोणती गोष्ट करावी हें तिला कळत नाहीं. म्हणून लंगडा व आंधळा यांची जोडी जमल्यावर आंधळयाच्या खांद्यावर लंगडा बसून दोघेहि ज्याप्रमाणें वाट चालूं लागतात, त्याप्रमाणें जड प्रकृति व सचेतन पुरुष यांचा संयोग झाला म्हणजे सृष्टींतील कर्में सुरू होत असतात (सां. का. २१); आणि नाटकांत ज्याप्रमाणें प्रेक्षकाच्या मनोरंजनार्थ एखादी नटी आतां एक तर घटकाभऱ्यानें दुसरें याप्रमाणें सोंगें घेऊन नाचत्ये त्याप्रमाणें पुरुषाच्या फायद्यासाठीं (पुरुषार्थाकरितां), पुरुष कांहींएक मोबदला देत नसतांहि, प्रकृति सत्त्वरजतमांच्या कर्माजास्तपणानें अनेक सोंगें घेऊन त्यापुढें एकसारखी नाचत असत्ये (सां.का. ५९). प्रकृतीच्या या नाचास भुलून मोहानें किंवा वृथाभिमा-

---

कारणमीश्वरमेके ब्रुवते कालं परे स्वभावं वा ।
प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्तः कालः स्वभावश्च ॥

अशी बनत्ये, व ती मागल्या पुढल्या संदर्भालाहि अनुसरून आहे. ही आर्या निरीश्वरमताची प्रतिपादक असल्यामुळे कोणीं तरी ती मागाहून काढून टाकिली आहे असें वाटतें. पण मूळ आर्यांत जावईशोध करणारा हा गृहस्थ त्या आर्येवरील भाष्यहि काढून टाकण्यास विसरल्यामुळें ती आर्या आपणांस आतां शोधून काढतां येत्ये, म्हणून या जावईशोधकाचे आपण आभार मानिले पाहिजेत. प्राचीन काळीं कांहीं लोक स्वभाव व काल आणि वेदान्ती त्यापलीकडे जाऊन ईश्वर हे जगताचें मूलकारण मानीत असत, असें श्वेताश्वतरोपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायाच्या पहिल्या मंत्रावरून दिसून येतें. हा मंत्र असा--

स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।
देवस्यैवा महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥

पण हीं तिन्ही मूलकारणे सांख्यांस कबूल नाहींत असें दाखविण्याकरितांच ईश्वरकृष्णानें वर सांगितलेली आर्या ६१ व्या आर्येच्या पुढें घातलेली आहे.

नानें (गी. ३.२७) प्रकृतीचें हें कर्तृत्व पुरुष आपल्या अंगावर फुकट ओढून घेऊन सुखदु:खांच्या पाशांत आपणास जोंपर्यंत गुंतवून घेत असतो, तोंपर्यंत त्याला कधीं-हि मोक्ष मिळावयाचा नाहीं. पण ज्या दिवशीं त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी आणि मी निराळा असें ज्ञान पुरुषास होतें त्या दिवशीं तो मुक्तच आहे (गी. १३.२९, ३०; १४.२०). कारण, वस्तुतः पहातां, पुरुष मूळांत कर्ताहि नाहीं व बांधलेलाहि नाहीं. तो स्वतंत्र असून निसर्गतःच केवल म्हणजे अकर्ता आहे. जें कांहीं होत असतें तें प्रकृतिच करीत असत्ये. किंबहुना मन आणि बुद्धि हे सुद्धां प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळें बुद्धीला जें ज्ञान होतें तेंहि प्रकृतीच्या कृत्याचेंच फल आहे. हें ज्ञान तीन प्रकारचें असतें, सात्त्विक, राजस व तामस (गी. १८.२०–२२). त्यांपैकी बुद्धीला सात्त्विक ज्ञान झालें म्हणजे मी निराळा व प्रकृति निराळी हें पुरुषाला कळूं लागतें. सत्त्व, रज व तम हे गुण प्रकृतीचे आहेत, पुरुषाचे नाहीत. पुरुष निर्गुण असून त्रिगुणात्मक प्रकृति हा त्याचा आरसा आहे (मभा.शां २०४.८). हा आरसा जेव्हां साफ होतो, म्हणजे प्रकृतीचा विकार जी बुद्धि ती जेव्हां सात्त्विक बनत्ये, तेव्हां मी निराळा व प्रकृति निराळी असें आपलें खरें स्वरूप या स्वच्छ आरशांत पुरुषाच्या नजरेस येतें; व प्रकृति लाजल्यासारखी होऊन पुनः त्या पुरुषापुढें नाचण्याचें बंद करित्ये. ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे पुरुष सर्व पाशांतून सुटून त्याला त्याचें स्वाभाविक कैवल्यपद प्राप्त होतें, कैवल्य म्हणजे केवळपणा, एकटेपणा किंवा प्रकृतीशीं संयोग नसणें असा अर्थ असून, पुरुषाच्या या नैसर्गिक स्थितीसच सांख्यशास्त्रांत मोक्ष (सुटका) असें म्हणतात. पण अशा स्थितींत पुरुष प्रकृतीला सोडितो. किंवा प्रकृति पुरुषाला सोडित्ये असा एक नाजुक प्रश्न सांख्यांनीं उपस्थित केला आहे. नवऱ्याला नवरी उंच का नवरीला नवरा ठेंगणा अशा मासल्याचाच हा प्रश्न असून तो निरर्थक आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. कारण, दोन वस्तूंचा वियोग झाला म्हणजे कोणीं कोणाला सोडिलें हें पहाण्यांत कांहीं हंशील नसून दोन्ही एकमेकांना सोडितात, असें आपल्या नजरेस येतें. पण जरा सूक्ष्म विचार केला तर सांख्यांचा हा प्रश्न त्यांच्या दृष्टीनें गैरवाजवी नव्हे, असें लक्षांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें पुरुष हा निर्गुण, अकर्ता व उदासीन असल्यामुळें 'सोडणें' किंवा 'धरणें' या क्रियांचें कर्तृत्व तत्त्वदृष्ट्या पुरुषाकडे येऊं शकत नाहीं (गी. १३.३१, ३२). म्हणून कर्तृत्व हा ज्या प्रकृतीचा धर्म आहे तीच प्रकृति पुरुषाला सोडून जात्ये, म्हणजे प्रकृतिच पुरुषापासून आपला मोक्ष करून घेत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. ६२ व गी. १३. ३४). सारांश, मोक्ष म्हणून पुरुषाला बाहेरून प्राप्त होणारी निराळी अवस्था नाहीं, किंवा पुरुषाच्या मूळच्या स्वाभाविक स्थितीहून भिन्न अशी दुसरी स्थितिहि नाहीं, गवताच्या वरच्या

त्वचेहून आंतली गाभ्याची कांडी जशी निराळी, किंवा पाण्यांत असणारा मासा जसा पाण्याहून भिन्न, त्याप्रमाणें प्रकृति व पुरुष यांचा संबंध आहे. प्रकृतीच्या गुणांनीं मोह पावून सामान्य पुरुष हा भिन्नपणा ओळखीत नाहींत, व संसाराच्या चक्रांत गुंतून रहातात. परंतु हा भिन्नपणा ज्यानें जाणिला तो मुक्तच आहे. त्यालाच 'जाणता' (किंवा 'बुद्ध') आणि 'कृतकृत्य' म्हणतात, असें महाभारतांत म्हटलें असून (मभा. शां. १९४.५८; २४८.११; व ३०६–३०८ पहा), "एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्" (गी. १५.२०) या गीतावचनांत 'बुद्धिमान्' शब्दाचाहि तोच अर्थ आहे. अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या मोक्षाचें खरें स्वरूपहि याच प्रकारचें आहे (वे सू. शांभा. १.१.४ पहा). पण पुरुष निसर्गतः केवल आहे असें कारण न देतां आत्मा मूळांत परब्रह्मस्वरूपी असल्यामुळें त्यानें आपलें मूळचें रूप म्हणजे परब्रह्म ओळखणें हाच मोक्ष असें अद्वैत वेदान्ताचें सांख्यांपेक्षां विशिष्ट म्हणणें आहे. सांख्य व वेदान्त यांमधला हा भेद पुढील प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविण्यांत येईल.

पुरुष (आत्मा) निर्गुण, उदासीन व अकर्ता आहे हें सांख्यांचें मत जरी अद्वैत वेदान्तास पूर्ण मान्य आहे, तरी एकाच प्रकृतीला पहाणारे स्वतंत्र पुरुष मूळांतच असंख्य आहेत ही पुरुषासंबंधाची सांख्यांची दुसरी कल्पना वेदान्त्यांस कबूल नाहीं. (गी. ८.४; १३.२०–२२; मभा. शां. ३५१; आणि वे. सू. शां. भा. २.१.१ पहा). उपाधिभेदामुळें जीव निरानिराळे भासतात, वस्तुतः सर्व ब्रह्मच आहे, असें वेदान्त्यांचें म्हणणें आहे. परंतु सांख्यांचें असें मत आहे कीं, ज्या अर्थी प्रत्येक मनुष्याचें जन्ममरण व संसार हीं निरनिराळीं आहेत, आणि ज्या अर्थी कोणी सुखी तर कोणी दुःखी असा या जगांत भेद आढळून येतो, त्या अर्थी प्रत्येक आत्मा किंवा पुरुष मूळचाच भिन्नभिन्न असून त्यांची संख्याहि अनंत आहे (सां. का. १८). प्रकृति आणि पुरुष हीं सर्व सृष्टीचीं दोन मूलतत्त्वें खरीं; पण त्यांत पुरुष या शब्दानें असंख्य पुरुषांचा समुदाय असा सांख्यांचा अर्थ आहे. हे असंख्य पुरुष आणि त्रिगुणात्मक प्रकृति यांच्या संयोगामुळें सृष्टींतील सर्व व्यवहार चालला आहे. प्रत्येक पुरुषाचा व प्रकृतीचा संयोग झाला म्हणजे प्रकृति आपल्या गुणांचा पसारा त्या त्या पुरुषापुढें मांडूं लागत्ये, व पुरुष त्याचा उपभोग घेत असतो. असें होतां होतां ज्या पुरुषाच्या सभोंवारचे प्रकृतीचे खेळ सात्त्विकरूपी होतात त्याच पुरुषाला (सर्व पुरुषांना नव्हे) खरें ज्ञान होतें, व त्याच्यापुरते प्रकृतीचे खेळ बंद पडून तो आपल्या मूळच्या कैवल्य स्वरूपास पोंचतो. परंतु त्यास मोक्ष मिळाला तरी बाकीच्यांचा संसार चालूच रहातो. पुरुष याप्रमाणें कैवल्यपदास पोंचला म्हणजे तो एकदम प्रकृतीच्या पसाऱ्यांतून सुटला पाहिजे असें कोणास वाटण्याचा संभव आहे. पण सांख्यमताप्रमाणें तसें न होतां देह व इंद्रियें हे प्रकृतीचे विकार त्यास मरेपर्यंत सुटत नाहींत. असें होण्याचें

कारण सांख्य असें सांगतात कीं, "ज्याप्रमाणें कुंभाराचें चाक त्यावरील मडकें तयार होऊन काढून घेतल्यावरहि पूर्वसंस्कारामुळें पुढें कांहीं वेळ फिरत असतें, तद्वत् कैवल्य प्राप्त झालेल्या मनुष्याचेंहि शरीर कांहीं दिवस शिल्लक रहातें" (सां. का. ६७). तथापि त्या शरीरापासून कैवल्य प्राप्त झालेल्या पुरुषास कांहीं अडचण किंवा सुखदुःखाची बाधा होऊं शकत नाहीं. कारण, जड प्रकृतीचा विकार जो देह तोहि जडच असल्यामुळें सुख काय आणि दुःख काय त्याला दोन्हीं सारखीच असतात; आणि पुरुषाला सुखदुःख होईल म्हणावें तर प्रकृतीचे व्यवहार व आपण निराळें असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे, आपलें नव्हे. हें तत्त्व त्यानें ओळखलें असल्यामुळें प्रकृतीचे कितीहि खेळ चालले तरी तो उदासीनच असतो. प्रकृतीच्या त्रिगुणांतून सुटून हे ज्ञान ज्या पुरुषाला झालेलें नाहीं त्याचा जन्ममरणाचा फेरा चुकत नाहीं; मग सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षामुळें तो देवयोनींत जन्मो, किंवा रजाच्या उत्कर्षानें मानवयोनींत अगर तमोगुणाच्या प्राबल्यानें पशुकोटींत उत्पन्न होवो (सां. का. ४४, ५४). जन्ममरणाच्या चक्राचीं हीं फलें प्रत्येक पुरुषाच्या सभोंवारच्या प्रकृतींत म्हणजे त्याच्या बुद्धींत झालेल्या सत्त्व, रज किंवा तम यांच्या उत्कर्षापकर्षामुळें त्याला प्राप्त होतात. "ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्थाः"—सात्त्विक वृत्तीचे पुरुष स्वर्गास जातात—व तामस पुरुषांस अधोगति प्राप्त होत्ये, असें गीतेंतहि म्हटलें आहे (गी. १४. १८). पण हीं स्वर्गादि फलें अनित्य होत. जन्ममरणापासून ज्याला आपली सुटका करून घ्यावयाची आहे, किंवा सांख्यांचे परिभाषेंत ज्याला प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा अगर कैवल्य कायम राखावयाचें आहे, त्याला त्रिगुणातीत होऊन विरक्त (संन्यस्त) बनल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं. कपिलाचार्यांस हें वैराग्य व ज्ञान जन्मतःच प्राप्त झालें होतें. पण सर्वांस हीच स्थिति जन्मतः प्राप्त होणें शक्य नाहीं. म्हणून तत्त्वविवेकरूप साधनानें प्रकृति व पुरुष यांच्यामधील भेद ओळखून प्रत्येकानें आपली बुद्धि शुद्ध करून घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. अशा प्रयत्नानें बुद्धि सात्त्विक झाली म्हणजे तिच्यांतच पुढें ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य हे गुण उत्पन्न होऊन मनुष्यास अखेर कैवल्य प्राप्त होतें. ऐश्वर्य म्हणजे जें जें इच्छील तें तें प्राप्त करून घेण्याचें योगसामर्थ्य असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. सांख्यमताप्रमाणें धर्माची गणना सात्त्विक गुणांतच होत्ये; पण नुसत्या धर्मानें फक्त स्वर्गप्राप्ति होत्ये; आणि ज्ञान व वैराग्य (संन्यास) यांनीं मोक्ष किंवा कैवल्य प्राप्त होऊन पुरुषाच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये, असा कपिलाचार्यांनीं त्यांत शेवटीं भेद केला आहे.

देहेंद्रियें व बुद्धि यांत प्रथम सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन वर चढत चढत अखेरीस त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी व मी निराळा हें ज्ञान ज्या पुरुषास झालें त्यास 'त्रिगुणातीत' म्हणजे सत्त्व, रज तम या तिन्ही गुणापलीकडे पोंचलेला असें सांख्य

म्हणतात. या त्रिगुणातीतावस्थेंत सत्त्व, रज व तम यांपैकीं कोणताच गुण शिल्लक रहात नाहीं. म्हणून बारकाईनें विचार केल्यास सात्त्विक, राजस व तामस या तिन्ही स्थितींहून ही स्थिति भिन्न आहे, असें मानावें लागतें, व याच अभिप्रायानें भागवतांत भक्तीचे तामस, राजस व सात्त्विक असे तीन भेद केल्यावर या तिन्ही गुणांपलीकडे पोंचलेला पुरुष निर्हेतुक व अभेद भावानें जी भक्ति करितो तिला निर्गुण भक्ति असें चवथें नांव दिलें आहे (भाग. ३.२९.७–१४). पण सात्त्विक, राजस आणि तामस या तीन वर्गांपेक्षां वर्गीकरणाचीं तत्त्वें फाजील वाढवीत बसणें युक्त नाहीं. म्हणून सत्त्वगुणाच्या अत्यंत उत्कर्षानेंच अखेर त्रिगुणातीतावस्था प्राप्त होत्ये असें मानून सांख्यशास्त्री सात्त्विक वर्गांतच तिची गणना करीत असतात; आणि गीतेंतहि तीच पद्धत स्वीकारलेली आहे. उदाहरणार्थ, सर्व कांहीं एक आहे असें जें अभेदात्मक ज्ञान तें सात्त्विक होय, असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. १८.२०); आणि सत्त्वगुणाचें वर्णन चालू असतांच पुढें त्रिगुणातीतावस्थेचें वर्णन गीतेच्या चवदाव्या अध्यायांत शेवटीं आलें आहे. परंतु भगवद्गीतेस प्रकृति व पुरुष हें द्वैत कबूल नसल्यामुळें गीतेंत प्रकृति, पुरुष, त्रिगुणातीत इत्यादि सांख्यांच्या पारिभाषिक शब्दाचा नेहमींच थोड्या निराळ्या अर्थानें उपयोग केलेला असतो, किंवा सांख्यांच्या द्वैतावर अद्वैत परब्रह्माचें टोपण गीतेंत कायमचें ठेविलेलें असतें, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. उदाहरणार्थ, सांख्यांचा प्रकृतिपुरुषभेदच गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत वर्णिला आहे (गी. १३.१९–३४). पण तेथें प्रकृति व पुरुष हे शब्द क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांशीं समानार्थक आहेत. तसेंच चवदाव्या अध्यायांतील त्रिगुणातीतावस्थेचें वर्णनहि (गी. १४.२२–२७) त्रिगुणात्मक मायेच्या पसाऱ्यांतून सुटून प्रकृति व पुरुष यांपलीकडला परमात्मा ओळखणाऱ्या सिद्ध पुरुषाचें आहे; प्रकृति व पुरुष हीं दोन पृथक् तत्त्वें मानून पुरुषाचें कैवल्य म्हणजेच त्रिगुणातीतावस्था असें मानणाऱ्या सांख्यांचें नव्हे. हा भेद पुढें अध्यात्मप्रकरणीं आम्हीं व्यक्त करून दाखविला आहे. परंतु गीतेंत अध्यात्मपक्षच प्रतिपाद्य असला, तरी अध्यात्माचीं तत्त्वें सांगतांना भगवंतांनीं सांख्य परिभाषेचा व युक्तिवादाचा जागोजाग उपयोग केला असल्यामुळें गीता वाचतांना शुद्ध सांख्यांचींच मतें गीतेस ग्राह्य आहेत असा गैरसमज होण्याचा संभव असतो. म्हणून सांख्यशास्त्र व गीतेंतील तत्सदृश सिद्धान्त यांतील हा भेद पुनः येथें सांगितला आहे. प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडे जगाचें परब्रह्मरूपी एकच मूलभूत तत्त्व असून त्यापासून प्रकृतिपुरुषसुद्धां सर्व सृष्टि झालेली आहे, या उपनिषदांतील अद्वैत सिद्धान्तास न सोडतां बाकीचे सांख्यांचे सिद्धान्त आपणांस अग्राह्य नाहींत, असें वेदान्तसूत्रभाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनीं म्हटलें आहे (वे.सू शांभा.२.१.३); व तोच न्याय गीतेंतील उपपादनासहि लागू पडतो.

प्रकरण ८ वें.

विश्वाची उभारणी व संहारणी.

गुणा गुणेषु जायन्ते तत्रैव निविशान्ति च ।

महाभारत, शांति. ३०५. २३.

कापिलसांख्याप्रमाणें प्रकृति आणि पुरुष अशी जीं जगाचीं दोन स्वतंत्र मूलतत्त्वें त्यांचें स्वरूप काय, आणि या दोघांचा संयोग हें निमित्त-कारण झाल्यावर पुरुषापुढें प्रकृति आपल्या गुणांचा जो बाजार मांडीत असत्ये त्यांतून सुटका कशी करून घ्यावी, याचें विवेचन झालें. पण हा प्रकृतीचा बाजार किंवा खेळ, ज्यास मराठी कवींनी 'संसृतीचा पिंगा' असें ठसठशीत नांव दिलें आहे, व ज्यासच ज्ञानेश्वरमहाराज 'प्रकृतीची टांकसाळ' असें म्हणतात, तो प्रकृतीचा संसार, प्रकृति कोणत्या क्रमानें पुरुषापुढें पसरीत असत्ये व त्याचा लय कसा होतो याचा खुलासा अद्याप शिल्लक राहिला आहे तो या प्रकरणांत करूं. प्रकृतीच्या या व्यापारासच 'विश्वाची उभारणी व संहारणी' असें म्हणतात. कारण, हें सर्व जग किंवा सृष्टि सांख्यमताप्रमाणें असंख्य पुरुषांचे फायद्यासाठींच प्रकृतीनें निर्माण केली आहे. प्रकृतीपासून सर्व ब्रह्मांड कसें निर्माण होतें याचें दासबोधांत दोनतीन ठिकाणीं समर्थांनींहि सुरस वर्णन केलें आहे; व त्या वर्णनांतूनच विश्वाची 'उभारणी व संहारणी' हे शब्द आम्हीं घेतले आहेत. तसेंच भगवद्गीतेच्या सातव्या व आठव्या अध्यायांत हाच विषय मुख्यत्वें प्रतिपाद्य असून पुढें अकराव्या अध्यायाच्या आरंभीं—"भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया" (गी. ११.२)—भूतांची उत्पत्ति व प्रलय (आपण) विस्तारानें (सांगितले ते) मीं ऐकिलें, आतां मला आपलें विश्वरूप प्रत्यक्ष दाखवून कृतार्थ कर,—अशी जी अर्जुनानें श्रीकृष्णास प्रार्थना केली आहे, त्यावरून विश्वाची उभारणी व संहारणी हा क्षराक्षरविचाराचाच एक प्रमुख भाग आहे, असें स्पष्ट होतें. सृष्टींतील अनेक (नाना) व्यक्त पदार्थांत एकच अव्यक्त मूळ द्रव्य आहे हे ज्यानें समजतें तें ज्ञान, (गी. १८.२०) आणि एकाच मूलभूत अव्यक्त द्रव्यापासून भिन्नभिन्न अनेक व्यक्त पदार्थ प्रत्येकीं कसकसे निर्माण झाले (गी. १३.३०) हें ज्यानें समजतें तें विज्ञान होय; आणि त्यांत क्षराक्षरविचा-

---

* "गुणांतच गुण उत्पन्न होतात, आणि त्यांतच लय पावतात."

राचा समावेश होतो इतकेंच नव्हे, तर क्षेत्रक्षेत्रज्ञज्ञान व अध्यात्म हे विषयहि त्यातच येतात.

भगवद्गीतेप्रमाणें प्रकृति आपला संसार चालविण्यास स्वतंत्र नसून ती हें काम परमेश्वराच्या इच्छेनें चालवीत असत्ये असें म्हटलें आहे (गी.९.१०). परंतु कपिलांनी प्रकृति स्वतंत्र मानिली आहे, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. सांख्यशास्त्राप्रमाणें पुरुषाचा संयोग एवढेंच निमित्तकारण प्रकृतीच्या संसाराला सुरुवात होण्यास बस्स होतें. प्रकृति या बाबतींत दुसऱ्या कोणाचीहि अपेक्षा ठेवीत नाहीं. पुरुषाचा व तिचा संयोग झाला म्हणजे तिची टांकसाळ सुरू होत्ये, आणि वसंतऋतूंत ज्याप्रमाणें झाडांना पालवी फुटून क्रमाक्रमानें पानें, फुलें व फळें येतात (मभा. शां. २३१.७३; मनु १.३०), तद्वत् प्रकृतीची मूळची साम्यावस्था मोडून तिच्या गुणांचा विस्तार होऊं लागतो, असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. उलटपक्षी वेदसंहितेंत, उपनिषदांत व स्मृतिग्रंथांत प्रकृति मूळ न मानितां परब्रह्म मूळ मानून त्यापासून "हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्" प्रथम हिरण्यगर्भ (ऋ. १०.१२१.१), आणि या हिरण्यगर्भापासून किंवा सत्यापासून सर्व सृष्टि झाली (ऋ. १०.७२;१०.१९०); किंवा प्रथम पाणी उत्पन्न होऊन (ऋ.१०.८२.६; तै. ब्रा. १.१.३.७; ऐ. उ. १.१.२) त्यापासून सृष्टि; अगर या पाण्यांत एक अंडें उत्पन्न झाल्यावर त्यांत ब्रह्मदेव, आणि ब्रह्मदेवापासून किंवा मूळ अंड्यापासूनच पुढें सर्व जग (मनु.१.८–१३; छां.३.१९); किंवा तोच ब्रह्मदेव (पुरुष) अर्ध्या भागानें स्त्री झाला (बृ. १.४.३; मनु. १.३२); किंवा पाणी उत्पन्न होण्यापूर्वीच पुरुष होता (कठ. ४.६); अगर परब्रह्मापासून प्रथम तेज, पाणी व पृथ्वी (अन्न) हीं तीनच तत्त्वें उत्पन्न होऊन त्यांच्या मिश्रणानें पुढें सर्व पदार्थ निर्माण झाले (छां. ६.२–६); अशीं सृष्ट्युत्पत्तीचीं भिन्नभिन्न वर्णनें आहेत. तथापि आत्मरूपी मूळ ब्रह्मापासूनच आकाशादि क्रमानें पंचमहाभूतें निघालीं (तै. उ. २.१.), असें अखेर वेदान्तसूत्रांत ठरविलें असून (वे. सू. २.३.१–१५), प्रकृति, महत् इत्यादि तत्त्वांचाहि कठ. (३. ११), मैत्रायणी (६.१०), श्वेताश्वतर (४.१०; ६.१६), वगैरे उपनिषदांतून स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे. वेदान्ती प्रकृति स्वतंत्र मानीत नसले तरी एकदां शुद्ध ब्रह्मांतच मायात्मक प्रकृति हा विकार दिसूं लागल्यावर पुढील सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधानें त्यांची आणि सांख्याची अखेर एकवाक्यता झालेली होती, हें यावरून दिसून येतें; व याच कारणास्तव " इतिहासांत, पुराणांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे जें जें ज्ञान आहे तें सर्व सांख्यापासून आलेलें आहे," असें महाभारतांत म्हटलें आहे (शां.३०१.१०८,१०९). कपिलापासून हें ज्ञान वेदान्त्यांनीं किंवा पौराणिकांनीं घेतलें असा त्याचा अर्थ नाहीं; तर सर्वत्र सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाचें ज्ञान एकसारखें आहे एवढाच

अर्थ अभिप्रेत आहे. किंबहुना ' ज्ञान ' या व्यापक अर्थीच सांख्य शब्दाचा या ठिकाणीं प्रयोग केला आहे असें म्हटलें तरी चालेल. तथापि कपिलाचार्यांनीं शास्त्र या दृष्टीनें सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची जुळणी विशेष पद्धतवार दिली असून भगवद्गीतेंतहि याच सांख्यक्रमाचा मुख्यत्वेंकरून स्वीकार केलेला असल्यामुळें त्याचेंच आह्मीं या प्रकरणांत विवेचन केलें आहे.

इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या म्हणजे अव्यक्त, सूक्ष्म, एकजिनसी व चोहोंकडे अखंड भरून राहिलेल्या एका निरवयव मूळ द्रव्यापासून सर्व व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, हा सांख्यांचा सिद्धान्त पाश्चिमात्य देशांतील अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्रज्ञांस ग्राह्य आहे इतकेंच नव्हे, तर या मूळ द्रव्यांतील शक्तीची क्रमाक्रमानें वाढ होत आलेली आहे, व हा पूर्वापार क्रम किंवा सरणी सोडून मध्येंच उपटसुळासारखें कांहीं निर्माण झालेलें नाहीं, असेंहि त्यांनी आतां ठरविलें आहे. या मतास उत्क्रांतिवाद असें म्हणतात हा सिद्धान्त पाश्चिमात्य राष्ट्रांत गेल्या शतकांत जेव्हां प्रथमतः शोधून काढण्यांत आला, तेव्हां तिकडे मोठी धांदल उडून गेली. खिस्ती धर्मपुस्तकांतून असें वर्णन आहे की, देवानें पंचमहाभूतें आणि जंगम कोटींतील प्रत्येक प्राण्याची जात निरनिराळया वेळीं पृथक् पृथक् व स्वतंत्र निर्माण केली आहे, आणि हेंच मत उत्क्रांतिवाद निघण्यापूर्वी सर्व खिस्ती लोक सत्य मानीत असत. म्हणून उत्क्रांतिवादानें हा सिद्धान्त खोटा ठरण्याची जेव्हां पाळी आली तेव्हां चोहोंकडून उत्क्रांतिवाद्यांवर हल्ला सुरू झाला, व तो अद्यापहि थोडाबहुत चालू आहे. तथापि शास्त्रीय सत्याचा जोर अधिक असल्यामुळें सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधानें उत्क्रांतिमतच सर्व विद्वानांस आतां अधिकाधिक ग्राह्य होत चाललें आहे. या मताप्रमाणें सूर्यमालेंत प्रथमतः एकजिनसी सूक्ष्म द्रव्य भरलेलें असून त्याच्या मूळच्या गतीचें किंवा उष्णतेचें मान कमीकमी झाल्यानें सदर द्रव्याचा जास्तजास्त संकोच होऊन, पृथ्वीसुद्धां सर्व ग्रह क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, व सूर्य हा शेवटीं शिल्लक राहिलेला अंश आहे. पृथ्वी हा सूर्यासारखाच प्रथमतः उष्ण गोळा होता, पण त्यांतील उष्णता कमी होतां होतां मूळ द्रव्यापैकीं कांहीं द्रव्य पातळ तर कांहीं घट्ट बनून, पृथ्वीवरील हवा व पाणी आणि त्याखालचा पृथ्वीचा जड गोळा, हीं निर्माण झालीं; व पुढें या तिहिंच्या संयोगानें सर्व सजीव व निर्जिव सृष्टी बनली आहे. डार्विन वगैरे पंडितांनीं मनुष्य सुद्धां याच न्यायानें लहान किड्यापासून क्रमाक्रमानें वाढ होऊन झाला, असें प्रतिपादन केलें आहे. तथापि आत्मा म्हणून मूळांत निराळें तत्त्व मानावें का नाहीं याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांत व अध्यात्मवाद्यांत अद्याप पुष्कळ मतभेद आहे. हेकेलसारखे कांहीं पंडित जडापासूनच वाढत वाढत आत्मा व चैतन्य उत्पन्न झालें, असें मानून जडाद्वैत प्रतिपादन करितात; आणि उलटपक्षीं कान्टसारखे अध्यात्मज्ञानी

असें सांगतात कीं, आपणांस जें सृष्टिज्ञान होतें तें आपल्या आत्म्याच्या एकीकरण-व्यापाराचें फल असल्यामुळें आत्मा हें एक स्वतंत्र तत्त्व मानणें भाग आहे. कारण, बाह्य सृष्टीला जाणणारा आत्मा, स्वतःस गोचर झालेल्या सृष्टीचाच एक भाग आहे किंवा या सृष्टीपासूनच तो उत्पन्न झाला आहे असें म्हणणें, हें आपल्याच खांद्यावर आपण बसूं शकतों या म्हणण्याप्रमाणें तर्कदृष्ट्या असमंजस होय सांख्यशास्त्रांत याच कारणास्तव प्रकृति व पुरुष हीं दोन स्वतंत्र तत्त्वें मानिलीं आहेत. सारांश, आधिभौतिक सृष्टिज्ञान कितीहि वाढलें तरी सृष्टीतील मूलतत्त्वाच्या स्वरूपाचें विवेचन नेहमींच निराळ्याच पद्धतीनें केलें पाहिजे, असें अद्यापहि पाश्चिमात्य देशांत पुष्कळ मोठमोठे पंडित प्रतिपादन करीत आहेत. परंतु एका जड प्रकृतीपासून पुढें सर्व व्यक्त पदार्थ कोणत्या क्रमानें निघाले एवढाच जर विचार केला, तर पाश्चिमात्य उत्क्रांतिमतांत आणि सांख्यशास्त्रांत वर्णिलेल्या प्रकृतीच्या पसाऱ्याच्या तत्त्वांत फारसा भेद नाहीं असें वाचकांस दिसून येईल. कारण, अव्यक्त सूक्ष्म व एक-जिनसी मूळ प्रकृतीपासूनच क्रमाक्रमानें (सूक्ष्म आणि स्थूल) बहुजिनसी व्यक्त सृष्टि निर्माण झाली, हा मुख्य सिद्धान्त दोघांसहि एकसारखाच संमत आहे. परंतु आधिभौतिक शास्त्रांचें ज्ञान आतां पुष्कळ वाढलें असल्यामुळें 'सत्त्व, रज, तम' या सांख्यांच्या तीन गुणांऐवजीं अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनीं गति, उष्णता किंवा आकर्षण-शक्ति हे गुण प्रधान धरिले आहेत. सत्त्व, रज किंवा तम या त्रिगुणांच्या कमीजास्त प्रमाणापेक्षां उष्णता किंवा आकर्षणशक्ति यांच्या कमीजास्तपणाची समजूत आधिभौतिकशास्त्रदृष्ट्या अधिक लवकर पडत्ये हें खरें. तथापि "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" (गी. ३. २८) असें जें गुणांच्या पसाऱ्याचें किंवा गुणोत्कर्षाचें तत्त्व तें दोहोंकडे एकच आहे. घडीचा पंखा मिटलेला असतां तो ज्याप्रमाणें हळूहळू उघडण्यांत येतो तशी सत्व, रज आणि तम यांच्या साम्यावस्थेंत पडलेली प्रकृतीची घडी हळूहळू खुली होत चालली म्हणजे सर्व व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असें सांख्यशास्त्री म्हणतात; आणि या म्हणण्यांत व उत्क्रांतिवादांत वस्तुतः कांहीं भेद नाहीं. तथापि या गुणोत्कर्षतत्त्वाचा ख्रिस्ती धर्माप्रमाणें अव्हेर न करितां गीतेंत व अंशतः उपनिषदादि वैदिक ग्रंथांतहि अद्वैत वेदान्ताबरोबरच अविरोधानें गुणोत्कर्षवादाचा स्वीकार केलेला आहे, हा भेद तात्त्विक धर्मदृष्ट्या लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे.

असो, प्रकृतीची कळी उमलण्याच्या क्रमाबद्दल सांख्यशास्त्रकारांचें काय म्हणणें आहे तें आतां पाहूं. या क्रमासच गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणामवाद असें म्हणतात. कोणतेंहि काम करावयास लागण्यापूर्वी सदर काम करण्याचा मनुष्य आपल्या बुद्धीनें निश्चय करीत असतो, किंवा तें करण्याची बुद्धि त्याला प्रथम व्हावी लागत्ये, हें कोणासहि सांगावयास नको; किंबहुना उपनिषदांतूनहि मूळ एका परमात्म्यास

आपण अनेक व्हावें—'बहु स्यां प्रजायेय'—अशी बुद्धि झाल्यावर मग सृष्टि उत्पन्न झाली अशीं वर्णनें आहेत (छां ६.२.३;तै. २.६). याच न्यायानें अव्यक्त प्रकृति देखील स्वतःची सामावस्था मोडून पुढें व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याचा निश्चय प्रथम करीत असत्ये. निश्चय म्हणजेच व्यवसाय, व तो करणें हें बुद्धीचें लक्षण आहे. म्हणून प्रकृतींत व्यवसायात्मिक बुद्धि हा गुण प्रथम उत्पन्न होतो, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. सारांश, मनुष्याला ज्याप्रमाणें एखादें कृत्य करण्याची बुद्धि प्रथम होत्ये, त्याचप्रमाणें प्रकृतीलाहि आपला पसारा करण्याची बुद्धि प्रथम व्हावी लागत्ये. पण मनुष्यप्राणी सचेतन असल्यामुळें, म्हणजे त्याच्या ठायीं प्रकृतीच्या बुद्धीशीं सचेतन पुरुषाचा (आत्म्याचा) संयोग झाला असल्यामुळें, मनुष्याला झालेली व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याला समजत्ये, आणि प्रकृति स्वतः अचेतन म्हणजे जड असल्यामुळें तिच्या बुद्धीचें तिला स्वतःला ज्ञान नसतें, असा या दोहोंमध्यें मोठा फरक आहे. हा फरक पुरुषाच्या संयोगानें प्रकृतींत उत्पन्न झालेल्या चैतन्यामुळें होत असतो; तो नुसत्या जड प्रकृतीचा गुण नव्हे. मानवी इच्छेच्या तोडीची पण अस्वयंवेद्य शक्ति जड पदार्थांतहि आहे असें मानिल्याखेरीज गुरुत्वाकर्षण, किंवा रसायनक्रियेचें व लोहचुंबकाचें आकर्षण व अपसारण, इत्यादि केवळ जड सृष्टींतच आढळून येणाऱ्या आवडनिवडीची नीट उपपत्ति लागत नाहीं,* असें अर्वाचीन आधिभौतिक सृष्टिशास्त्रज्ञहि आतां म्हणूं लागले आहेत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे प्रकृतींत प्रथम बुद्धि हा गुण उत्पन्न होतो, या सांख्यांच्या सिद्धान्ताचें आश्चर्य वाटण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं. प्रकृतींत प्रथम उत्पन्न होणाऱ्या या गुणास

*"Without the assumption of an atmoic soul the commonest and the most general phenomena of Chemistry are inexplicable. Pleasure and pain, desire and aversion, attraction and repulsion must be common to all atoms of an aggregate; for the movements of atoms which must take place in the formation and dissolution of a chemical compound can be explained only by attributing to them *Sensation and Will*"—Haeckel in the *Perigesis of the Plastidule* cited in Martineau's *Types of Ethical Theory*, vol II. p. 399, 3rd Ed. Haeckel himself explains this statement as follows-"I explicitly stated that I conceived the elementary psychic qualities of *sensation* and *will* which may be attributed to atoms, to be *unconscious*—just as unconscious as the elementary memory, which I, in common with the disinguished psychologist Ewald Hering, consider to be a common function of all organised matter, or more correctly the living substances"—*The Riddle of the Universe*, Chap. IX. p. 63 (R. P. A. Cheap Ed.).

पाहिजे तर अचेतन किंवा अस्वयंवेद्य म्हणजे स्वतःस न कळणारी बुद्धि म्हणा. पण कांहीं म्हटलें तरी मनुष्यास होणारी बुद्धि आणि प्रकृतीस होणारी बुद्धि या दोन्ही मुळांत एकाच वर्गातल्या आहेत हें उघड आहे; आणि त्यामुळें त्यांच्या व्याख्याहि दोन्ही स्थलीं एकसारख्याच दिलेल्या आहेत. या बुद्धीसच 'महत्, ज्ञान, मति, आसुरी, प्रज्ञा, ख्याति,' इत्यादि दुसरीं नांवें आहेत. पैकी महत् (पुल्लिंगी प्रथमेचें एकवचन महान्=मोठा) हें नांव प्रकृति आतां मोठी होऊं लागत्ये म्हणून किंवा या गुणाच्या श्रेष्ठतेमुळें दिलें असावें असें वाटतें. प्रकृतींत प्रथम उत्पन्न होणारा महान् किंवा बुद्धि हा गुण, सत्त्व, रज आणि तम या तिघांच्या मिश्रणाचाच परिणाम असल्यामुळें, प्रकृतीची ही बुद्धि दिसण्यांत एक दिसली तरी पुढें ती अनेक प्रकारची होऊं शकत्ये. कारण सत्त्व, रज व तम हे गुण सकृद्दर्शनी जरी तीनच आहेत, तरी त्यांच्या मिश्रणांत प्रत्येकाचें प्रमाण अनंत रीतीनें भिन्न होत असल्यामुळें, या तिघांच्या प्रत्येकी अनंत भिन्न प्रमाणानें झालेले बुद्धीचे प्रकारहि तिघांत अनंत होऊं शकतात! अव्यक्त प्रकृतीपासून निर्माण होणारी ही बुद्धि प्रकृतीप्रमाणेंच सूक्ष्म आहे. परंतु व्यक्त आणि अव्यक्त, सूक्ष्म आणि स्थूल यांचा गेल्या प्रकरणांत जो अर्थ सांगितला आहे त्याप्रमाणें बुद्धि प्रकृतीसारखी सूक्ष्म असली तरी प्रकृतीप्रमाणें अव्यक्त नसून तिचें मनुष्याला ज्ञान होऊं शकतें. म्हणून या बुद्धीचा आतां व्यक्त (म्हणजे मनुष्यास गोचर होणारे पदार्थ) या सदरांत समावेश होतो; आणि बुद्धीच नव्हे, तर बुद्धीच्या पुढचे प्रकृतीचे सर्व विकारहि सांख्यशास्त्रांत व्यक्तच मानिले जातात. एका मूळ प्रकृतीखेरीज दुसरें कोणतेंहि तत्त्व अव्यक्त नाहीं.

अव्यक्त प्रकृतीमध्यें अशा रीतीनें व्यक्त व्यवसायात्मिक बुद्धि उत्पन्न झाली, तरी प्रकृति अद्याप एकजिनसीच असत्ये. एकजिनसीपणा मोडून बहुजिनसीपणा उत्पन्न होणें यासच 'पृथक्त्व' म्हणतात. उदाहरणार्थ, पारा जमीनीवर पडून त्याच्या निरनिराळया लहानलहान गोळ्या होणें. बुद्धीनंतर हा पृथक्पणा किंवा बहुजिनसीपणा उत्पन्न झाल्याशिवाय एकाच प्रकृतीचे अनेक पदार्थ होणें शक्य नाहीं. बुद्धीपासून पुढें उत्पन्न होणाऱ्या पृथक्पणाच्या या गुणासच 'अहंकार' असें म्हणतात. कारण, पृथक्पणा 'मी—तूं' या शब्दांनींच प्रथम व्यक्त करण्यांत येत असतो; आणि 'मी—तूं' म्हणजेच अहं—कार—अहं अहं (मीं—मीं) करणें—होय. प्रकृतींत उत्पन्न होणाऱ्या अहंकाराच्या या गुणास पाहिजे तर अस्वयंवेद्य म्हणजे आपल्या स्वतःस न कळणारा अहंकार म्हणा. पण मनुष्यामधला अहंकार, आणि ज्या अहंकारामुळें झाडें, दगड, पाणी, किंवा निरनिराळे मूळ परमाणु एकजिनसी प्रकृतीपासून निर्माण होतात तो अहंकार, यांची जात एकच आहे. दगडाला चैतन्य नसल्यामुळें त्यास 'अहं' हें ज्ञान नसतें व तोंड नसल्यामुळें 'मी

निराळा व तूं निराळा’ असें तो स्वाभिमानानें दुसऱ्यास सांगूं शकत नाहीं, एवढाच काय तो भेद आहे. बाकी दुसऱ्यापासून पृथक्‌पणानें रहाण्याचें म्हणजे अभिमानाचें किंवा अहंकाराचें तत्त्व सर्व ठिकाणीं एकच आहे. या अहंकारासच तैजस, अभिमान, भूतादि, धातु, अशीं दुसरीं नांवें आहेत. अहंकार हा बुद्धीचाच एक पोटभेद असल्यामुळें पहिल्यानें बुद्धि झाल्याखेरीज अहंकार उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. म्हणून अहंकार हा दुसरा म्हणजे बुद्धीच्या मागाहूनचा गुण आहे असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. सात्त्विक, राजस व तामस भेदानें बुद्धीप्रमाणें अहंकारहि अनंत प्रकारचा असतो हें सांगावयास नको. पुढील गुणहि याचप्रमाणें प्रत्येकीं तिघांत अनंत आहेत. किंबहुना व्यक्त सृष्टींत प्रत्येक वस्तूचे याचप्रमाणें अनंत सात्त्विक, राजस व तामस भेद होत असतात; व या सिद्धान्तास अनुसरूनच गीतेंत गुणत्रयविभाग व श्रद्धात्रयविभाग सांगितले आहेत (गी. अ. १४ व १७).

व्यवसायात्मिक बुद्धि आणि अहंकार हे दोन व्यक्त गुण मूळ साम्यावस्थेंतल्या प्रकृतींत उत्पन्न झाले म्हणजे प्रकृतीचा एकजिनसीपणा मोडला जाऊन तिचे अनेक पदार्थ बनूं लागतात. तथापि तिचा सूक्ष्मपणा अद्याप कायम आहे. म्हणजे नैय्यायिकांच्या सूक्ष्म परमाणूंस आतां सुरुवात होत्ये, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण, अहंकार उत्पन्न होण्यापूर्वी प्रकृति अखंड व निरवयव होती. नुस्ती बुद्धि व नुस्ता अहंकार हे वस्तुतः पहातां केवळ गुण आहेत. म्हणून प्रकृतीच्या द्रव्याला ते सोडून असतात, असा वरील सिद्धान्ताचा अर्थ घ्यावयाचा नाहीं. तर मूळ एकजिनसी व निरवयवप्रकृतींत हे गुण उत्पन्न झाले म्हणजे तिलाच बहुजिनसी व सावयवद्रव्यात्मक व्यक्त रूप येतें, असा एकंदर भावार्थ आहे. मूळ प्रकृतींत अहंकारानें भिन्नभिन्न पदार्थ बनण्याची शक्ति याप्रमाणें आल्यावर पुढील वाढीच्या दोन शाखा होतात, एक,—झाडें, मनुष्यें वगैरे सेंद्रिय प्राण्यांची सृष्टि; व दुसरी,—निरिंद्रिय पदार्थांची सृष्टि. या ठिकाणीं इंद्रियें या शब्दानें ‘इंद्रियवान् प्राण्यांच्या इंद्रियांच्या शक्ति’ एवढाच अर्थ समजावयाचा. कारण, सेंद्रिय प्राण्यांच्या जड देहाचा समावेश जड म्हणजे निरिंद्रिय सृष्टींत होतो, आणि या प्राण्यांचा आत्मा ‘पुरुष’ या निराळ्याच सदरांत पडतो. म्हणून सेंद्रियसृष्टीचा विचार करितांना देह व आत्मा सोडून फक्त इंद्रियांचाच सांख्यशास्त्रांत विचार केलेला असतो. सेंद्रिय किंवा निरिंद्रिय याखेरीज तिसरा पदार्थ सृष्टींत असण्याचा संभव नसल्यामुळें अहंकारापासून दोहोंपेक्षां अधिक शाखा निघूं शकत नाहींत हें सांगावयास नको. पैकीं निरिंद्रियपदार्थांपेक्षां इंद्रियशक्ति श्रेष्ठ असल्यामुळें इंद्रियसृष्टीस सात्त्विक म्हणजे सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षानें होणारी, व निरिंद्रिय सृष्टीस तामस म्हणजे तमोगुणाच्या उत्कर्षानें होणारी, अशी नांवें आहेत. सारांश, अहंकार आपल्या शक्तीनें भिन्नभिन्न

पदार्थ उत्पन्न करूं लागला म्हणजे त्यांतच एकदां सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन एका बाजूला पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें व मन मिळून इंद्रियसृष्टीची मूलभूत अकरा इंद्रियें, आणि दुसऱ्या बाजूला तमोगुणाचा उत्कर्ष होऊन त्यापासून निरिंद्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्र द्रव्यें उत्पन्न होतात. पण प्रकृतीचें सूक्ष्मत्व अद्याप कायमच असल्यामुळें अहंकारापासून उत्पन्न होणारी हीं सोळाहि तत्त्वें सूक्ष्मच असतात.*

शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध यांचीं तन्मात्रें—म्हणजे मिसळ न होतां प्रत्येक गुणाचीं निरनिराळीं अतिसूक्ष्म मूलस्वरूपें—हीं निरिंद्रिय सृष्टीचीं मूलतत्त्वें असून, मनासुद्धां अकरा इंद्रियें हीं सेंद्रिय सृष्टीचीं बीजें होत. पैकीं पहिलीं पांचच कां किंवा दुसरीं अकराच कां मानावीं लागतात याची सांख्यशास्त्रांतील उपपत्ति विचार करण्यासारखी आहे. अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनीं सृष्टीतील पदार्थांचे घट्ट, पातळ व वायुरूपी असे तीन भेद केले आहेत. पण पदार्थांच्या वर्गीकरणाचें सांख्यांचें तत्त्व याहून भिन्न आहे. सांख्य असें म्हणतात कीं, सृष्टीतील सर्व पदार्थांचें ज्ञान मनुष्याला पांच ज्ञानेंद्रियांनी होतें; आणि या ज्ञानेंद्रियांची रचना अशी कांहीं विलक्षण आहे कीं, एका इंद्रियाला एकच गुण कळत असतो. डोळ्यांना वास येत नाहीं तर कानांना दिसत नाहीं; व त्वचेला गोडकडू कळत नाहीं तर जिव्हेला शब्दज्ञान नसून, नाकाला पांढरेंकाळें समजत नाहीं. पांच ज्ञानेंद्रियें व त्यांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांच विषय याप्रमाणें जर ठरलेले आहेत, तर सृष्टीतील सर्व गुणहि पांचांपेक्षां अधिक मानितां येत नाहींत. कारण, पांचापेक्षां अधिक गुण असावेत अशी जरी कल्पना केली तरी ते आपणांस कळण्याचें कांहींच साधन नाहीं. या पांच गुणांपैकीं प्रत्येकाचे अनेक भेद होऊं शकतील. उदाहरणार्थ, शब्द हा गुण जरी एकच आहे तरी लहान, मोठा, कर्कश, घोगरा, फुटका, मंजुळ, किंवा गायनशास्त्रांत वर्णन केल्याप्रमाणें निषाद, गांधार, षड्ज इत्यादि, अगर व्याकरणशास्त्राप्रमाणें कंठय, तालव्य, ओष्ठय, वगैरे एका शब्दाचेच अनेक प्रकार होत असून, रस किंवा रुचि ही वस्तुत: जरी एकच आहे तरी तिचेहि मधुर, आंबट, खारट, तिखट, कडू किंवा तुरट इत्यादि अनेक भेद होतात; आणि रूप हा

---

* इंग्रजी भाषेंत हाच अर्थ थोडक्यांत सांगावयाचा तर असें म्हणावे लागेल कीं—

The Primeval matter (*Prakriti*) was at first *homogeneous*. It *resolved* (*Buddhi*) to unfold itself, and by the *principle of differentiation* (*Ahamkara*) became *heterogeneous*. It then branched off into *two* sections—one *organic* (*Sendriya*), and the other *inorganic* (*Nirindriya*.) There are *eleven* elements of the organic and *five* of the inorganic creation. *Purusha* or the observer is different from all these and falls under none of the above categories

जरी एकच गुण आहे तरी पांढरें, काळें, हिरवें, निळें, पिवळें किंवा तांबडें याप्रमाणें रूपेंहि अनेक प्रकारचीं असतात. तसेंच गोडपणा ही एक विशिष्ट रुचि घेतली तरीहि उंसाची गोडी निराळी, दुधाची निराळी, गुळाची निराळी, साखरेची निराळी याप्रमाणें त्याचे पुनः अनेक भेद होतात; आणि निरनिराळ्या गुणांचीं निरनिराळीं मिश्रणें घेतलीं तर हें गुणवैचित्र्य अनंत प्रकारें अनंत होऊं शकतें. परंतु कांहीं झालें तरी पदार्थांचे मूळ गुण पांचापेक्षां कधींहि जास्त होऊं शकत नाहींत. कारण, इंद्रियें पांचच आहेत व प्रत्येकास एकेकच गुण समजतो. यासाठीं नुस्त्या शब्दगुणाचे किंवा नुसत्या स्पर्शगुणाचे असे पृथक् पृथक्, म्हणजे दुसऱ्या गुणाची भेसळ नसणारे, पदार्थ जरी आपल्या नजरेस येत नसले तरी मूळांत नुस्ता शब्द, नुस्ता स्पर्श, नुस्तें रूप, नुस्ता रस, आणि नुस्ता गंध—शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र, आणि गंधतन्मात्र—याप्रमाणें मूळ प्रकृतीचे पांचच भिन्न भिन्न सूक्ष्म तन्मात्रविकार किंवा द्रव्यें असलीं पाहिजेत असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. पंचतन्मात्रें किंवा त्यापासून होणारीं पंचमहाभूतें यासंबंधानें उपनिषत्कारांचें काय म्हणणें आहे त्याचा विचार पुढें केला आहे.

निरिंद्रिय सृष्टीचा याप्रमाणें विचार होऊन त्यांत पांचच सूक्ष्म मूलतत्त्वें आहेत असें निश्चित केल्यावर सेंद्रिय सृष्टि पाहूं लागलें तर पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, आणि मन या अकरांपेक्षां अधिक इंद्रियें कोणासहि नाहींत असें दिसून येतें. पैकीं स्थूल देहांत हस्तपादादि इंद्रियें जरी स्थूल दिसतात तरी त्या प्रत्येकाच्या बुडाशीं मूळांत कांहीं तरी सूक्ष्म तत्त्व असल्याखेरीज इंद्रियांच्या निरानिराळेपणाची उपपत्ति होत नाहीं. पाश्चिमात्य आधीभौतिक उत्क्रांतिवादांत याची बरीच भवति—न—भवति झालेली आहे. अत्यंत लहान असें जे मूळांतले गोलाकार जंतु त्यांना त्वचा हें एकच इंद्रिय असतें; व या त्वचेंतून दुसरीं इंद्रियें क्रमाक्रमानें उत्पन्न झालीं आहेत, असें अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञ म्हणतात. उदाहरणार्थ, मूळ जंतूच्या त्वचेशीं प्रकाशाचा संयोग होऊं लागल्यावर डोळा झाला, वगैरे. प्रकाशादिकांच्या संयोगानें स्थूल इंद्रियांचा प्रादुर्भाव होतो हें अधिभौतिकवाद्यांचें तत्त्व सांख्यांसहि ग्राह्य असून महाभारतांत—

शब्दरागात् श्रोत्रमस्य जायते भावितात्मनः।
रूपरागात् तथा चक्षुः घ्राणं गन्धजिघृक्षया ॥

" प्राण्याच्या आत्म्यास शब्द ऐकण्याची भावना झाली म्हणजे कान, रूप ओळखण्याच्या इच्छेनें डोळे, आणि वास घेण्याच्या बुद्धीपासून नाक उत्पन्न होतें," असें सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें इंद्रियांच्या प्रादुर्भावाचें वर्णन आहे(मभा. शां. २१३. १६.). परंतु सांख्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, त्वचेचा प्रादुर्भाव जरी प्रथम होत असला

तरी मूळ प्रकृतींतच जर भिन्नभिन्न इंद्रियें उत्पन्न होण्याची नैसर्गिक शक्ति नसेल तर सजीव सृष्टींतील अत्यंत लहान किड्यांच्या कांतडीवर सूर्यप्रकाशाचा किती जरी आघात किंवा संयोग झाला तरी त्याला डोळे—आणि तेहि शरीराच्या एकाच विशिष्ट भागीं—कोठून येणार ? डार्विनचा सिद्धान्त एवढेंच सांगतो कीं, एक डोळस व दुसरा बिनडोळ्यांचा असे दोन प्राणी निर्माण झाल्यावर जड सृष्टीच्या झटापटींत डोळस प्राणी आधिक टिकाव धरितो, व दुसरा बळी पडतो. परंतु नेत्रादि भिन्नभिन्न इंद्रियें प्रथम उत्पन्नच कां होतात, याची उपपत्ति पाश्चिमात्य आधिभौतिक सृष्टिशास्त्र सांगत नाहीं. सांख्यांचें असें मत आहे कीं, ही सर्व इंद्रियें मूळ एकाच इंद्रियापासून पुढे परंपरेनें उत्पन्न झालीं नसून अहंकारामुळें प्रकृतीला बहुजिनसीपणा येण्यास सुरवात झाली म्हणजे प्रथम त्या अहंकारापासून पाच सूक्ष्म कर्मेंद्रिये, पांच सूक्ष्म ज्ञानेंद्रियें व मन मिळून अकरा भिन्नभिन्न शक्ति किंवा गुण मूळ प्रकृतींतच स्वतंत्रपणें सर्व एकदम (युगपत्) निर्माण होऊन त्यापासून पुढें स्थूल सेंद्रिय सृष्टि होत असत्ये. या अकरांपैकीं मन, ज्ञानेंद्रियांचे ठायीं संकल्पविकल्पात्मक म्हणजे ज्ञानेंद्रियांनीं ग्रहण केलेल्या संस्कारांची जुळवाजुळव करून बुद्धीपुढें निर्णयार्थ मांडणारें, आणि कर्मेंद्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक म्हणजे बुद्धीच्या निर्णयाची कर्मेंद्रियांकडून अंमलबजावणी करणारे, मिळून उभयविध म्हणजे इंद्रियभेदाप्रमाणें दोन निरनिराळ्या प्रकारचीं कामें करणारें असतें, हें पूर्वी सहाव्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. उपनिषदांतून इंद्रियानांच प्राण हें नांव देतात; व हे प्राण पंचमहाभूतात्मक नसून परमात्म्यापासून पृथक् उत्पन्न झालेले आहेत असें सांख्यांप्रमाणें उपनिषत्कारांचेंहि मत आहे (मुंड. २.१.३). या प्राणांची म्हणजे इंद्रियांची संख्या उपनिषदांतून कोठें सात तर कोठें दहा, अकरा, बारा, अगर तेरा वर्णिली आहे. पण उपनिषदांतील या सर्व वाक्यांची एकवाक्यता केली तर इंद्रियांची संख्या अकराच सिद्ध होत्ये, असें वेदान्तसूत्राधारें श्रीशंकराचार्यांनीं ठरविलें आहे (वे.सू.शां.भा. २.४.५.६); आणि गीतेंत तर "इंद्रियाणि दशैकं च" (गी. १३.५)—इंद्रियें दहा आणि एक म्हणजे अकरा आहेत—असें स्वच्छच सांगितलें आहे. अर्थात् या बाबतींत सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांत आतां कांहीं मतभेद राहिलेला नाहीं.

सेंद्रिय सृष्टींतील मूलभूत अकरा इंद्रियशक्ति किंवा गुण आणि निरिंद्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्रद्रव्यें मिळून अनुक्रमें सात्त्विक व तामस अहंकारापासून याप्रमाणें निर्माण झाल्यावर, पुढें त्यापैकीं पंचतन्मात्रद्रव्यांपासून क्रमाक्रमानें स्थूल पंचमहाभूतें (यास विशेष असेंहि नांव आहे) व स्थूल निरिंद्रिय पदार्थ निर्माण होऊं लागतात, आणि या पदार्थांचा यथासंभव अकरा सूक्ष्म इंद्रियांशीं संयोग होऊन सेंद्रिय सृष्टि बनत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे.

प्रकृतीपासून पुढें प्रादुर्भूत होणाऱ्या तत्त्वांचा आतांपर्यंत वर्णिलेला सांख्यांचा क्रम खालीं दिलेल्या वंशवृक्षावरून स्पष्ट दिसून येईल—

ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष

पुरुष >(दोन्ही स्वयंभू व अनादि)<—**प्रकृति** (अव्यक्त व सूक्ष्म)
(निर्गुण. पर्यायशब्द-ज्ञ, द्रष्टा इ) (सत्व-रजस्तमोगुणी. पर्यायशब्द—प्रधान, अव्यक्त, माया, प्रसवधर्मिणी इ.)

|

महान् किंवा **बुद्धि** (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द-आसुरी, मति, ज्ञान, ख्याति, इ.)

|

अहंकार (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द—अभिमान, तैजस, इ.)

|

(सात्त्विकसृष्टि म्ह० व्यक्त व सूक्ष्म इंद्रियें) — (तामस म्ह० निरिंद्रियसृष्टि)

पांच बुद्धींद्रिये — **पांच कर्मेंद्रियें** — **मन** — **पंचतन्मात्रें** (सूक्ष्म)

|

विशेष किंवा **पंचमहाभूतें** (स्थूल)

[महान् पासून पंचतन्मात्रांपर्यंत: अठरा तत्त्वांचें लिंगशरीर (सूक्ष्म)]

स्थूल पंचमहाभूतें व पुरुष धरून याप्रमाणें एकंदर २५ तत्त्वें होतात. यांपैकीं महान् किंवा बुद्धीपासून पुढले तेवीस गुण हे मूळ प्रकृतीचे विकार होत. पण त्यांतहि सूक्ष्मतन्मात्रें व पांच स्थूल महाभूतें हे द्रव्यात्मक विकार असून बुद्धि, अहंकार व इंद्रियें या केवळ शक्ति किंवा गुण आहेत, व हीं तेवीस तत्त्वें व्यक्त, तर मूळ प्रकृति अव्यक्त, असा भेद आहे. या तेवीस तत्त्वांपैकी आकाशांतच दिक् व काल यांचा सांख्य समावेश करीत असून, प्राण निराळा न मानितां सर्व इंद्रियांचे व्यापार सुरू झाले म्हणजे त्यांसच ते प्राण असें म्हणतात (सां. का २९). परंतु वेदान्त्यांस हें मत कबूल नसून ते प्राण हें स्वतंत्र तत्त्व समजतात (वे. सू. २.४.९). तसेंच सांख्य समजतात त्याप्रमाणें प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वयंभू व स्वतंत्र नसून एकाच परमेश्वराच्या दोन विभूति आहेत, असें वेदान्ती मानितात हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. सांख्य व वेदान्त यांजमधील हे भेद खेरीज करून बाकीचा सृष्ट्युत्पत्तिक्रम उभयपक्षीं ग्राह्य आहे. उदाहरणार्थ, महाभारतांत अनुगीतेंत दोनदां 'ब्रह्मवृक्ष' किंवा 'ब्रह्मवन' यांचें जें वर्णन आहे (मभा. अश्व. ३५. २०–२३; व ४७. १२–१५), तें सांख्यांच्या तत्त्वांना धरून केलेलें आहे.—

अव्यक्तबीजप्रभवो बुद्धिस्कंधमयो महान् ।
महाहंकारविटपः इंद्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशाखश्च विशेषप्रतिशाखवान् ।
सदापर्णः सदापुष्पः शुभाशुभफलोदयः ॥
आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।
एनं छित्वा च भित्त्वा च तत्त्वज्ञानासिना बुधः ॥
हित्वा सङ्गमयान् पाशान् मृत्युजन्मजरोदयान् ।
निर्ममो निरहंकारो मुच्यते नात्र संशयः ॥

"अव्यक्त (प्रकृति) हें ज्याचें बीं, बुद्धि (महान्) हें ज्याचें खोड, अहंकार हा ज्याचा मुख्य पल्लव, मन व दहा इंद्रियें हीं ज्याच्या आंतल्या ढोल्या, (सूक्ष्म) महाभूतें (पंचतन्मात्रे) या ज्याच्या मोठ्या शाखा, आणि विशेष म्हणजे स्थूल महाभूतें या ज्याच्या आडशाखा किंवा डाहाळ्या, असा हा नेहमीं पानें, फुलें व शुभाशुभ फळें धारण करणारा, सर्व प्राणिमात्रांना आधारभूत, पुरातन मोठा ब्रह्मवृक्ष आहे. याला तत्त्वज्ञानरूप तरवारीनें छेदून व त्याचे तुकडेतुकडे करून ज्ञानी पुरुषानें जन्म, जरा व मृत्यु उत्पन्न करणारे संगमय पाश तोडावे, आणि ममत्वबुद्धि व अहंकार यांचा त्याग करावा, म्हणजे तो निःसंशय मुक्त होतो." सारांश, हा ब्रह्मवृक्ष म्हणजेच 'संसृतीचा पिंगा' किंवा प्रकृतीचा अगर मायेचा 'पसारा' होय. याला 'वृक्ष' म्हणण्याची वहिवाट फार प्राचीन म्हणजे ऋग्वेदापर्यंत पोंचलेली असून, उपनिषदांतून यासच 'सनातन अश्वत्थवृक्ष' असें म्हटलें आहे (कठ. ६.१). परंतु तेथें म्हणजे वेदांत या वृक्षाचें मूळ (परब्रह्म) वर आणि शाखा (दृश्यसृष्टीचा पसारा) खालीं एवढेंच वर्णन केलेलें असतें. हें वैदिक वर्णन आणि सांख्यांचीं तत्त्वें यांची जोड घालून गीतेंतील अश्वत्थवृक्षाचें वर्णन बनविलें आहे, हें गीता १५. १ व २ या श्लोकांवरील आमच्या टीकेंत स्पष्ट करून दाखविलें आहे.

वर वृक्षरूपानें दिलेल्या पंचवीस तत्त्वांचेंच सांख्य आणि वेदान्ती निरनिराळ्या प्रकारें वर्गीकरण करीत असल्यामुळें, या वर्गीकरणाबद्दलचीहि थोडी माहिती येथें सांगितली पाहिजे. सांख्य असें म्हणतात कीं, या पंचवीस तत्त्वांचे मूलप्रकृति, प्रकृति-विकृति, विकृति आणि न प्रकृति—न-विकृति, असे चार वर्ग होतात. (१) प्रकृतितत्त्व दुसऱ्या कोणापासून झालेलें नाहीं म्हणून त्यास मूलप्रकृति हें नांव प्राप्त होतें. (२) ही मूलप्रकृति सोडून दुसऱ्या पायरीवर आलें म्हणजे महान् हें तत्त्व लागतें. महान् प्रकृतीपासून निघाला म्हणून तो 'प्रकृतीची विकृति किंवा विकार, आहे; व पुढें अहंकार या महान्तत्त्वापासून निघाला म्हणून महान् हा अहंकारचें प्रकृति किंवा मूळ आहे. एतावता महान् किंवा बुद्धि हा गुण एका बाजूनें अहंकाराची प्रकृति किंवा मूळ होतो; आणि दुसऱ्या बाजूनें मूळ प्रकृतीची विकृति म्हणजे विकार होतो. म्हणून सांख्यांनीं त्यास 'प्रकृति-विकृति' या वर्गांत घातलें आहे; व याच न्यायानें अहंकार व पंचतन्मात्रें यांचा समावेशहि 'प्रकृति-विकृति' या वर्गांतच

करण्यांत येतो. जें तत्त्व अगर गुण स्वतः दुसऱ्यापासून निघालेलें (विकृति) असून पुढें आपणच दुसऱ्या तत्त्वांचें मूलभूत (प्रकृति) होतें त्यास 'प्रकृति-विकृति' असें म्हणतात. महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रें हीं सात तत्त्वें अशा प्रकारचीं आहेत. (३) पण पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, मन आणि स्थूल पंचमहाभूतें या सोळा तत्त्वांपासून पुढें दुसरीं कोणतीहि तत्त्वें निघालेलीं नाहींत. उलट तींच दुसऱ्यापासून निघालीं आहेत. म्हणून या सोळा तत्त्वांस 'प्रकृति-विकृति' असें न म्हणतां नुस्तें 'विकृति' किंवा 'विकार' असें म्हणतात. (४) पुरुष प्रकृति नाहीं व विकृतिहि नाही, तो स्वतंत्र व उदासीन द्रष्टा आहे. ईश्वरकृष्णानें याप्रमाणें वर्गीकरण करून—

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः॥

"मूळ प्रकृति ही अविकृति, म्ह० कशाचाच विकार नाहीं. महदादि सात,—महत्, अहंकार व पंचतन्मात्रें,—या प्रकृति-विकृति होत; आणि मनासकट अकरा इंद्रियें व स्थूल पंचमहाभूतें मिळून सोळा तत्त्वांस नुस्त्या विकृति किंवा विकार असें म्हणतात. पुरुष प्रकृति नाही आणि विकृति नाही" (सां. का. ३), असा त्याचा खुलासा केला आहे. आणि पुढें याच पंचवीस तत्त्वांचे पुनः अव्यक्त, व्यक्त व ज्ञ असे तीन वर्ग केले आहेत. पैकीं मूळ प्रकृति तेवढी एकच अव्यक्त, प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेलीं तेवीस तत्त्वें व्यक्त, आणि पुरुष हा ज्ञ होय. सांख्यांच्या वर्गीकरणाचे हे भेद झाले. पुराणें, स्मृति, महाभारत वगैरे वैदिकमार्गीय ग्रंथांत प्रायः हींच पंचवीस तत्त्वें सांगितलेलीं असतात (मैत्र्यु. ६.१०; मनु. १.१४, १५ पहा). पण उपनिषदांतून हीं सर्व परब्रह्मापासून उत्पन्न झालीं असें वर्णन असून तेथें त्यांचें जास्त विवेचन किंवा वर्गीकरण केलेलें नसतें. उपनिषदांपुढील ग्रंथांत मात्र त्यांचें वर्गीकरण केलेलें आढळून येतें. पण वर सांगितलेल्या सांख्यांच्या वर्गीकरणाहून तें भिन्न असतें. एकंदर तत्त्वें पंचवीस; पैकीं सोळा तत्त्वें सांख्यमताप्रमाणेंहि विकार म्हणजे बोलून चालूनच दुसऱ्या तत्त्वांपासून उत्पन्न झालेलीं असल्यामुळें त्यांस प्रकृति किंवा मूलभूत पदार्थ या वर्गांत घालीत नाहींत. बाकी नऊ तत्त्वें शिल्लक राहिली;—१ पुरुष, २ प्रकृति, ३–९ महत्, अहंकार व पांच तन्मात्रें. यांपैकीं पुरुष व प्रकृति सोडून देऊन बाकीच्या सातांस सांख्य प्रकृति-विकृति असें म्हणतात. पण वेन्दान्तशास्त्रांत प्रकृति स्वतंत्र मानीत नसून एका परमेश्वरापासूनच पुरुष व प्रकृति उत्पन्न होतात असा त्यांचा सिद्धांत आहे. हा सिद्धान्त स्वीकारिला म्हणजे मूळ प्रकृति आणि प्रकृति-विकृति असा जो सांख्य भेद करितात तो शिल्लक रहात नाहीं. कारण, प्रकृतिसुद्धां परमेश्वरापासून उत्पन्न झाली असल्यामुळें तिला मूळ म्हणतां येत नसून ती प्रकृति-विकृतिच्याच वर्गांत येत्ये. म्हणून सृष्ट्युत्पत्तीचें वर्णन करि-

तांना वेदान्ती एका परमेश्वरापासून एका बाजूस जीव व दुसऱ्या बाजूस (महदादि सात प्रकृति-विकृतिसुद्धां) अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची प्रकृति निर्माण झाली असें वर्णन करीत असतात (मभा. शां. ३०६. २९ व ३१०.१० पहा). म्हणजे वेदान्त्यां-प्रमाणें पंचवीस तत्त्वांपैकीं सोळा तत्त्वें सोडून देऊन बाकी राहिलेल्या नऊ तत्त्वांचे 'जीव' आणि 'अष्टधा प्रकृति' असें दोन प्रकारचेंच वर्गीकरण होतें. वेदान्त्यांचें हेंच वर्गीकरण भगवद्गीतेंत स्वीकारिलें आहे. पण त्यांत अखेर थोडा फरक झाला आहे. सांख्य ज्याला पुरुष म्हणतात त्यालाच गीतेंत जीव म्हटलें असून जीव हा ईश्वराची 'परा प्रकृति' म्हणजे श्रेष्ठ स्वरूप होय असें सांगितलें आहे; आणि सांख्य जिला मूलप्रकृति म्हणतात तिलाच गीतेंत परमेश्वराचें 'अपर' म्हणजे कनिष्ठ स्वरूप म्हटलें आहे (गी. ७.४,५). याप्रमाणें प्रथम दोन ठोकळ वर्ग केल्यावर यांतील दुसऱ्या वर्गाचे म्हणजे कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढील भेद किंवा प्रकार जेव्हां सांगावयाचे, तेव्हां या कनिष्ठ स्वरूपाखेरीज त्यापासून निघालेलीं बाकीचीं तत्त्वें सांगितलीं पाहिजेत. कारण, कनिष्ठ स्वरूप (म्हणजे सांख्यांची मूलप्रकृति) हा स्वतः आपलाच एक प्रकार किंवा भेद होऊं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, बापाला मुलें किती हें जेव्हां सांगावयाचें असतें, तेव्हां त्या मुलांतच बापाची गणना करितां येत नाहीं. म्हणून परमेश्वराच्या कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढें भेद किती हें सांगतांना, वेदान्त्यांच्या अष्टधा प्रकृतीपैकीं मूलप्रकृति सोडून देऊन बाकी राहिलेले महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रें एवढेच सात त्या मूलप्रकृतीचे भेद किंवा प्रकार आहेत असें म्हणावें लागतें. पण असें केलें म्हणजे परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप किंवा मूलप्रकृति सात प्रकारची आहे असें म्हणावें लागेल; आणि वर सांगितल्याप्रमाणें वेदान्ती तर प्रकृति अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची आहे असें म्हणतात. वेदान्ती म्हणणार आठ प्रकारची आणि गीता म्हणणार सात प्रकारची, असा या ठिकाणीं दिसण्यांत विरोध येतो हा विरोध न रहातां 'अष्टधा प्रकृति' हें वर्णन पुनः कायम ठेवणें गीताकारांस इष्ट होतें. म्हणून महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रें या सातांतच मन या आठव्या तत्त्वाची भर घालून परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप म्हणजे मूलप्रकृति अष्टधा आहे असें गीतेंत वर्णन केलें आहे (गी. ७.५). पैकीं मनांतच दहा इंद्रियांचा आणि पंचतन्मात्रांत पंचमहाभूतांचा समावेश होतो. म्हणून गीतेंतील वर्गीकरण सांख्यांच्या व वेदान्त्यांच्याहि वर्गीकरणाहून जरी भिन्न दिसलें तरी एकंदर तत्त्वांची संख्या त्यामुळें कमीजास्त होत नाहीं असें दिसून येईल. तत्त्वें सर्वत्र पंचवीसच आहेत. तथापि वर्गीकरणाच्या भेदानें भ्रम पडूं नये म्हणून हीं तिन्ही वर्गीकरणें कोष्टकाच्या रूपानें एकत्र करून पुढें दिलीं आहेत. गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत (१३.५) वर्गीकरणाच्या भरीस न पडतां सांख्यांचीं पंचवीस तत्त्वेंच जशींच्या तशींच पृथक् वर्णिलीं आहेत; व

त्यावरून वर्गीकरण भिन्न असलें तरी दोन्ही ठिकाणीं तत्त्वांची संख्या एकच आहे ही गोष्ट उघड होत्ये.

पंचवीस मूलतत्त्वांचें वर्गीकरण.

सांख्यांचें वर्गीकरण.	तत्त्वें.	वेदान्त्यांचें वर्गीकरण.	गीतेचें वर्गीकरण.
न-प्रकृति-न-विकृति	१ पुरुष	परब्रह्माचें श्रेष्ठ स्वरूप	परा प्रकृति
मूलप्रकृति	१ प्रकृति	परब्रह्माचें कनिष्ठ रूप (आठ प्रकारचें)	अपरा प्रकृति
७ प्रकृति-विकृति	१ महान् १ अहंकार ५ तन्मात्रें		अपरा प्रकृतिचे आठ प्रकार
१६ विकार	१ मन ५ बुद्धींद्रियें ५ कर्मेंद्रियें ५ महाभूतें	विकार म्हणून वेदान्ती या सोळा तत्त्वांस मूलतत्त्वांत गणीत नाहींत	विकार ह्मणून या पधरा तत्त्वांची मूल तत्त्वांत गीता गणना करीत नाहीं.
	२५		

असो. मूळ साम्यावस्थेंत असणाऱ्या एकजिनसी निरवयव अव्यक्त जड प्रकृतीस व्यक्त सृष्टि उत्पन्न करण्याची अस्वयंवेद्य 'बुद्धि' झाल्यावर 'अहंकारानें' तिच्यांतच सावयव बहुजिनसीपणा येऊन, पुढें एका बाजूस सात्त्विक म्हणजे इंद्रियसृष्टीचीं मूलभूत सूक्ष्म अकरा इंद्रियें आणि दुसऱ्या बाजूस निरिंद्रिय म्हणजे तामस सृष्टीचीं मूलभूत पंच सूक्ष्म तन्मात्रें 'गुणापासून गुण' या गुणपरिणामवादाप्रमाणें कशी निर्माण होतात याचें विवेचन संपलें. यापुढील सृष्टि म्हणजे स्थूल पंचमहाभूतें किंवा त्यांपासून होणारे दुसरे जड पदार्थ कोणत्या क्रमानें निर्माण झाले याचा आतां खुलासा केला पाहिजे. सूक्ष्म तन्मात्रापासूनच पुढें स्थूल पंचमहाभूतें किंवा 'विशेष' हे गुणपरिणामानें उत्पन्न झालेले आहेत, एवढेंच काय तें सांख्यशास्त्रांत सांगितलें आहे. पण वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथांत या प्रश्नाचें अधिक विवेचन केलें असल्यामुळें प्रसंगोपात्त तेंहि,—वेदान्तशास्त्रांतलें आहे, सांख्यांचें नव्हे ही इशारत देऊन,—येथें थोडक्यांत सांगतों. स्थूल पृथ्वी, पाणी, तेज, वायु व आकाश यांस पंचमहाभूतें किंवा विशेष असें म्हणतात. यांच्या उत्पत्तीचा क्रम तैत्तिरीयोपनिषदांत असा दिला आहे कीं—" आत्मनः आकाशः संभूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथिवी। पृथिव्या ओषधयः। इ०"(तै.उ. २.१),—परमात्म्यापासून (सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें मूळ जड प्रकृतीपासून नव्हे) प्रथम आकाश, आकाशापासून वायु, वायुपासून अग्नि, अग्निपासून पाणी, व पाण्यापासून पुढें पृथिवी उत्पन्न झाली आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांत या क्रमाचें कारण काय

तें सांगितलेलें नाहीं. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून पंचमहाभूतें निर्माण होण्याच्या या क्रमाची उपपत्ति सांख्यशास्त्रोक्त गुणपरिणामाच्या तत्त्वावरच लाविलेली दिसत्ये. या उत्तरवेदान्त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" या न्यायानें प्रथम एकाच गुणाचा पदार्थ उत्पन्न होऊन त्यापासून दोन गुणांचे, तीन गुणांचे, अशी वाढ होत गेली आहे. पंचमहाभूतांपैकीं आकाशास मुख्यत: शब्द एवढा एकच गुण असल्यामुळें आकाश प्रथम उत्पन्न झालें. त्यानंतर वायु. कारण, वायूंत शब्द व स्पर्श हे दोन गुण आहेत. वारा वाजतो म्हणजे ऐकूं येतो इतकेंच नव्हे, तर तो आपल्या स्पर्शेंद्रियासहि समजतो. वायूनंतर अग्नि. कारण, शब्द व स्पर्श या दोहोंखेरीज अग्नींत रूप हा तिसरा गुण आहे. या तीन गुणखेरजि रुचि किंवा रस हा पाण्यांत चवथा गुण असल्यामुळें, अग्नीमागून पाणी झालें असलें पाहिजे; आणि शेवटीं पृथ्वींत या चारी गुणांपेक्षां गंध हा गुण विशेष असल्यामुळें पाण्यापासून पुढें पृथ्वी उत्पन्न झाली असा सिद्धान्त होतो. यास्कानें हाच सिद्धान्त दिला आहे (निरुक्त. १४.४). स्थूल पंचमहाभूतें या क्रमानें निर्माण झाल्यावर "पृथिव्या ओषधयः। ओषधीभ्योऽन्नम्। अन्नात्पुरुषः।" (तै २ १)—पृथिवीपासून वनस्पति, वनस्पतीपासून अन्न, व अन्नापासून पुरुष उत्पन्न झाला,—असें तैत्तिरीयोपनिषदांतच पुढें वर्णन आहे. ही पुढील सृष्टि पंचमहाभूतांच्या मिश्रणानें होत असून त्या मिश्रणाच्या क्रियेस वेदान्तग्रंथांत 'पंचीकरण' हें नांव दिलेलें आहे. पंचीकरण म्हणजे पांच महाभूतांपैकीं प्रत्येकाचा कमीजास्त भाग घेऊन त्या सर्वांच्या मिश्रणानें नवा पदार्थ तयार होणें असा अर्थ आहे. हें पंचीकरण अर्थात् अनंत प्रकारें होऊं शकतें.

काळें पांढरें मेळवितां। पारवें होतें तत्त्वतां।
काळें पिवळें मेळवितां। हिरवें होय ॥

असें दासबोधाच्या नवव्या दशकांत (९.६.४०) सांगून तेराव्या दशकांत—

त्या भूगोळाचे पोटीं। अनंत बीजांचीया कोटी ॥
पृथ्वी पाण्या होतां भेटी। अंकुर निघती ॥
पृथ्वी वल्ली नाना रंग। पत्रें पुष्पांत्रे तरंग।
नाना स्वाद ते मग। फळें जालीं ॥

... ...

अंडज, जारज, स्वेदज, उद्भिज,। पृथ्वी पाणी सकळाचें बीज।
ऐसें हें नवलचोज। सृष्टिरचनेचें ॥
चारी खाणी चारी वाणी। चौऱ्यांशीं लक्ष*जीव योनी।
निर्माण झाले लोक तिन्ही। पिंड ब्रह्मांड ॥

---

*चौऱ्यांशीं लक्ष योनींची ही कल्पना पौराणिक असून ती अदमासानें केलेली आहे हें उघड आहे. तथापि ती अगदींच निराधार नाहीं. पाश्चिमात्य आधिभौतिकशास्त्री उत्क्रांति-

(दा. १३.३.१०–१५) असें समर्थांनीं जें वर्णन केलें आहे तें याच धोरणावर केलेलें आहे. परंतु पंचीकरणानें नुस्ते जड पदार्थ, किंवा जड देहच उत्पन्न होतात. या जड देहाचा सचेतन प्राणी बनण्यास जड देहाचा प्रथम सूक्ष्म इंद्रियांशीं व नंतर आत्म्याशीं म्हणजे पुरुषाशीं संयोग व्हावा लागतो हें विसरतां कामा नये.

उत्तरवेदान्तग्रंथांतून वर्णिलेलें हें पंचीकरण प्राचीन उपनिषदांतलें नव्हे हेंहि येथें सांगितलें पाहिजे. तन्मात्रें किंवा महाभूतें पांच न मानितां छांदोग्योपनिषदांत तेज आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी), हीं तीनच सूक्ष्म मूलतत्त्वें घेऊन या तिहीं-च्याच मिश्रणानें म्हणजे 'त्रिवृत्करणानें' पुढें सर्व विविध सृष्टि निर्माण झाली, असें वर्णन आहे; आणि "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (श्वेता. ४.५)—तांबडी म्हणजे तेजोरूपी, पांढरी म्हणजे जलरूपी व काळी म्हणजे पृथ्वीरूपी अशी तीन रंगांच्या तीन तत्त्वांची जी ही अजा म्हणजे बकरी तिच्या-पासून नामरूपात्मक अनेक प्रजा (सृष्टि) उत्पन्न झाली आहे,—असें श्वेताश्वतरोप-निषदात म्हटलें आहे. छादोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्वेतकेतूचा व त्याच्या बापाचा संवाद दिला आहे. त्यांत आरंभींच श्वेतकेतूला त्याचा पिता असें

वादाप्रमाणे मनुष्यप्राणी सृष्टयारंभीं असलेल्या एका लहान गोल सजीव सूक्ष्म जंतूपासून उ-त्पन्न झाला असें मानितात. या कल्पनेप्रमाणे सूक्ष्म गोलजंतूचा स्थूल गोलजंतु होण्यास, या स्थूलजंतूचा पुनः लहान किडा होण्यास, लहान किड्याचा त्याच्या पुढला प्राणी होण्यास, दरम्यान प्रत्येक योनीच्या ह्मणजे जातीच्या कित्येक पिढ्या झाल्या असल्या पाहिजेत हें उघड आहे. यावरून एका इंग्रजी जीवशास्त्रज्ञानें असें गणित केलें आहे कीं, पाण्यांतील लहान मत्स्यांचे गुणधर्म वाढतां वाढतां त्यालाच अखेर मनुष्याचें स्वरूप प्राप्त होण्यास मध्यंतरीं निरनिराळ्या जातींच्या एकंदर सुमारें ५३ लक्ष ७५ हजार पिढ्या झालेल्या असाव्या, व पिढ्याची ही संख्या याच्या दसपटहि असू शकेल पाण्यांतील लहान जलचरांपासून मनुष्या-पर्यंत ज्या या योनी झाल्या. यांतच लहान जलचरांपूर्वींच्या सजीव जंतूंची भर घातल्यास आणखी किती लक्ष पिढ्या धराव्या लागतील याचा अंदाजहि करणें अशक्य आहे. आमच्या पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींच्या कल्पनेपेक्षां आधिभौतिक शास्त्रांच्या पुराणांतील पिढ्यांच्या कल्पनेची वाढ किती पुढें गेलेली आहे हे यावरून कळून येईल. कालाच्या कल्पनेसं-बंधानेहि हाच न्याय लागू आहे. सजीव सृष्टींतील सूक्ष्मजंतु या पृथ्वीवर केव्हां उत्पन्न झाले याचा स्थूल मानानेंहि निश्चय करितां येत नसून सूक्ष्म जलचराची उत्पत्तिहि कोट्यावधि वर्षा-पूर्वी झालेली आहे असें भूगर्भगतजीवनशास्त्रज्ञांचे ह्मणणें आहे. यासंबंधीं थोडक्यांत मा-हिती पाहिजे असल्यास *The Last Link by* **Ernst Haeckel, with notes etc. by Dr. H. Gadow (1898)** हें पुस्तक पहावें. ह्या पुस्तकाला डॉ. गॅडो यांनीं जीं दोनतीन उपयुक्त परिशिष्टें जोडलेलीं आहेत त्यांतून वरील माहिती घेतलेली आहे. पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींचा हिशेब पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे—९ लक्ष जलचर, १० लक्ष पक्षी, ११ लक्ष कृमि, २० लक्ष पशु, ३० लक्ष स्थावर आणि ४ लक्ष मनुष्य. (दास. २०.६. पहा)

स्पष्ट सांगतो कीं, "बाबा! जगाच्या आरंभी 'एकमेवाद्वितीयं सत्' खेरीज म्हणजे येथून तेथून सर्व एकजिनसी व नित्य परब्रह्माखेरीज दुसरें कांहीं नव्हतें. जें असत् (ह्मणजे नाहींच) त्यापासून सत् कसें उत्पन्न होईल ? म्हणून आरंभीं सत्च सर्वत्र भरलेलें होतें. नंतर त्याला अनेक म्हणजे बहुजिनसी व्हावेंसें वाटून त्यापासून क्रमाक्रमानें सूक्ष्म तेज (अग्नि), आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी) उत्पन्न झालीं. नंतर या तीन तत्त्वांतच जीवरूपानें परब्रह्मानें प्रवेश केल्यावर त्यांच्या त्रिवृत्करणानें जगांतील अनेक नामरूपात्मक वस्तु निर्माण झाल्या. स्थूल अग्नि, सूर्य, किंवा वीज यांच्या ज्योतींत जो तांबडा (लोहित) रंग आहे तो सूक्ष्म तेजोरूपी मूळ तत्त्वाचा, जो पांढरा (शुक्र) रंग आहे तो सूक्ष्म आपतत्त्वाचा, व जो काळा(कृष्ण) रंग आहे तो सूक्ष्म पृथ्वी तत्त्वाचा परिणाम आहे. तसेंच मनुष्य जें अन्न भक्षण करितो त्यांतहि सूक्ष्म तेज, सूक्ष्म आप, सूक्ष्म अन्न (पृथ्वी) हीं तीन मूलतत्त्वेंच भरलेलीं असतात. दहीं घुसळलें असतां ज्याप्रमाणें लोणी वर येतें तद्वत् वरील तीन सूक्ष्म तत्त्वांनीं झालेलें अन्न पोटांत गेल्यावर त्यांपैकीं तेजाचे अस्थि, मज्जा व वाणी, असे अनुक्रमें स्थूल, मध्यम व सूक्ष्म परिणाम मनुष्याचे देहांत उत्पन्न होतात; आणि त्याचप्रमाणें आप म्हणजे पाणी या तत्त्वापासून मूत्र, रक्त व प्राण; आणि अन्न म्हणजे पृथ्वी या तत्त्वापासून पुरीष, मांस व मन हीं तीन द्रव्यें निर्माण होत असतात (छां. ६. २–६). मूळ महाभूतें पांच न मानितां तीनच मानून त्रिवृत्करणानें सर्व दृश्य पदार्थांच्या उत्पत्तीची व्यवस्था लाविण्याची छांदोग्योपनिषदांतील ही पद्धतच वेदान्तसूत्रांत (२.४.२०) सांगितली असून पंचीकरणाचें नांवहि बादरायणाचार्य घेत नाहींत. तथापि तैत्तिरीय (२.१), प्रश्न (४.८), बृहदारण्यक (४.४.५), वगैरे दुसऱ्या उपनिषदांतून आणि खुद्द श्वेताश्वतर (२.१२), वेदान्तसूत्रें (२.३. १–१४) व शेवटीं गीता (७.४; १३.५) यांतहि तिहींच्या ऐवजीं पांच महाभूतें सांगितलीं आहेत; आणि गर्भोपनिषदांत मनुष्यदेह 'पंचात्मक' आहे असें आरंभींच म्हटलें असून महाभारत किंवा पुराणें यांतून तर पंचीकरणाचें स्पष्टच वर्णन आहे. (मभा. शां. १८४–१८६). यावरून पंचीकरणाची कल्पना सर्व वेदान्त्यांस अखेर ग्राह्य झालेली असून त्रिवृत्करण जरी प्राचीन असलें तरी तिहींऐवजीं पांच महाभूतें मानूं लागल्यावर त्रिवृत्करणाच्या नमुन्यावरच पंचीकरणाची कल्पना निघून त्रिवृत्करण मागें पडलें, असें स्पष्ट दिसून येतें. मनुष्याचें शरीर पंचमहाभूतांचें बनलें आहे. इतकेंच नव्हे, तर या पंचमहाभूतांपैकीं प्रत्येक पांच प्रकारें शरीरांत विभागलें आहे. उदाहरणार्थ, त्वक्, मांस, अस्थि, मज्जा व स्नायु ही पंचकडी अन्नमय पृथ्वीची होय, इ. इ.—असाहि पंचीकरण शब्दाचा अर्थ पुढें वाढलेला आहे (मभा. शां. १८४. २०–२५; व मराठींत दासबोध १७. ८ पहा). ही कल्पनासुद्धां वर दिलेल्या छांदोग्यो-

पनिषदांतील त्रिवृत्करणाच्या वर्णनावरून सुचलेली दिसत्ये. कारण, तेथेंहि तेज, आप व पृथ्वी हीं तत्त्वें प्रत्येकीं तीन तीन प्रकारें मनुष्याच्या देहांत आढळून येतात असें अखेर वर्णन आहे.

मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून, किंवा वेदान्तसिद्धान्ताप्रमाणें परब्रह्मापासून, अनेक नामरूपें धारण करणारे सृष्टींतील अचेतन म्हणजे निर्जीव किंवा जड पदार्थ कसे निर्माण झाले याचें विवेचन संपलें. आतां सृष्टीतील सचेतन म्हणजे सजीव प्राण्यांच्या उत्पत्तीसंबंधानें सांख्यशास्त्र जास्त काय म्हणतें त्याचा विचार करून पुढें वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं त्याचा कितपत मेळ पडतो तें पाहूं. मूळ प्रकृतीपासून निघालेल्या पृथिव्यादि स्थूल पंचमहाभूतांचा सूक्ष्म इंद्रियांशी संयोग झाला म्हणजे सजीव प्राण्याचें शरीर तयार होतें. पण हें शरीर सेंद्रिय असलें तरी जडच असतें. या इंद्रियांना प्रेरणा करणारें तत्व जडप्रकृतीहून निराळें असून त्यास पुरुष असें म्हणतात. हा पुरुष मुळांत अकर्ता असून त्याचा प्रकृतीशी संयोग झाला म्हणजे सजीव सृष्टीस सुरवात होत्ये; व "मी निराळा व प्रकृती निराळी" हें ज्ञान झाल्यावर पुरुषाचा प्रकृतिशीं झालेला संयोग सुटून तो मुक्त होतो, नाहींपेक्षां जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत त्यास पडावें लागतें: इत्यादि सांख्यांचे सिद्धान्त मागील प्रकरणांत सांगितले आहेत. पण पुरुष निराळा व प्रकृति निराळी हें ज्ञान नसतां मरण पावणाराच्या आत्म्यास म्हणजे सांख्यपरिभाषेप्रमाणें पुरुषास हे नवेनवे जन्म कसे प्राप्त होतात याचें विवेचन तेव्हां केलें नसल्यामुळें त्याबद्दल आतां जास्त विचार करणें जरूर आहे. ज्ञानाखेरीज जो मनुष्य मरतो त्याचा आत्मा प्रकृतीच्या चक्रांतून अजीबात सुटत नाहीं हें उघड आहे. कारण, तसें होईल तर ज्ञानाची किंवा पापपुण्याची कांहींच मातब्बरी न रहातां, मेल्यावर प्रत्येक इसम प्रकृतीपासून सुटतो किंवा मोक्ष पावतो असें चार्वाकाप्रमाणें म्हणावें लागेल. बरें; मेल्यावर नुस्ता आत्मा म्हणजे पुरुष शिल्लक राहून तो आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेण्याचे काम करितो असें म्हटलें, तर पुरुष अकर्ता व उदासीन असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे या मूलभूत सिद्धान्तास बाध येतो. शिवाय आत्मा आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेतो असें मानिल्यास हा त्याचा धर्म होऊन जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून त्याची कधींच सुटका व्हावयाची नाहीं, अशी अनवस्थाहि प्राप्त होत्ये. म्हणून ज्ञानावांचून एखादा मनुष्य मेला तरी त्याच्या आत्म्यास पुढें नवे जन्म प्राप्त करून देण्यास प्रकृतीचा त्याच्याशीं संबंध राहिलाच पाहिजे असें सिद्ध होतें. तथापि मरणानंतर स्थूल देहाचा नाश होत असल्यामुळें हा संबंध आतां स्थूल महाभूतात्मक प्रकृतीशीं असूं शकत नाहीं हें उघड आहे. पण प्रकृति म्हणजे केवळ स्थूल पंचमहाभूतेंच आहेत असें नाहीं. प्रकृतीपासून एकंदर तेवीस तत्वें निर्माण होतात; व स्थूल पंचमहाभूतें हीं या तेविसांपैकीं शेवटचीं पांच होत. हीं शेवटचीं

पांच तत्त्वें (पंचमहाभूतें) एकंदर तेवीस तत्त्वांतून वजा केलीं म्हणजे बाकी १८ तत्त्वें शिल्लक रहातात. म्हणून ज्ञान न होतां जो मरण पावतो तो पुरुष पंचमहाभूतात्मक स्थूल शरीरापासून म्हणजे शेवटच्या पांच तत्त्वांतून जरी सुटला, तरी प्रकृतीच्या इतर १८ तत्त्वांशीं असलेला त्यांचा संबंध अशा प्रकारच्या मरणानें सुटत नाहीं असें आतां ओघानेंच प्राप्त होतें. महान् (बुद्धि), अहंकार, मन, दहा इंद्रियें आणि पंचतन्मात्रें हींच तीं अठरा तत्त्वें होत, (पृष्ठ १७६ यांत दिलेला ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष पहा). हीं सर्व सूक्ष्म आहेत. म्हणून पुरुषाचा यांच्याशीं संयोग कायम राहून जो देह बनतो त्यास स्थूल शरीराचे उलट सूक्ष्म किंवा लिंग शरीर असें म्हणतात (सां. का. ४०). एखादा प्राणी ज्ञान नसतां मेला तर मरतेवेळीं त्याच्या आत्म्याबरोबरच प्रकृतीच्या १८ तत्त्वांचें हें लिंगशरीर स्थूल देहांतून बाहेर पडतें, आणि ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंत त्या पुरुषास नवेनवे जन्म घेण्यास लावीत असते. यावर कित्येकांची अशी शंका आहे कीं, मनुष्य मेल्यावर जीवाबरोबरच जडदेहांतून बुद्धि, अहंकार, मन व दहा इंद्रियें, यांचे व्यापारहि नष्ट होतात हें प्रत्यक्ष दिसत असल्यामुळें लिंगशरीरांत या तेरा तत्त्वांचा समावेश करण्यास कांहीं हरकत नाहीं. पण या तेरा तत्त्वांबरोबर पांच सूक्ष्म तन्मात्रांचा लिंगशरीरांत समावेश करण्याचें कांहीं कारण दिसत नाहीं. सांख्यांचें याला असें उत्तर आहे कीं, नुसती बुद्धि, नुसता अहंकार, मन व दहा इंद्रियें हीं तेरा तत्त्वें प्रकृतीचे नुस्ते गुण होत; आणि सावलीला ज्याप्रमाणें कोणत्या तरी पदार्थाचा किंवा चित्राला भित, कागद वगैरेचा आश्रय लागतो, तद्वत् ही गुणात्मक तेरा तत्त्वें एकत्र रहाण्यास कोणत्या तरी द्रव्याचा आश्रय पाहिजे. पैकीं आत्मा (पुरुष) स्वतः निर्गुण व अकर्ता असल्यामुळें तो स्वतः कोणत्याच गुणाचा आश्रय होऊं शकत नाहीं. मनुष्य जिवंत असतां त्याच्या देहांतील स्थूल पंचमहाभूतें हा या तेरा तत्त्वांस आश्रय असतो. पण मरणानंतर म्हणजे स्थूल देहाच्या नाशानंतर स्थूल पंचमहाभूतांचा हा आश्रय नाहींसा होतो. तेव्हां या तेरा गुणात्मक तत्त्वांना दुसरा कांहीं तरी द्रव्यात्मक आश्रय पाहिला पाहिजे. मूळ प्रकृति आश्रय म्हणावी तर ती अव्यक्त व अविकृत स्थितींतली म्हणजे अनंत व सर्वव्यापी असल्यामुळें एका लहानशा लिंगशरीरांतील बुद्ध्यादि गुणांचा आधार होऊं शकत नाहीं. म्हणून मूळ प्रकृतीच्याच द्रव्यात्मक विकारांपैकीं स्थूल पंचमहाभूतांऐवजीं त्यांची मूलभूत पांच सूक्ष्म तन्मात्रद्रव्यें यांचा, वरील तेरा गुणांबरोबरच त्यांना आश्रय म्हणून, लिंगशरीरांत समावेश करावा लागतो (सां. का. ४१). कित्येक सांख्य ग्रंथकार लिंगशरीर व स्थूल शरीर यांचे दरम्यान पंचतन्मात्रांचें तिसरें एक शरीर कल्पून तें लिंगशरीराचा आश्रय आहे असें प्रतिपादन करितात. पण सांख्यकारिकेंतील एकेचाळिसाव्या आर्येचा

खरा अर्थ तसा नसून, टीकाकारांनीं भ्रांतीनें तिसरें शरीर कल्पिलें आहे असें आमचें मत आहे. बुद्ध्यादि तेरा तत्त्वांबरोबर पंचतन्मात्रांचा लिंगशरीरांत कां समावेश केला याचें कारण सांगण्यापलीकडे या आर्येचा आमच्या मतें दुसरा कांहींच हेतु नाहीं.*

सूक्ष्म अठरा तत्त्वांच्या सांख्योक्त लिंगशरीरांत आणि उपनिषदांतून वर्णिलेल्या लिंगशरीरांत फारसा भेद नाहीं, असें थोड्या विचारान्तीं कोणासहि दिसून येईल. बृहदारण्यकोपनिषदांत असें म्हटलें आहे कीं,—"जळू (जलायुका) ज्याप्रमाणें गवताचे काडीच्या एका टोंकास पोंचली म्हणजे दुसऱ्या काडीवर (पुढच्या पायांनीं) शरीराचा पुढचा भाग ठेवून, मग पूर्वींच्या काडीवर असलेला मागचा भाग आकर्षून घेत्ये, तद्वत् आत्मा एक शरीर सोडून दुसऱ्या शरीरांत जातो" (बृ. ४.४.३). परंतु केवळ या दृष्टान्तावरून नुस्ता आत्माच दुसऱ्या शरीरांत जातो, व तोहि एक शरीर सुटल्याक्षणींच जातो, हीं दोन्ही अनुमानें सिद्ध होत नाहींत. कारण, बृहदारण्यकोपनिषदांतच पुढें (बृ. ४.४.५) आत्म्याबरोबरच पंच (सूक्ष्म) भूतें, मन, इंद्रियें, प्राण व धर्माधर्म हीं शरीरांतून निघून जातात असें वर्णन असून, आत्म्याला आपल्या कर्माप्रमाणें निरनिराळे लोक प्राप्त होऊन तेथें तो कांहीं काळ वास करितो असें म्हटलें आहे (बृ. ६.२.१४ व १५). त्याप्रमाणेंच छांदोग्योपनिषदांतहि आप (पाणी) या मूलतत्त्वासहवर्तमान जीवाची जी गति वर्णिली आहे (छां. ५.३,३;५.९.१), व त्याचा वेदान्तसूत्रांत जो अर्थनिर्णय केला आहे त्यावरून (वे.सू. ३.१.१–७) लिंगशरीरांत पाणी व त्याबरोबर तेज व अन्न मिळून तिन्ही मूलतत्त्वांचा समावेश छांदोग्योपनिषदालाहि अभिप्रेत आहे असें स्पष्ट होतें. सारांश, महदादि अठरा सूक्ष्म तत्त्वांचें जें सांख्यांचें लिंगशरीर त्यांतच प्राण व धर्माधर्म म्हणजे कर्म यांची भर घातली म्हणजे वेदान्तांतील लिंगशरीर होतें असें दिसून येतें. पण सांख्यशास्त्राप्रमाणें अकरा इंद्रियांच्या वृत्तींतच प्राणाचा, व बुद्धींद्रियांचे व्यापारांत धर्माधर्माचा

---

* आमच्याप्रमाणेंच भट्टकुमारिल यांनी या आर्येचा अर्थ लाविला आहे असें त्यांच्या मीमांसाश्लोकवार्तिक ग्रंथांतल्या एका श्लोकावरून (आत्मवाद, श्लो. ६२) दिसून येतें. तो श्लोक असा—

अंतराभवदेहो हि नेष्यते विन्ध्यवासिना ।
तदस्तित्वे प्रमाणं हि न किंचिदवगम्यते ॥ ६२ ॥

"अंतराभव म्हणजे लिंगशरीर आणि स्थूलशरीर यांमधला देह किंवा शरीर विंध्यवासीला संमत नाहीं. अशा प्रकारचा मधला देह आहे म्हणण्यास कांहींच प्रमाण मिळत नाहीं." ईश्वरकृष्ण विंध्य पर्वतावर रहात असे म्हणून त्याला विंध्यवासी नांव पडलेलें आहे. अंतराभवशरीरास 'गंधर्व' असेंहि नांव आहे. अमरकोश ३.३. १३२ व त्यावरील रा. रा. कृष्णाजी गोविंद ओक यांनीं प्रसिद्ध केलेली क्षीरस्वामीची टीका व सदर ग्रंथाची प्रस्तावना पृ. ८ पहा.

समावेश होत असल्यामुळें हा भेद केवळ शाब्दिक असून लिंगशरीराच्या घटकावयवाबद्दल वेदान्त व सांख्य यांत वस्तुतः कांहींच भेद नाहीं असें म्हटलें तरी चालेल. याचसाठीं मैत्र्युपनिषदांत (मै. ६.१०) "महदादि सूक्ष्मपर्यंतं" हें सांख्योक्त लिंगशरीराचें लक्षण "महादाद्यविशेषांतं" अशा पर्यायानें जसेंच्या तसेंच दिलें आहे. * भगवद्गीतेंत "मनःषष्ठानींद्रियाणि" (गी. १५. ७)—मन आणि पांच ज्ञानेंद्रियें एवढेंच सूक्ष्म शरीर होय असें सांगून पुढें "वायुर्गंधानिवाशयात्"(१५.८) म्हणजे वारा ज्याप्रमाणें फुलांतून सुगंध हरण करितो तद्वत् जीव स्थूल शरीर सोडितांना हें लिंगशरीर बरोबर घेऊन जातो असें वर्णन केलें आहे. तथापि गीतेंतील अध्यात्मज्ञान उपनिषदांतूनच घेतलेलें असल्यामुळें 'मनासह सहा इंद्रियें' या शब्दांतच पांच कर्मेंद्रियें, पंचतन्मात्रें, प्राण व पापपुण्य यांचा संग्रह भगवंतास अभिप्रेत आहे, असें म्हटलें पाहिजे. मनुष्य मेल्यावर त्याला या जन्मांतील पाप पुण्याचीं फलें भोगण्याकरितां पंचतन्मात्रात्मक सूक्ष्म शरीर प्राप्त होतें, असें मनुस्मृतींतहि वर्णिलें आहे (मनु.१२.१६,१७).'वायुर्गंधानिवाशयात्' या गीतेंतील दृष्टान्तावरून हें शरीर सूक्ष्म आहे एवढेंच सिद्ध होतें; त्याचा आकार केवढा तें समजत नाही. पण महाभारतांत सावित्र्युपाख्यानांत (मभा. वन. २९६.१६) सत्यवानाचे (स्थूल) शरीरांतून अंगुष्ठमात्र पुरुष यमानें बाहेर काढिला,—"अंगुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो बलात्"—असें जें वर्णन आहे त्यावरून हें लिंगशरीर दृष्टान्तासाठीं तरी आंगठयाएवढया आकाराचें मानीत असत असें दिसून येतें.

लिंगशरीर आमच्या डोळयांना न दिसलें तरी तें आहे असें कोणत्या अनुमानानें सिद्ध होतें, आणि त्या शरीराचे घटकावयव कोणते याचा विचार झाला. परंतु प्रकृति व पांच स्थूल महाभूतें सोडून बाकी अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें लिंगशरीर निर्माण होतें, असें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाहीं. लिंगशरीर जेथें जेथें असेल

---

*द्वात्रिंशदुपनिषदांच्या आनंदाश्रमप्रतींत मैत्र्युपनिषदांतील वरील मंत्राचा पाठ"महदाद्य विशेषान्तं" असा दिला आहे व तोच टीकाकारानेंहि स्वीकारिला आहे. हा पाठ घेतला तर आरंभींच्या महत्तत्त्वाचा लिंगशरीरांत समावेश करून विशेषान्तं या पदानें दाखविलेलीं विशेष म्हणजे पंचमहाभूतें सोडून द्यावीं लागतात म्हणजे महादाद्यं यापैकीं महत् धरावयाचें आणि विशेषान्तं यापैकीं विशेष सोडावयाचें, असा अर्थ करावा लागतो. पण आद्यन्त जेथें सांगितले असतात तेथें ते दोन्ही धरणें किंवा दोन्ही सोडणें युक्त आहे. म्हणून महादाद्य या पदाच्या अखेरचा अनुस्वार काढून टाकून "महदाद्यविशेषान्तम्" (महदा + दिअविशेषान्तम) असा पाठ घ्यावा असें प्रो. डायसन यांचें म्हणणें आहे. असें केलें असतां अविशेष असें पद पडून महत् आणि अविशेष म्हणजे आदि व अंत या दोघांसहि एक न्याय लागू होऊन दोघांचाहि लिंगशरीरांत समावेश केला जातो, हा या पाठाचा विशेष गुण आहे. पण पाठ कोणताहि घेतला तरी अर्थांत भेद होत नाहीं हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे.

तेथें तेथें या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आपआपल्या गुणधर्मांप्रमाणें मातापितराच्या स्थूल देहांतून किंवा पुढें स्थूल सृष्टींतील अन्नापासून हस्तपादादि स्थूल अवयव किंवा स्थूल इंद्रियें उत्पन्न करील, अथवा त्यांचें पोषण करील, यांत शंका नाहीं. पण अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें झालेलें लिंगशरीर पशु, पक्षी, मनुष्य असे निरनिराळे देह कां उत्पन्न करितें याचें कारण अद्याप सांगावयाचें आहे. सजीव सृष्टींतील सचेतन तत्त्वांस सांख्य पुरुष असें म्हणतात; व सांख्यांच्या मतें हे पुरुष जरी असंख्य असले तरी प्रत्येक पुरुष स्वभावतःच उदासीन किंवा अकर्ता असल्यामुळें पशुपक्ष्यादि प्राण्यांचे भिन्नभिन्न देह उत्पन्न करण्याचें कर्तृत्व पुरुषाकडे येऊं शकत नाहीं. वेदान्तशास्त्रांत पापपुण्यादि कर्मांच्या परिणामानें हे भेद उत्पन्न होतात असें म्हटलें आहे. या कर्मविपाकाचें विवेचन पुढें करण्यांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें कर्म हें पुरुष व प्रकृति यांहून भिन्न असें तिसरें तत्त्व मानितां येत नाहीं; व पुरुष ज्या अर्थीं उदासीन आहे त्या अर्थीं कर्म हें प्रकृतीच्या सत्त्वरजस्तमोगुणांचाच विकार आहे असें म्हणणें भाग पडतें. लिंगशरीरांत ज्या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आहे त्यांपैकीं बुद्धि हें तत्त्व मुख्य होय. कारण, बुद्धिपासूनच पुढें अहंकारादि सतरा तत्त्वें उत्पन्न होतात. अर्थात् वेदान्तांत ज्याला कर्म म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांच्या कमीजास्त प्रमाणानें झालेला बुद्धीचा व्यापार, धर्म किंवा विकार असें नांव प्राप्त होतें. बुद्धीच्या या धर्मास 'भाव' अशी संज्ञा आहे, आणि सत्त्व, रज व तम या गुणांच्या तारतम्यानें हे भाव अनेक प्रकारचे होतात. फुलाला ज्याप्रमाणें वास किंवा कपडयाला रंग त्याप्रमाणें लिंगशरीराला हे भाव चिकटून असतात (सां. का. ४०). या भावांप्रमाणें, किंवा वेदान्ताच्या परिभाषेंत कर्मांप्रमाणें, लिंगशरीर नवेनवे जन्म घेऊं लागतें; आणि हे जन्म घेतांना आईबापांच्या शरीरांतून जीं द्रव्यें लिंगशरीर आकर्षून घेतें त्या द्रव्यांतहि पुनः दुसरे भाव येत असतात देवयोनि, मनुष्ययोनि, पशुयोनि किंवा वृक्षयोनि हे भेद या भावांच्या समुच्चयाचा परिणाम आहे (सां. का. ४३–५५). या सर्व भावांत सात्त्विक गुणाचा उत्कर्ष होऊन जेव्हां मनुष्यास ज्ञान व वैराग्य प्राप्त होतें व त्यामुळें प्रकृति आणि पुरुष यांचा भेद कळूं लागतो, तेव्हां पुरुष मूळच्या कैवल्यपदास पोंचतो; आणि लिंगशरीर सुटून त्याच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये. पण हा प्रकृतिपुरुषभेद न कळतां नुस्त्या सात्त्विक गुणाचाच उत्कर्ष झालेला असला तर लिंगशरीर देवयोनींत म्हणजे स्वर्गात जन्म घेतें, रजोगुणाचें प्राबल्य असल्यास मनुष्ययोनींत म्हणजे पृथ्वीवर, आणि तमोगुणाचें आधिक्य असल्यास त्यास तिर्यक्योनींत शिरावें लागतें (गी. १४.१८). याप्रमाणें मानवयोनींत जन्म झाल्यावर रेतोबिंदूपासून क्रमाक्रमानें कलल, बुद्बुद, मांस, पेशी व नंतर निरनिराळीं स्थूल इंद्रियें कशीं बनतात, याचें

" गुणा गुणेषु जायन्ते" या तत्त्वावरच सांख्यशास्त्रांत वर्णन केलें असून(सां.का.४३; मभा. शां. ३२०)तें व गर्भोपनिषदांतील वर्णन प्रायः सारखेंच आहे. सांख्यशास्त्रांत 'भाव' या शब्दाचा वर सांगितलेला जो पारिभाषिक अर्थ तो जरी वेदान्तग्रंथांतून विवक्षित नसला तरी भगवद्गीतेंत " बुद्धीर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः " इत्यादि गुणांस भगवंतांनीं याच्या पुढील श्लोकांत 'भाव' असें जें नांव दिलें आहे (गी. १०.४,५;७ १२), तें प्रायः सांख्यशास्त्राची परिभाषा मनांत आणूनच दिलें असावें, असें वरील विवेचनावरून दिसून येईल.

अशा रीतीनें सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून किंवा वेदान्ताप्रमाणें मूळ सद्रूपी परब्रह्मापासून सृष्टींतील सर्व सजीव व निर्जीव व्यक्त पदार्थ क्रमाक्रमानें निर्माण झाल्यावर सृष्टीच्या संहाराची वेळ आली म्हणजे उभारणीचा वर जो गुणपरिणामक्रम सांगितला त्याच्या उलट क्रमानें सर्व व्यक्त पदार्थ अव्यक्त प्रकृतींत किंवा मूळ ब्रह्मांत लय पावतात, असा सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांचा सिद्धान्त आहे (वे.सू. २. ३. १४; मभा. शां. २३२). उदाहरणार्थ, पंचमहाभूतांपैकीं पृथ्वी पाण्यांत, पाणी अग्नींत, अग्नि वायूंत, वायु आकाशांत, आकाश तन्मात्रांत, तन्मात्रें अहंकारांत, अहंकार बुद्धींत आणि बुद्धि किंवा महान् प्रकृतींत, आणि वेदान्ताप्रमाणें प्रकृति मूळ ब्रह्मांत लय पावत्ये. सृष्टीची उत्पत्ति किंवा उभारणी झाल्यावर लय किंवा संहारणी होईपर्यंत किती काल जातो हें सांख्यकारिकेंत कोठें सांगितलेलें नाहीं. तथापि मनुसंहिता (१. ६६–७३), भगवद्गीता (८. १७), किंवा महाभारत (शां. २३१) यांत वर्णिलेली कालगणना सांख्यांसहि मान्य झालेली असावी असें वाटतें. आपलें उत्तरायण म्हणजे देवांचा दिवस आणि आपलें दक्षिणायन म्हणजे देवांची रात्र होत्ये. कारण, देव मेरु पर्वतावर म्हणजे उत्तरध्रुवस्थानीं रहातात, असें स्मृतिग्रंथांतच नव्हे, तर ज्योतिषशास्त्राच्या संहितेंतहि वर्णन आहे (सूर्यसिद्धान्त १ १३; १२. ३५. ६७). अर्थात् दोन अयनांचें आपलें एक वर्ष म्हणजे देवांची एक दिवसरात्र, आणि आपलीं ३६० वर्षें, म्हणजे देवांच्या ३६० दिवसरात्रीं किंवा एक वर्ष झालें. कृत, त्रेता, द्वापर आणि कलि अशीं आमचीं चार युगें आहेत. कृतयुगाचीं चार हजार वर्षें, त्रेतायुगाचीं तीन हजार, द्वापराचीं दोन हजार आणि कलीचीं एक हजार याप्रमाणें या युगांची कालगणना आहे. परंतु एक संपून लगेच दुसरें युग लागत नसून मध्यें दोहोंच्या गडबडीचीं म्हणजे संधिकालाचीं कांहीं वर्षें जात असतात. कृतयुगाच्या रूपुस्तास म्हणजे मागें व पुढें मिळून दोन्ही बाजूंस, याप्रमाणें प्रत्येकीं चारशें, त्रेतायुगाच्या रूपुस्तास प्रत्येकीं तीनशें द्वापराच्या, प्रत्येकीं दोनशें व कलीच्या प्रत्येकीं शंभर, मिळून एकंदर चारी युगांचा रूपुस्ताचा संधिकाल दोन हजार वर्षांचा होतो. हीं दोन हजार वर्षें आणि

कृत, त्रेता, द्वापर व कलि यांचीं प्रथम दिलेल्या संख्याप्रमाणानें दहा हजार वर्षें मिळून एकंदर चारी युगांचीं बारा हजार वर्षें झालीं. हीं बारा हजार वर्षें मनुष्यांचीं का देवांची? मनुष्यांचीं धरिलीं तर कलियुगास आरंभ होऊन आतां पांच हजारांवर वर्षें झाल्यामुळें हजार मानवी वर्षांचें कलियुग संपलें इतकेंच नव्हे, तर त्यापुढील पुनःयेणारें कृतयुगहि संपून आपण आतां त्रेतायुगांत आहों असें म्हणावें लागेल ! हा विरोध टाळण्यासाठी हीं बारा हजार वर्षें देवांचीं आहेत, असें पुराणांतून ठरविलें आहे. देवांचीं बारा हजार वर्षें म्हणजे मनुष्यांचीं ३६०×१२०००= ४३,२०,०००, त्रेचाळीस लक्ष वीस हजार वर्षें होतात. सध्यांच्या पचांगांतील युगपरिणाम याच पद्धतीनें वर्तविलेलें असतें. देवांच्या वर्षांची ही बाराहजारी म्हणजे मनुष्याचें महायुग किंवा देवांचें युग होतें. (देवांच्या) एकाहत्तर युगांस मन्वंतर ही संज्ञा असून मन्वंतरें १४ आहेत. पण पहिल्या मन्वंतराचे आरंभीं व शेवटीं आणि पुढें प्रत्येकाच्या शेवटीं रूपुस्तासह कृतयुगाएवढा एकेक असे १५ संधिकाल जातात. हे पंधरा संधिकाल व चवदा मन्वंतरें मिळून देवांचीं एक हजार युगें किंवा ब्रह्मदेवाचा एक दिवस होतो (सूर्यसिद्धान्त १. १५–२०); आणि पुनः तसलीं हजार युगें म्हणजे ब्रह्मदेवाची एक रात्र होत्ये, असें मनुस्मृतींत व महाभारतांत लिहिलें आहे (मनु. १. ६९–७३ व ७९; मभा. शां. २३१.१८–३१; आणि यास्काचें निरुक्त १४.९ पहा). या गणनेप्रमाणें ब्रह्मदेवाचा एक दिवस म्हणजे मनुष्याचीं चार अब्ज बत्तीस कोटि वर्षें होतात; व यासच कल्प असेंहि नांव आहे.* ब्रह्मदेवाच्या या दिवसास किंवा कल्पास सुरुवात झाली म्हणजे—

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवंत्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयंते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥

"अव्यक्तापासून सृष्टींतील सर्व व्यक्त पदार्थ निर्माण होऊं लागतात; आणि ब्रह्मदेवाच्या रात्रीस सुरुवात झाली म्हणजे ते सर्व व्यक्त पदार्थ पुनः अव्यक्तांत लय पावतात," असें भगवद्गीतेंत (गी. ८.१८ व ९, ७ पहा), स्मृतिग्रंथांत व महाभारतांत इतरत्रहि सांगितलें आहे. याखेरीज दुसऱ्याहि कांहीं प्रलयांचें पुराणादिकांतून वर्णन असतें. पण सूर्यचंद्रादिक सर्व सृष्टीचा तेव्हां नाश होत नसल्यामुळें हे प्रलय ब्रह्मांडाच्या उत्पत्तीचा व संहारणीचा विचार करितांना जमेस धरीत नाहींत. कल्प म्हणजे ब्रह्मदेवाचा एक दिवस किंवा रात्र होत्ये, व असले ३६० दिवस व ३६० रात्री म्हणजे त्याचें एक वर्ष होतें. म्हणून ब्रह्मदेवाचें आयुष्य त्याचीं शंभर वर्षें

---

* ज्योतिःशास्त्राधारें युगादिगणनेचा विचार कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनीं आपल्या 'भारतीय ज्योतिःशास्त्र' नांवाच्या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केला आहे तो पहा. पृ. १०३–१०५; १९३ इ०.

कल्पून त्यांपैकीं निम्में आयुष्य जाऊन दुसऱ्या निम्मेंच्या म्हणजे एकावन्नाव्या वर्षाच्या पहिल्या दिवसास किंवा श्वेतवाराह नांवाच्या कल्पास हल्लीं सुरुवात झालेली आहे; आणि या कल्पाच्या चौदा मन्वंतरांपैकीं सहा मन्वंतरें जाऊन सातव्या म्हणजे वैवस्वत मन्वंतराच्या ७१ महायुगांपैकी २७ महायुगें होऊन २८ व्या महायुगांतील कलियुगाचा पहिला चरण म्हणजे चतुर्थ भाग सध्यां चालू आहे असें पुराणादिकांतून वर्णन असतें (विष्णुपुराण १.३ पहा). शके १८२१ साली या कलियुगाचीं बरोबर ५००० वर्षे गेलीं होती. याप्रमाणें हिशेब केला तर कलियुगांतील प्रलय होण्यास शके १८२१ सालीं मनुष्याचीं तीन लक्ष एक्याण्णव हजार वर्षे शिल्लक होतीं असें दिसून येतें; मग प्रस्तुत मन्वंतराच्या अखेरीस किंवा सध्यांच्या कल्पान्तीं होणाऱ्या महाप्रलयाची गोष्ट तर दूरच राहिली! मानवी चार अब्ज बत्तीस कोटि वर्षाचा ब्रह्मदेवाचा जो दिवस सध्यां चालू आहे त्याची पुरी मध्यान्ह म्हणजे सात मन्वंतरेंहि अद्याप झालेलीं नाहींत!

सृष्टीच्या उभारणीचें व संहारणीचें आतांपर्यंत जें विवेचन केलें तें वेदान्तांतील,- आणि परब्रह्म सोडून दिलें तर सांख्यशास्त्रांतील,—तत्त्वज्ञानाला धरून असल्यामुळें सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची हीच परंपरा आमचे शास्त्रकार नेहमीं प्रमाण समजतात. व भगवद्गीतेंतहि हाच क्रम दिलेला आहे. श्रुतिस्मृतिपुराणांतून कांहीं ठिकाणीं पहिल्यानें ब्रह्मदेव अगर हिरण्यगर्भ झाला, किंवा पाणी प्रथम उत्पन्न होऊन त्यांत परमेश्वराचे बीजापासून एक सुवर्णमय अंडें निर्माण झालें, वगैरे सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाच्या दुसऱ्या कल्पना आढळून येतात, हें या प्रकरणाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. पण या सर्व कल्पना गौण किंवा उपलक्षणात्मक समजून त्यांची उपपत्ति सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां हिरण्यगर्भ किंवा ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति होय असें सांगण्यांत येत असतें. भगवद्गीतेंतहि "मम योनिर्महत् ब्रह्म" (गी. १४.३) असें त्रिगुणात्मक प्रकृतीलाच ब्रह्म हें नांव देऊन आपल्या बीजापासून या प्रकृतीच्या ठायीं त्रिगुणानें अनेक मूर्ति उत्पन्न होतात असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. ब्रह्मदेवापासून आरंभीं दक्षादि सात मानसपुत्र अगर सात मनु उत्पन्न होऊन त्यांनीं पुढें चराचर सृष्टि निर्माण केली इत्यादि जें वर्णन आहे (मभा.आ.६५-६७;मभा.शां.२०७;मनु.१.३४-६३), व ज्याचा गीतेंतहि एकदां उल्लेख आलेला आहे (गी. १०. ६), तेंहि सर्व ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति असा अर्थ लावून वर दिलेल्या तात्त्विक सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाशीं मिळतें आहे, असें वेदान्तग्रंथांत प्रतिपादन करितात; व तोच न्याय इतरत्रहि लागू पडतो. उदाहरणार्थ, शैव किंवा पाशुपत दर्शनांत शिव हा निमित्त कारण समजून त्यापासून कार्यकारणादि पांच पदार्थ उत्पन्न झाले असें समजतात; आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत वासुदेव प्रधान समजून वासुदेवापासून पहि-

ल्यानें संकर्षण (जीव), संकर्षणापासून प्रद्युम्न (मन) आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न झाला असें वर्णन आहे. परंतु वेदान्तशास्त्राप्रमाणें जीव हा दर वेळीं नवानवा उत्पन्न होणारा नसून नित्य व सनातन परमेश्वराचा तो नित्य—अतएव अ-नादि-अंश असल्यामुळें वेदान्तसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत(वे.सू. २.२.४२—४५) भागवतधर्मांतील जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलच्या वरील मताचें खंडन करून हें मत वेदविरुद्ध अतएव त्याज्य होय असें म्हटलें आहे; आणि वेदान्तसूत्रांच्या याच सिद्धान्ताचा गीतेंत अनुवाद केलेला आहे(गी.१३.४;१५.७).तसेंच सांख्य प्रकृति व पुरुष अशीं दोन स्वतंत्र तत्त्वें मानितात; पण हें द्वैत सोडून देऊन प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही तत्त्वें एकाच नित्य व निर्गुण परमात्म्याच्या विभूति होत असा वेदान्ताचा सिद्धान्त असून, भगवद्गीतेसहि तो ग्राह्य आहे (गी.९.१०). परंतु याबद्दल सविस्तर विवेचन पुढील प्रकरणांत येईल. सध्यां एवढेंच सांगणें आहे कीं, भागवत किंवा नारायणीय धर्मांतील वासुदेवाच्या भक्तीचें आणि प्रवृत्तिपर धर्माचें तत्त्व भगवद्गीतेस जरी मान्य आहे, तरी वासुदेवापासून प्रथम संकर्षण किंवा जीव उत्पन्न झाला आणि त्यापासून पुढें प्रद्युम्न (मन) व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) निघाले ही भागवतधर्मांतील कल्पना गीतेस संमत नसून संकर्षण, प्रद्युम्न किंवा अनिरुद्ध यांचें नांवहि गीतेंत कोठें आलेलें नाहीं. पांचरात्रांत सांगितलेल्या भागवतधर्मांत आणि गीतेंतल्या भागवतधर्मांत हा महत्त्वाचा भेद आहे. भगवद्गीतेंत भागवतधर्म सांगितला आहे, एवढ्यावरून सृष्ट्युत्पत्तीच्या क्रमाबद्दल किंवा जीव-परमेश्वर-स्वरूपाबद्दल भागवतादि भक्तिसंप्रदायांतील मतेंहि गीतेस मान्य असलीं पाहिजेत असा गैरसमज होऊं नये, म्हणून हा उल्लेख येथें मुद्दाम केला आहे. आतां सांख्य-शास्त्रोक्त प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि पलीकडे सर्व व्यक्ताव्यक्त किंवा क्षराक्षर जगाच्या बुडाशीं दुसरें कांहीं तत्त्व आहे कीं नाहीं याचा विचार करूं. यासच अध्यात्म किंवा वेदान्त हें नांव आहे.

प्रकरण ९ वें

अध्यात्म.

——:०:——

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥*

गीता ८. २०.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत ज्यास क्षेत्रज्ञ म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत पुरुष हें नांव असून, सर्व क्षराक्षर किंवा चराचर सृष्टीच्या संहारणीचा आणि उभारणीचा विचार करितां सांख्यमताप्रमाणें अखेरीस प्रकृति व पुरुष हीं दोनच स्वतंत्र व अनादि मूलतत्त्वें निष्पन्न होतात, आणि पुरुषास आपल्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति करून मोक्ष प्राप्त होण्यास त्यानें प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा म्हणजे केवलपणा ओळखून त्रिगुणातीत झालें पाहिजे, हा गेल्या दोन प्रकरणांचा इत्यर्थ आहे. प्रकृति व पुरुष यांचा संयोग झाल्यावर प्रकृति आपला बाजार पुरुषापुढें कसकसा मांडीत जात्ये या बाबतींत सांख्यांच्या क्रमापेक्षां अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रवेत्ते थोडा निराळा क्रम सांगतात, व आधिभौतिक शास्त्रांची जसजशी अधिकाधिक वाढ होत जाईल तसतशी या क्रमांत आणखीहि सुधारणा होण्याचा संभव आहे परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासूनच सर्व व्यक्त पदार्थ गुणोत्कर्षानें क्रमाक्रमानें निर्माण झाले आहेत, या मूल सिद्धान्तांत फरक पडणें शक्य नाहीं. तथापि हा विषय इतर शास्त्रांचा आहे, आपला नाहीं असें समजून वेदान्त-केसरी त्याबद्दल वाद घालीत बसत नाहीं. या सर्वांच्या पुढें जाऊन पिंडब्रह्मांडाचे बुडाशीं कोणतें श्रेष्ठ तत्त्व आहे व मनुष्यानें तद्रूप कसें व्हावें, हें ठरविण्यासाठीं तो प्रवृत्त झाला आहे; आणि या त्याच्या मुलखांत मात्र तो दुसऱ्या कोणत्याहि शास्त्राची गर्जना चालूं देत नाहीं सिंहापुढें ज्याप्रमाणें कोल्हीं त्याप्रमाणें वेदान्तापुढें इतर शास्त्रें गप्प होतात; म्हणून—

तावत् गर्जन्ति शास्त्राणि जंबुका विपिने यथा।
न गर्जति महाशक्तिः यावद्वेदान्तकेसरी ॥

असें एका जुन्या सुभाषितकारानें वेदान्ताचें यथार्थ वर्णन केलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञ-

* "त्या (सांख्य) अव्यक्ताहून श्रेष्ठ व सनातन असा जो दुसरा अव्यक्त पदार्थ, जो सर्व प्राणी नष्ट झाले असतां देखील नाश पावत नाहीं," तोच अखेरची गति आहे.

विचारान्तीं निष्पन्न होणारा 'पहाणारा' म्हणजे पुरुष किंवा आत्मा, आणि क्षराक्षर-सृष्टीच्या विचारान्तीं निष्पन्न होणारी सत्त्वरजस्तमोगुणमयी अव्यक्त प्रकृति, हीं दोन्ही स्वतंत्र असून जगाचें मूलतत्त्व याप्रमाणें द्विधा मानणें जरूर आहे असें सांख्य सांगतात. पण वेदान्त यापुढें जाऊन असें म्हणतो कीं, सांख्याचे पुरुष निर्गुण असले तरी ते असंख्य असल्यामुळें या असंख्य पुरुषांचा फायदा कशांत आहे तें ओळखून त्याप्रमाणें प्रत्येक पुरुषाशीं वर्तन करण्याचें सामर्थ्य प्रकृतीच्या अंगीं आहे असें मानण्यापेक्षां, "अविभक्तं विभक्तेषु" अशी जी एकीकरणाची ज्ञानक्रिया खालपासून चालत आली आहे,—व ज्या क्रियेच्या साहाय्यानेंच सृष्टींतील अनेक व्यक्त पदार्थांचा एका अव्यक्त प्रकृतींत समावेश करण्यांत येतो—तीच ज्ञानक्रिया निरपवाद शेवटपर्यंत चालवून प्रकृति व असंख्य पुरुष यासर्वांचा एकाच परमतत्त्वांत अखेर अविभागानें समावेश करणें, हेंच सकृद्दर्शनीं सात्त्विक तर्कशास्त्रदृष्ट्या अधिक सयुक्तिक होय (गी. १८. २०—२२). निरनिराळेपणा असणें हा अहंकाराचा परिणाम आहे, आणि पुरुष जर निर्गुण आहे, तर असंख्य पुरुष निरनिराळे रहाणें हा गुण त्यांच्या ठायीं असूं शकत नाहीं; किंवा मूळांत ते असंख्य नसून प्रकृतीच्या ठायीं असणाऱ्या अहंकारगुणाच्या उपाधीनें हा असंख्यपणा त्यांच्यांत उत्पन्न झालेला दिसतो असें म्हणणें प्राप्त होतें. शिवाय दुसरा असाहि प्रश्न निघतो कीं, स्वतंत्र पुरुषाचा स्वतंत्र प्रकृतीशीं जो संयोग झाला आहे तो सत्य का मिथ्या? सत्य मानिला तर तो केव्हांहि सुटणें शक्य नसल्यामुळें सांख्यमताप्रमाणें आत्म्याला मुक्ति कधींच प्राप्त होऊं शकत नाहीं; आणि मिथ्या मानिला तर पुरुषाच्या संयोगामुळें प्रकृति आपला बाजार त्यापुढें मांडण्यास सुरुवात करित्ये, हें म्हणणें निर्मूल पडतें. गाय ज्याप्रमाणें वांसरासाठीं दूध देत्ये तद्वत् प्रकृति पुरुषाच्या फायद्यासाठीं एकसारखी नाचत असत्ये, हा दृष्टान्तहि समर्पक नाहीं. कारण, गायीच्या पोटींच वांसरूं झालें असल्यामुळें वांसरावर असणाऱ्या गायीच्या प्रेमाची जशी उपपत्ति सांगतां येत्ये तद्वत् प्रकृति आणि पुरुष यांची गोष्ट नाहीं (वे.सू. शांभा.२.२.३.) प्रकृति व पुरुष हीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळांतच अत्यंत भिन्न असून एक जड तर दुसरा सचेतन आहे. जगाच्या आरंभीं हे दोन्ही पदार्थ जर अत्यंत भिन्न व स्वतंत्र होते तर त्यांपैकीं एकाची प्रवृत्ति दुसऱ्याच्या फायद्यासाठींच कां व्हावी? हा त्यांचा स्वभाव आहे, हें कांहीं समाधानकारक उत्तर नव्हे. स्वभावच घ्यावयाचा तर मग हेकेलचें जडाद्वैत काय वाईट? मूळ प्रकृतीच्या गुणांची वाढ होतां होतां तिच्यांतच स्वतःला पहाण्याची व स्वतःबद्दल विचार करण्याची चैतन्यशक्ति उत्पन्न होत्ये, म्हणजे हा तिचा स्वभाव आहे, असेंच हेकेल म्हणतो कीं नाहीं? परंतु हें मत न स्वीकारितां सांख्य 'पहाणारा' निराळा आणि 'दृश्य सृष्टि' निराळी असा जर भेद करितात, तर ज्या न्यायानें हा

भेद उत्पन्न होतो त्याच न्यायाचा पुढेंहि आणखी जास्त उपयोग कां करूं नये? दृश्य सृष्टीचें कोणीं कितीहि जरी परीक्षण केलें, आणि डोळ्यांतील मज्जातंतूंत अमुक अमुक धर्म आहेत असें ठरविलें तरी हें ठरविणारा पुनः भिन्न रहातो तो रहातोच. सृष्टि पहाणारा पुरुष दृश्य सृष्टीहून याप्रमाणें भिन्न झाल्यावर हा पाहणारा कोण याचा जर आपणांस विचार करावयाचा असला, किंवा दृश्य सृष्टीचें खरें स्वरूप आपण आपल्या इंद्रियांनीं पहातों तसेंच आहे किंवा त्याहून भिन्न आहे, हें जर आपणांस पहावयाचें असलें तर त्याला कांहीं मार्ग आहे किंवा नाहीं? सांख्य असें म्हणतात कीं, हे प्रश्न कधींहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळें प्रकृति व पुरुष हीं दोन तत्त्वें मूळांतच भिन्न व स्वतंत्र आहेत असें गृहीत धरणें भाग आहे; आणि निव्वळ आधिभौतिक शास्त्रांच्या पद्धतीनेंच विचार केला तर सांख्यांचें हें मत गैरवाजवी आहे, असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण, सृष्टींतील इतर पदार्थ ज्याप्रमाणें आपल्या इंद्रियांस गोचर होऊन आपण त्यांच्या गुणधर्मांचें परीक्षण करितों त्याप्रमाणें 'पहाणारा' किंवा ज्याला वेदान्तांत 'आत्मा' असें म्हणतात तो 'पहाणाऱ्या'च्या म्हणजे स्वतःच्याच इंद्रियांना भिन्नरूपानें कधींच गोचर होऊं शकत नाहीं; आणि जो पदार्थ याप्रमाणें इंद्रियगोचर होणें अशक्य म्हणजे इंद्रियातीत त्याचें मानवी इंद्रियांनीं परीक्षण तरी कसें करावें? भगवद्गीतेंतच—

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः॥

असें भगवंतांनीं आत्म्याचें वर्णन केलें आहे (गी. २.२३). अर्थात् आत्मा हा असा पदार्थ नाहीं कीं सृष्टींतील इतर पदार्थांप्रमाणें आपण त्याजवर तेजाबादि पातळ पदार्थ ओतल्यानें त्याचा द्रव होईल, किंवा प्रयोगशाळेंतील तीक्ष्ण शस्त्रांनीं त्याचे तुकडे होऊन त्याचें अंतरंग आपणांस पहावयास मिळेल, अथवा विस्तवावर धरिल्यानें त्याचा धूर होईल, अगर वाऱ्यानें तो सुकला जाईल! सारांश, सृष्टींतील पदार्थांचें परीक्षण करण्याच्या आधिभौतिक शास्त्रवेत्त्यांच्या ज्या ज्या युक्त्या आहेत त्या सर्व या ठिकाणीं रद्द पडतात. मग आत्म्याचें परीक्षण तरी कसें होणार? प्रश्न अवघड दिसतो खरा; पण जरा विचार केला तर त्यांत कांहीं कठिण नाहीं असें दिसून येईल. सांख्यशास्त्रांत तरी पुरुष निर्गुण व स्वतंत्र आहे हें कसें ठरविलें? स्वतःच्या अंतःकरणांतील अनुभवावरूनच कीं नाहीं? मग तीच रीति प्रकृति व पुरुष यांच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यास कां लावूं नये? आधिभौतिक शास्त्रांत व अध्यात्मशास्त्रांत जो मोठा भेद आहे तो हाच होय. आधिभौतिक शास्त्राचे विषय इंद्रियगोचर असतात; आणि अध्यात्मशास्त्राचा विषय इंद्रियातीत म्हणजे केवळ स्वसंवेद्य अथवा ज्याचा त्यालाच कळणारा आहे. कोणी असें म्हणेल कीं,

आत्मा हा जर स्वसंवेद्य आहे तर प्रत्येक पुरुषास त्याचें जसें ज्ञान होईल तसें होऊं द्या; अध्यात्मशास्त्राची जरूर काय ? प्रत्येक मनुष्याचें मन किंवा अंतःकरण जर सारखेंच शुद्ध असेल तर हा प्रश्न योग्य होईल. परंतु प्रत्येक पुरुषाच्या मनाची शुद्धि किंवा शक्ति ज्या अर्थी एकसारखी नाहीं असा आपला अनुभव आहे त्या अर्थी ज्यांचीं मनें अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल आहेत त्यांचीच प्रतीति या बाबतींत आपणांस प्रमाण मानिली पाहिजे. उगाच ' मला असें वाटतें ' किंवा ' तुला असें वाटतें ' म्हणून वितंडवाद वाढविण्यांत कांही हांशील नाहीं. युक्तिवाद अजीबात सोडून द्या असें वेदान्तशास्त्र सांगत नाहीं. वेदान्तशास्त्राचें एवढेंच म्हणणें आहे कीं, अध्यात्मशास्त्रांतील विषय स्वसंवेद्य अतएव केवळ आधिभौतिक युक्त्यांनीं निर्णीत होण्यासारखा नसल्यामुळें अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल मनाच्या महात्म्यांनीं या बाबतींत जो आपला अपरोक्ष म्हणजे साक्षात् अनुभव सांगितला आहे त्याला जो युक्तिवाद विरुद्ध तो या शास्त्रांत ग्राह्य धरितां यत नाहीं. आधिभौतिकशास्त्रात ज्याप्रमाणें प्रत्यक्षाला विरुद्ध असणारें अनुमान त्याज्य मानितात, त्याप्रमाणें वेदान्तशास्त्रांत युक्तीपेक्षां सदर स्वानुभवाची किंवा आत्मप्रतीतीची मातब्बरी अधिक समजतात. या अनुभवाला जुळेल ती युक्ति वेदान्त्यांस मान्य आहे. श्रीमत् शंकराचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रांवरील भाष्यांत हाच सिद्धान्त दिला असून अध्यात्म शास्त्राचा अभ्यास करणारानें तो नेहमीं लक्षांत ठेविला पाहिजे.—

अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण साधयेत् ।
प्रकृतिभ्यः परं यत्तु तदचिन्त्यस्य लक्षणम् ॥

" इंद्रियातीत असल्यामुळें ज्या पदार्थांचें चिंतन करणें अशक्य त्यांचा निर्णय केवळ तर्कानें किंवा अनुमानानेंच करूं नये; सर्व सृष्टीच्या मूळ प्रकृतीच्या पलीकडला जो पदार्थ तो याप्रमाणें अचिंत्य होय, " असा एक जुना श्लोक असून तो महाभारतांत (मभा. भीष्म. ५.१२), व 'साधयेत्' याऐवजीं 'योजयेत्' अशा पाठभेदानें वेदान्तसूत्रांवरील श्रीशंकराचार्यांच्या भाष्यांतहि घेतला आहे (वे.सू. शांभा. २. १. २७). मुंडक व कठोपनिषदांत याचप्रमाणें आत्मज्ञान नुस्त्या तर्कानें प्राप्त होत नाहीं असें म्हटलें आहे (मुं. ३.२,३; कठ. २.८,९ व २२). अध्यात्मशास्त्रांत उपनिषद्-ग्रंथांचें महात्म्य विशेष कां याचें कारणहि हेंच होय. मन एकाग्र कसें करावें याची प्राचीन काळीं हिंदुस्थानांत पुष्कळ भवति-न-भवति होऊन अखेरीस आमच्याकडे (पातंजल) योगशास्त्र नांवाचें त्याचें एक स्वतंत्र शास्त्र बनलें आहे. या शास्त्रांत प्रवीण असून खेरिज स्वभावतःच ज्यांचें मन पवित्र व विशाल अशा थोर थोर ऋषींनीं मन अंतर्मुख करून आत्म्याच्या स्वरूपाबद्दलचा आपला अनुभव किंवा त्यासंबंधानें आपल्या शुद्ध व शांत बुद्धीला ज स्फुरण झालें तें उपनिषद्-

ग्रंथातून सागितलें आहे. म्हणून कोणत्याहि अध्यात्मतत्त्वाचा निर्णय करितांना अखेर या श्रुतिग्रंथातील अनुभवास शरण जाण्याखेरीज आपणास दुसरा मार्ग रहात नाहीं (कठ. ४.९). मनुष्याच्या बुद्धीच्या तीव्रपणानें या आत्मप्रतीतीचे पोषक युक्तिवाद निराळे होऊं शकतील; पण त्यामुळें मूळच्या प्रतीतीचें प्रामाण्य कमी-जास्त होऊं शकत नाहीं. भगवद्गीता हा स्मृतिग्रंथ खरा; पण या बाबतींत त्याची योग्यता उपनिषदांच्या बरोबरीची मानितात हें पहिल्या प्रकरणाच्या आरंभीच आम्हीं सांगितलें आहे. म्हणून गीतेंत व उपनिषदांतून प्रकृतीच्या पलीकडच्या या अचिंत्य पदार्थाबद्दल काय काय सिद्धान्त केलेले आहेत त्यांचा प्रथम नुस्ता—म्हणजे कारणें न सांगतां-साधार उपन्यास करून, त्यांची शास्त्ररीत्या उपपत्ति कशी लागत्ये याचा विचार या प्रकरणांत मागाहून केला आहे

प्रकृति व पुरुष हें सांख्यांचें द्वैत भगवद्गीतेस मान्य नसून या दोहोंच्याहि पलीकडे तिसरें सर्वव्यापक, अव्यक्त व अमृत तत्त्व चराचर सृष्टींच्या बुडाशीं आहे, हा गीतेंतील अध्यात्मज्ञानाचा व वेदान्तशास्त्राचाहि पहिला सिद्धान्त आहे. सांख्याची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण होय. पण जें सगुण तें नाशवंत म्हणून या सगुण व अव्यक्त प्रकृतीचाहि नाश झाल्यावर जें दुसरें कांहीं अव्यक्त शिल्लक रहातें तेंच सर्व सृष्टींतील खरें व नित्य तत्त्व होय, असें प्रकृति-पुरुषविचार चालू असतां या प्रकरणाच्या आरंभीं दिलेल्या म्हणजे गी ८.२० या श्लोकांत म्हटलें आहे; व पुढें पंधराव्या अध्यायांत क्षर आणि अक्षर—व्यक्त आणि अव्यक्त-अशीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें दोन तत्त्वें सांगितल्यावर—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

या दोहोंहून भिन्न असा जो पुरुष तोच उत्तम, परमात्मसंज्ञक, अव्यय व सर्व शक्तिमान् होय, आणि तोच तिन्ही लोक व्यापून त्यांचें संरक्षण करितो, असें वर्णन केलें आहे (गी.१५.१७). क्षर आणि अक्षर म्हणजे व्यक्त आणि अव्यक्त या दोहों-च्याहि 'पलीकडचा' हा पुरुष असल्यामुळें त्याला 'पुरुषोत्तम' अशी यथार्थ संज्ञा आहे (गी. १५.१८). महाभारतांतहि 'परमात्मा' या शब्दाची व्याख्या देतांना—

आत्मा क्षेत्रज्ञ इत्युक्तः संयुक्तः प्राकृतैर्गुणैः ।
तैरेव तु विनिर्मुक्तः परमात्मेत्युदाहृतः ॥

"आत्मा देहांत बद्ध असला म्हणजे त्यास क्षेत्रज्ञ (जीवात्मा) असें म्हणतात, आणि तोच या प्राकृत म्हणजे प्रकृतीच्या किंवा देहाच्या गुणांपासून मुक्त झाला म्हणजे त्यास परमात्मा ही संज्ञा आहे" असें भृगूनें भरद्वाजास सांगितलें आहे (मभा.शां. १८७.२४). 'परमात्म्याच्या'वरील दोन व्याख्या भिन्न आहेत असें वाटण्याचा संभव

आहे; पण वस्तुतः त्या भिन्न नाहींत. क्षराक्षर सृष्टि आणि जीव (अगर सांख्यशास्त्रा-प्रमाणें अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष) या दोहोंच्याहि पलीकडे एकच परमात्मा असल्या-मुळें एकदां तो क्षराक्षरापलीकडचा व एकदां तो जीवाच्या किंवा जीवात्म्याच्या (पुरुषाच्या) पलीकडचा असें एकाच परमात्म्याचें दुहेरी लक्षण किंवा व्याख्या करितां येत्ये. हाच आभिप्राय मनांत आणून कालिदासानेंहि "पुरुषाच्या फायद्याकरितां झटणारी प्रकृतीहि तूंच, आणि स्वतः उदासीन असून त्या प्रकृतीला पहाणारा पुरु-षहि तूंच," असें परमेश्वराचें कुमारसंभवांत वर्णन केलें आहे (कुमा. २.१३). तसेंच गीतेंतहि भगवंतांनीं "मम योनिर्महद्ब्रह्म"—प्रकृति ही माझी योनि किंवा माझेंच एक स्वरूप (१४.३) व जीव किंवा आत्मा हाहि माझाच अंश आहे. (१५.७),—असें सांगितलें असून, सातव्या अध्यायांत भगवान् म्हणतात कीं,—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा॥

"पृथ्वी, पाणी, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि व अहंकार अशी आठ प्रकारची माझी प्रकृति असून याखेरीज (अपरेयमितस्त्वन्यां) सर्व जग ज्यानें धारण केलें आहे तो जीवहि माझीच दुसरी प्रकृति होय" (गी. ७.४.५). महाभारतांत शांतिपर्वांत सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वांचें अनेक ठिकाणीं विवेचन केलेलें आहे; तथापि अखेरीस या पंचवीस तत्त्वांपलीकडे सव्विसावें (षड्विंश) म्हणून एक एक परमतत्त्व असून तें ओळ-खिल्याखेरीज मनुष्य 'बुद्ध' होत नाहीं (शां. ३०८), असें सर्वत्र म्हटलेलें आहे, सृष्टींतील पदार्थांचें आपल्या ज्ञानेंद्रियांनीं आपणांस जें ज्ञान होतें तीच काय ती आपली सृष्टि होय, म्हणून प्रकृति किंवा सृष्टि यांसच कित्येकदां 'ज्ञान' हें नांव देत असून या दृष्टीनें पुरुष हा 'ज्ञाता' होतो (शां ३०६.३५—४१) पण खरें 'ज्ञेय' म्हणून जें काय आहे (गी.१३.१२) तें प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि, म्हणजे ज्ञान आणि ज्ञाता यांच्याहि, पलीकडचें असून त्यालाच परमपुरुष अशी गीतेंत संज्ञा आहे. त्रैलोक्य व्यापून त्यांचे सदैव धारण करणारा जो हा परम किंवा पर पुरुष तो ओळखा, तो एक आहे, अव्यक्त आहे, नित्य आहे, अक्षर आहे, असें भगवद्गी-ताच नव्हे, तर वेदान्तशास्त्रावरील सर्व ग्रंथ कंठरवानें सांगत आहेत. 'अक्षर' आणि 'अव्यक्त' हीं दोन विशेषणें किंवा शब्द सांख्यशास्त्रांत प्रकृतीस उद्देशून योजिलेले असतात; कारण, प्रकृतीपेक्षां अधिक सूक्ष्म असें जगाचें दुसरें कोणतेंच मूलकारण नाही असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे (सां.का.६१). पण वेदान्तदृष्ट्या पाहिलें तर परब्रह्म हेंच काय तें अ—क्षर म्हणजे कधींहि नाश न पावणारें असून तेंच अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस अगोचर असल्यामुळें गीतेंत 'अक्षर' व 'अव्यक्त' हेच शब्द प्रकृतीपलीकडच्या परब्रह्माचें स्वरूप दाखविण्यासहि योजिलेले असतात, ही

गोष्ट वाचकानीं नेहमीं लक्षांत ठेविली पाहिजे (गी. ८. २०; ११ ३७; १५. १६, १७). ही दृष्टि स्वीकारिल्यावर प्रकृति अव्यक्त असली तरी तिला अक्षर म्हणणें योग्य होत नाहीं हें खरें; पण प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडचा जो हा तिसरा उत्तम पुरुष त्याच्या सर्वशक्तित्वास बाध न आणितां सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधानें सांख्य-शास्त्राचे सिद्धान्त गीतेसहि मान्य असल्यामुळें सांख्यांची ठराविक परिभाषा न मोडितां त्यांच्या शब्दांनींच गीतेंत क्षराक्षर किंवा व्यक्ताव्यक्त सृष्टीचें वर्णन केलेलें असतें; आणि त्यामुळें परब्रह्माचें स्वरूप सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां संदेह राहूं नये म्हणून (सांख्य) अव्यक्तापलीकडलें अव्यक्त आणि (सांख्य) अक्षरापली-कडलें अक्षर अशी भाषा योजणें भाग पडतें. उदाहरणार्थ, या प्रकरणाच्या आरंभीं दिलेला श्लोक पहा. सारांश, 'अव्यक्त' आणि त्याप्रमाणें 'अक्षर' हे दोन्ही शब्द कधीं सांख्यांच्या प्रकृतीस तर कधीं वेदान्तांतील परब्रह्मास उद्देशून—म्हणजे दोन निर-निराळ्या प्रकारें—गीतेंत योजिलेले आहेत हें गीता वाचितांना नेहमीं ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीपलीकडला दुसरा अव्यक्त हेंच वेदान्ता-प्रमाणें जगाचें मूळ होय. जगाच्या मूलतत्त्वासंबंधानें सांख्य आणि वेदान्त यांच्या दरम्यान जो हा फरक आहे, त्यामुळें अध्यात्मशास्त्रांतील मोक्षाचें स्वरूपहि सांख्यांच्या मोक्षस्वरूपाहून कसें भिन्न झालें आहे हें पुढें सांगण्यांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष हें सांख्यांचें द्वैत न मानितां हीं दोन्हीहि ज्याच्या विभूति आहेत असें तिसरें परमेश्वररूपी किंवा पुरुषोत्तमरूपी नित्य तत्त्व जगाच्या बुडाशीं आहे असें म्हटल्यावर, या तिसऱ्या मूलभूत तत्त्वाचें स्वरूप काय व त्याचा प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंशीं कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे हा प्रश्न पुढें सहज निष्पन्न होतो प्रकृति, पुरुष व परमेश्वर या त्रयीलाच अध्यात्मशास्त्रांत अनुक्रमें जगत्, जीव व परब्रह्म असें म्हणतात; व या तिन्ही वस्तूंचीं स्वरूपें व परस्पर संबंध यांचा निर्णय करणें हेंच वेदान्तशास्त्राचें मुख्य काम असून उपनिषदांतून सर्वत्र हीच चर्चा आहे. तथापि या बाबतींत सर्व वेदान्त्यांचें मतैक्य नसल्यामुळें कोणी हे तिन्ही पदार्थ मूळांत एकच आहेत, तर कोणी जीव व जगत् हीं परमेश्वराहून मूळांतच थोडीं किंवा अत्यंत भिन्न आहेत असें समजतात, व त्यामुळें वेदान्त्यांचे अद्वैती, विशिष्टाद्वैती व द्वैती असे भेद झालेले आहेत. जीव व जगत् यांचे सर्व व्यवहार परमेश्वराच्या इच्छेनें चालतात हा सिद्धान्त सर्वांस एकसारखाच ग्राह्य आहे. पण या तिन्ही वस्तूंचें स्वरूप मूळांत आकाशासारखें एकजिनसी व अखंड आहे असें कित्येक मानितात; तर दुसरे वेदान्ती असें म्हणतात कीं, जड आणि चैतन्य एक होणें शक्य नसल्यामुळें डाळिंबाच्या फळांत अनेक दाणे असले तरी त्यामुळें फळाचें एकत्व जसें नाहींसें होत नाहीं तद्वत् जीव व जगत् हीं परमेश्वरामध्यें भरलेलीं

असलीं तरी तीं परमेश्वराहून मूळांतच भिन्न आहेत, आणि तिन्ही 'एक' आहेत असें जेव्हां उपनिषदांतून वर्णन येतें तेव्हां 'डाळिंबाच्या फळासारखीं एक' असा त्याचा अर्थ समजावयाचा. जीवाच्या स्वरूपाबद्दल एकदां अशा रीतीनें भिन्न मतें उपस्थित झाल्यावर उपनिषदांचीच काय पण गीतेंतील शब्दांचीहि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांनीं आपआपल्या टीकांत ओढाताण केली आहे. त्यामुळें गीतेंतील खरा प्रतिपाद्य विषय बाजूला राहून गीतेंतील वेदान्त द्वैतमताचा आहे का अद्वैतमताचा आहे हाच या सांप्रदायिक टीकाकारांच्या मतें गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होऊन बसला आहे! असो; याबद्दल जास्त विचार करण्यापूर्वी खुद्द भगवंतांनीच जगत् (प्रकृति), जीव (आत्मा किंवा पुरुष), आणि परब्रह्म (परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम) यांच्या परस्परसंबंधाबद्दल गीतेंत काय सांगितले आहे तें पाहूं. या बाबतींत गीता व उपनिषदें या दोहोंचें म्हणणें एकच असून गीतेंतील सर्व विचार पूर्वी उपनिषदांतून आलेले आहेत असेंहि पुढील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंच्याहि पलिकडचा जो पुरुषोत्तम, परपुरुष परमात्मा किंवा परब्रह्म, त्याचें वर्णन करितांना भगवद्गीतेंत प्रथम व्यक्त व अव्यक्त (डोळ्यांना दिसणारें व डोळ्यांना न दिसणारें) अशी त्याचीं दोन स्वरूपें सांगितलीं आहेत. पैकीं व्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारें रूप सगुणच असलें पाहिजे हें उघड आहे. बाकी राहिलें अव्यक्त. हें रूप अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर आहे हें खरें पण तें इंद्रियाना अगोचर आहे एवढयावरूनच तें निर्गुणच असलें पाहिजे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण आमच्या डोळ्यांना तें न दिसलें तरीहि त्यांत सर्व प्रकारचे गुण सूक्ष्मरूपानें असूं शकतील. म्हणून अव्यक्ताचेहि पुढें सगुण, सगुणनिर्गुण व निर्गुण असे तीन भेद केलेले आहेत 'गुण' या शब्दानें मनुष्यास केवळ त्याच्या बाह्य इंद्रियांनींच नव्हे तर मनानेंहि ज्यांचें ज्ञान होतें ते सर्व गुण या ठिकाणीं विवक्षित आहेत. परमेश्वराचे मूर्तिमान् अवतार जे श्रीकृष्ण तेच उपदेश करण्यास साक्षात् अर्जुनापुढें उभे असल्यामुळें गीतेंत ठिकठिकाणीं "प्रकृति माझें स्वरूप आहे' (९.८.), "जीव माझा अंश आहे" (१५.७), "सर्व भूतांच्या अंतरी असणारा आत्मा मी आहें" (१०.२०), जगात ज्या ज्या श्रीमत् किंवा विभूतिमत् मूर्ती आहेत त्या सर्व माझ्या अंशापासून झालेल्या आहेत" (१०.४१), "माझ्या ठायीं मन ठेवून माझा भक्त हो" (९.३४), "म्हणजे मलाच येऊन मिळशील. हें तूं माझा प्रिय म्हणून तुला मी प्रतिज्ञेनें सांगतों" (१८.६५), असा आपल्या व्यक्त स्वरूपाला अनुलक्षून भगवंतांनीं स्वतःबद्दल प्रथमपुरुषी निर्देश केला आहे; व सर्व चराचरसृष्टि आपल्या व्यक्त स्वरूपांत साक्षात् भरलेली आहे, असें विश्वरूपदर्शनानें अर्जुनाच्या प्रत्यक्ष प्रत्ययास आणून दिल्यावर अखेर अव्यक्तापेक्षां व्यक्ताची उपासना करणें

अधिक सोपें म्हणून तूं माझ्याच ठिकाणीं आपला भाव ठेव (गी. १२. ८), मीच ब्रह्माचें, अव्यय मोक्षाचें, शाश्वत धर्माचें व परमावधीच्या सुखाचें मूळ स्थान आहे (गी. १४.२७), असा अर्जुनाला उपदेश केला आहे. यामुळें आरंभापासून अखेर-पर्यंत गीतेंत भगवंताच्या व्यक्त स्वरूपाचेंच प्राधान्येंकरून वर्णन आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

परंतु एवढ्यावरून गीतेंत व्यक्त परमेश्वरच अंतिम साध्य मानिला आहे, असें जें कित्येक केवल भक्त्याभिमानी पंडितांचें वा टीकाकारांचें मत आहे तें खरें धरितां येत नाहीं. कारण, वरील वर्णनाबरोबरच आपलें व्यक्त स्वरूप मायिक असून त्याच्या पलीकडे (पर) असणारें अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस गोचर न होणारें स्वरूपच मुख्य होय असें भगवंतांनीं स्पष्ट सांगितलें आहे. उदाहरणार्थ—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः।
परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

"मी अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असतां अडाणी लोक मला व्यक्त समजतात, आणि व्यक्तापलीकडचें माझें श्रेष्ठ व अव्यय स्वरूप ओळखीत नाहींत" (७.२४), असे सांगून पुढील श्लोकांत (७.२५) "मी माझ्या योगमायेनें आच्छादित असल्यामुळें मूर्ख लोक मला जाणीत नाहींत" असें भगवंतांनीं सातव्या अध्यायांत म्हटलें आहे. तसेंच चवथ्या अध्यायांत "मी जरी जन्मविरहित आणि अव्यय आहे तरी स्वतःच्या प्रकृतींत अधिष्ठित होऊन मी आपल्या मायेनें (स्वात्ममायया) जन्म घेतों म्हणजे व्यक्त होत असतों" (४.६), अशी आपल्या व्यक्त स्वरूपाची उपपत्ति दिली आहे; व पुढें सातव्या अध्यायांत "त्रिगुणात्मक प्रकृति ही माझी **दैवी माया** असून त्या मायेला जे तरून जातात ते मला येऊन पावतात, आणि त्या **मायेनें** ज्यांचें ज्ञान नष्ट होतें ते मूढ नराधम मजला येऊन मिळत नाहींत," (१४, १५) असें वर्णन करून, अखेरीस अठराव्या अध्यायांत (१८. ६१) "हे अर्जुना! सर्वभूतांच्या हृदयांत जीवरूपानें ईश्वरच वास करीत असून तो आपल्या **मायेनें** सर्व भूतांस यंत्राप्रमाणें फिरवीत असतो," असा अर्जुनास बोध केला आहे. अर्जुनाला भगवंतांनीं जें विश्वरूप दाखविलें तेंच भगवंतांनीं नारदालाहि दाखविलें होतें, असें भारताच्या शांतिपर्वान्तर्गत नारायणीय प्रकरणांत सांगितलें आहे. (शां. ३३९); आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मच गीतेंतहि प्रतिपाद्य आहे असें आम्हीं पहिल्याच प्रकरणांत दाखविलें आहे. नारदाला याप्रमाणें हजारों डोळ्यांचें, रंगांचें व इतर दृश्य गुणांचें विश्वरूप दाखविल्यानंतर—

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद।
सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैवं त्वं ज्ञातुमर्हसि ॥

"तूं माझें जें रूप पहातोस ही मीं उत्पन्न केलेली **माया** आहे, म्हणून सर्व भूतां-च्या गुणांनीं मी युक्त आहें असें तूं समजूं नकोस" असें भगवंतांनीं सांगून, "माझें खरें स्वरूप सर्वव्यापी, अव्यक्त आणि नित्य आहे व तें सिद्ध पुरुष ओळखितात" असें म्हटलें आहे (शां. ३३९. ४४, ४८). यावरून गीतेंत अर्जुनाला दाखविलेलें विश्व-रूपहि मायिकच होतें असें म्हटलें पाहिजे. सारांश, उपासनेसाठीं व्यक्त स्वरूपाची भगवंतांनीं गीतेंत जरी प्रशंसा केली आहे, तरी परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप अव्यक्त म्ह-णजे इंद्रियांना अगोचर असून, तो अव्यक्ताचा व्यक्त बनतो ही त्याची **माया** आहे, आणि ही माया तरून जाऊन अखेर तिच्या पलीकडच्या शुद्ध व अव्यक्त स्वरूपाचें ज्ञान झाल्याखेरीज मनुष्यास मोक्ष मिळत नाहीं, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्याचें वरील वचनांवरून निर्विवाद दिसून येतें. **माया** म्हणजे काय याचा जास्त विचार पुढें करूं. वर दिलेल्या वाक्यांवरून हा मायावाद श्रीशंकराचार्यांनीं नवा काढिलेला नसून, त्यांच्यापूर्वी तो भगवद्गीतेंत, महाभारतांत आणि भागवतधर्मांतहि ग्राह्य मानिला होता एवढें उघड होतें. श्वेताश्वतरोपनिषदांतहि " मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् " (श्वेता. ४. १०)—माया म्हणजे प्रकृति (सांख्यांची) होय, व त्या मायेचा अधिपति परमेश्वर असून तोच आपल्या मायेनें विश्व निर्माण करितो,—अशी सृष्टीची उत्पत्ति दिली आहे.

परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप व्यक्त नसून अव्यक्त आहे एवढें जरी स्पष्ट झालें, तरी हें श्रेष्ठ अव्यक्त रूप सगुण का निर्गुण याचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. कारण, सांख्यशास्त्रांतील प्रकृति अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असूनहि स-गुण म्हणजे सत्त्वरजस्तमोगुणमयी आहे, हें सगुण अव्यक्ताचें आपल्यासमोर एक उदाहरण असून, परमेश्वराचें अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपहि त्याचप्रमाणें सगुण मानिलें पाहिजे असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. आपल्या मायेनेंच कां होईना, पण अव्यक्त परमेश्वरच ज्याअर्थी व्यक्त सृष्टि निर्माण करितो (गी. ९.८) व सर्वांच्या हृदयांत राहून त्यांचे व्यापार त्यांच्याकडून चालवितो (१८.६१), ज्याअर्थी तो सर्व य-ज्ञांचा भोक्ता व प्रभु आहे (९. २४), ज्याअर्थी प्राणिमात्राचे सुखदुःखादि सर्व 'भाव' त्यापासून उत्पन्न होतात (१० ५), आणि ज्याअर्थी प्राणिमात्राच्या ठायीं श्रद्धा उत्पन्न करणारा तोच असून " लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान् " (७. २२)—प्राण्यांच्या वासनांचें फळ देणाराहि तोच आहे, त्याअर्थी तो अव्यक्त म्हणजे इद्रियगोचर नसला तरी दया, कर्तृत्व वगैरे गुणांनीं युक्त अर्थात् सगुणच असला पाहिजे असें सिद्ध होतें. पण उलटपक्षीं भगवान् असेंहि सांगतात कीं, "न मां कर्माणि लिम्पन्ति"—मला कर्मांचा अर्थात् गुणांचाहि कधीं विटाळ होत नाहीं (४.१४); प्रकृतीच्या गुणानें '**मोह**' पावून मूर्ख लोक आत्म्यासच कर्ता

मानितात (३.२७;१४.१९); किंवा हा अव्यय व अकर्ता परमेश्वरच प्राणिमात्राच्या हृदयांत जीवरूपानें असल्यामुळें (१३.३१), प्राणिमात्राचें कर्तृत्व व कर्म या दोहोंपासून वस्तुतः तो अलिप्त असतां अज्ञानानें गुरफटलेले लोक मोहांत पडत असतात (५. १४, १५). अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या परमेश्वराचीं स्वरूपें याप्रमाणें सगुण व निर्गुण अशीं दोनच प्रकारचीं वर्णिलीं आहेत असें नाहीं; तर कांहीं ठिकाणीं हीं दोन्ही रूपें एकत्र मिसळून अव्यक्त परमेश्वराचें वर्णन केलें आहे. उदाहरणार्थ, " भूतभृत् न च भूतस्थो " (९.५)—मी भूतांचा आधार असून त्यांमध्यें नाहीं,–असें नवव्या, व तेराव्या अध्यायांत "परब्रह्म सत् नाहीं आणि असत्हि नाहीं" (१३.१२)." सर्वेंद्रियवान् आहे असा भास होणारें पण सर्वेंद्रियविरहित आणि निर्गुण व गुणोपभोग घेणारें" (१३.१४), "दूर आहे आणि जवळहि आहे" (१३.१५)," अविभक्त आहे आणि विभक्तहि दिसतें " (१३.१६), याप्रमाणें परमेश्वरस्वरूपाचीं परस्परविरुद्ध म्हणजे सगुण-निर्गुण वर्णनें आहेत. तथापि प्रारंभीं दुसऱ्याच अध्यायांत "हा आत्मा, अव्यक्त, अचिंत्य व अविकार्य आहे"(२ २५), असें सांगून तेराव्यांत"हा परमात्मा अनादि निर्गुण व अव्यय असल्यामुळें तो शरीरांत असला तरी कांहीं करीत नाहीं, व त्याला कशाचाहि गंध लागत नाहीं"(१३, ३१), असें शुद्ध, निर्गुण, निरवयव, निर्विकार, अचिंत्य आणि अनादि अव्यक्त स्वरूपाचेंच श्रेष्ठत्व गीतेंत वर्णिलें आहे.

भगवद्गीतेप्रमाणें उपनिषदांतूनहि अव्यक्त परमेश्वराचें स्वरूप कधीं सगुण, तर कधीं सगुण-निर्गुण असें उभयविध, आणि कधीं शुद्ध निर्गुण, असें तीन प्रकारें वर्णिलेलें आढळून येतें. उपासनेला नेहमी प्रत्यक्ष मूर्तिच डोळयापुढें पाहिजे असें नाहीं. निराकार म्हणजे चक्षुरादि ज्ञानेंद्रियांना अगोचर अशा स्वरूपाची देखील उपासना होऊं शकत्ये. पण ज्याची उपासना करावयाची तो चक्षुरादि इंद्रियांना गोचर नसला तरी मनाला गोचर असल्याखेरीज त्याची उपासना होणें शक्य नाहीं. उपासना म्हणजे चिंतन, मनन किंवा ध्यान होय; आणि चितत वस्तूचें रूप नाहीं तर दुसरे कोणते तरी गुण मनाला कळल्याखेरीज मन चिंतन कशाचें करणार ? म्हणून अव्यक्त म्हणजे डोळयांना न दिसणाऱ्या परमात्म्याचें ज्या ज्या ठिकाणीं चिंतन,मनन किंवा उपासना उपनिषदांत सांगितली आहे,त्या त्या ठिकाणीं अव्यक्त परमेश्वर सगुण कल्पिलेला आहे. परमेश्वराच्या ठायीं कल्पिलेले हे गुण उपासकाच्या अधिकाराप्रमाणें कमीजास्त व्यापक किंवा सात्त्विक असतात, आणि ज्याची जशी निष्ठा त्याप्रमाणें त्याचें फल त्यास प्राप्त होत असतें. " पुरुष हा क्रतुमय आहे, ज्याचा जसा क्रतु(निश्चय) त्याप्रमाणें त्याला मेल्यावर फळ मिळतें," असें छांदोग्योपनिषदांत (३.१४.१), आणि "देवांची भक्ति करणारे देवांस व पितरांची भक्ति करणारे पितरांस जाऊन

मिळतात"(गीता९.२५.),किंवा "यो यच्छ्रद्धः स एव सः"—जो तो आपल्या श्रद्धे-प्रमाणें सिद्धि पावतो (१७.३), असें भगवद्गीतेंतहि म्हटलें आहे. अर्थात् उपासकाच्या अधिकारभेदाप्रमाणें उपास्य अव्यक्त परमेश्वराचे गुणहि उपनिषदांतून निरनिराळे वर्णिले आहेत. उपनिषदांतील या प्रकरणास 'विद्या' असें म्हणतात. विद्या म्हणजे ईश्वरप्राप्तीचा (उपासनारूप) मार्ग, आणि तो ज्या प्रकरणांत सांगितला असतो त्यालाहि 'विद्या' हेंच नांव अखेर देण्यांत येतें. शांडिल्यविद्या (छां.३,१४), पुरुषविद्या (छां.३.१६ १७), पर्यंकविद्या (कौषी. १), प्राणोपासना (कौषी. २) इत्यादि अनेक प्रकारची उपासना उपनिषदांत वर्णिली आहे, व त्या सर्वांचे वेदान्तसूत्रांच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत विवेचन केलें आहे. या प्रकरणांतून अव्यक्त परमेश्वर मनोमय, प्राणशरीर, भारूप, सत्यसंकल्प, आकाशात्मा, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगंध, सर्वरस आहे अशीं सगुण वर्णनें (छां. ३.१४.२) असून, तैत्तिरीयोपनिषदांत तर अन्न प्राण, मन, विज्ञान किंवा आनंद या रूपांनींहि ब्रह्माची चढती उपासना सांगितली आहे (तै.२ १–५; ३.२–६) बृहदारण्यकांत (२.१) गार्ग्य बालाकीनें अजातशत्रूस आदित्य, चंद्र, विद्युत, आकाश, वायु, अग्नि, पाणी, किंवा दिशा यांतील पुरुषांची ब्रह्मस्वरूपानें उपासना प्रथम सांगितली; पण खरें ब्रह्म यापलीकडे आहे असें अजातशत्रूनें त्यास सांगून अखेरीस प्राणोपासना मुख्य असें प्रतिपादिलें आहे. तथापि ही परंपरा येथेंच संपत नाहीं. वर सांगितलेल्या सर्व ब्रह्मस्वरूपांस 'प्रतीक' म्हणजे उपासनेकरितां घेतलेलें गौण ब्रह्मस्वरूप किंवा ब्रह्मनिदर्शक चिन्ह असें म्हणतात, व हेंच स्वरूप मूर्तीच्या रूपानें डोळयापुढें ठेविलें म्हणजे ती प्रतिमा होत्ये. पण सर्व उपनिषदांचा असा सिद्धान्त आहे की, वास्तविक ब्रह्मस्वरूप याहून भिन्न आहे (केन. १.२–८). या ब्रह्माचें लक्षण देतांना कित्येक ठिकाणीं "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (तैत्ति.२.१) किंवा "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म"(बृ.३.९ २८),— ब्रह्म सत्य (सत्) ज्ञान (चित्), आणि आनंदरूप—किंवा सच्चिदानंदरूप आहे, असें सर्व गुणांचा तीनच गुणांत समावेश करून व्याख्यान केलेलें असतें. आणि दुसऱ्या ठिकाणीं भगवद्गीतेप्रमाणें "ब्रह्म सत्‌हि नाहीं आणि असत्‌हि नाहीं" (ऋ,१०.१२९.१),अथवा "आणोरणीयान्महतो महीयान्"-आणूपेक्षां धाकटें आणि मोठ्यापेक्षांहि मोठें-(कठ. २.२०), "तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तदंतिके"—तें हालतें व हालतहि नाहीं, तें दूर आणि जवळहि आहे (ईश ५;मुं.३ १.७), अगर 'सर्वेंद्रियगुणाभास' होणारें तथापि 'सर्वेंद्रियविवर्जित' (श्वेता.३.१७), याप्रमाणें परस्परविरुद्ध गुणांचा त्यांत समावेश झालेला आहे असें वर्णन आहे. अखेरीस हीं सर्व लक्षणें सोडून देऊन धर्म आणि अधर्म, कृत आणि अकृत, किंवा भूत आणि भव्य याच्यापलीकडे जें आहे तें ब्रह्म समज, म्हणून मृत्यूनें नचिकेतास बोध केला आहे (कठ.२.१४);आणि त्याच-

प्रमाणें महाभारतांत नारायणीय धर्मांत ब्रह्मा रुद्राला (मभा. शां. ३५१.११), व मोक्षधर्मांत नारद शुकाला सांगत आहेत (३३१.४४). बृहदारण्यकोपनिषदांतहि (२.३.२) प्रथमतः ब्रह्माचीं पृथिवी, जल व अग्नि हीं तीन मूर्ते, आणि वायु, आकाश हीं दोन अमूर्त रूपें सांगून, या अमूर्तांच्या सारभूत पुरुषांचीं रूपें किंवा रंग पालटतात असें दाखविल्यावर, अखेरीस 'नेति नेति' म्हणजे एवढा वेळपर्यंत जें कांहीं सांगितलें तें नव्हे, तें ब्रह्म नव्हे, या सर्व नामरूपात्मक मूर्त किंवा अमूर्त पदार्थांपलीकडलें (पर) जें 'अगृह्य' किंवा 'अवर्णनीय' तें परब्रह्म समज, असा उपदेश केला आहे (बृह. २.३.६ वे सू. ३.२.२२). किंबहुना ज्याला ज्याला म्हणून कांहीं नांव देतां येतें त्या सर्व पदार्थांच्या जें पलीकडे आहे तें ब्रह्म असून त्याचें अव्यक्त व निर्गुण स्वरूप दाखविण्यास 'नेति नेति' हा एक छोटासा निर्देश, आदेश किंवा सूत्रच झालेलें असून बृहदारण्यकोपनिषदांतच तें पुनः चारदां (बृह. ३.९.२६; ४.२.४; ४.४.२२; ४.५.१५) आलेलें आहे; आणि त्याचप्रमाणें इतर उपनिषदांतूनहि "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तैत्ति. २.९), "अद्रेश्यं (अदृश्य), अग्राह्यं" (मुं. १.१.६), "न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा" (मुं. ३.१.८) डोळ्यांनें न दिसणारें किंवा वाचेनें सांगतां न येणारें, अगर—

अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथाऽरसं नित्यमगंधवच्च यत्।
अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं निचाय्य तन्मृत्युमुखात्प्रमुच्यते ॥

पंचमहाभूतांच्या शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या पांच गुणांनीं विरहित, अनादि, अनंत, अव्यय (कठ. ३.१५), अशीं परब्रह्माच्या निर्गुण व अचिंत्य स्वरूपाचीं वर्णनें आहेत (वे. सू. ३.२.२२—३० पहा). महाभारताच्या शांतिपर्वांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या वर्णनांतहि भगवंतांनीं आपलें वास्तविक स्वरूप "अदृश्य, अघ्रेय, अस्पृश्य, निर्गुण, निष्कल (निरवयव), अज, नित्य, शाश्वत आणि निष्क्रिय आहे" असें नारदास सांगून त्यासच "वासुदेव परमात्मा" असें म्हणतात, व तोच सृष्टीची उत्पत्ति व लय करणारा त्रिगुणातीत परमेश्वर होय, असें म्हटलें आहे (मभा शां. ३३९.२१—२८).

भगवद्गीतेंतच नव्हे तर महाभारतान्तर्गत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत व उपनिषदांतहि परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ मानिलें आहे, व हें श्रेष्ठ अव्यक्त स्वरूपहि पुनः सगुण, सगुण—निर्गुण आणि अखेर केवळ निर्गुण असें तीन प्रकारें वर्णिलें आहे, हें वरील वचनांवरून दिसून येईल. अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपाच्या या तीन परस्परविरोधी स्वरूपांचा मेळ कसा घालावयाचा? तिहींपैकीं सगुण-निर्गुण असें जें उभयात्मक रूप आहे तें सगुणांतून निर्गुणांत (किंवा अज्ञेयांत) जाण्याची पायरी किंवा साधन आहे असें समजतां येईल. कारण, पहिल्यानें सगुण

रूपाचें ज्ञान झाल्यावर हळूहळू एकेक गुण सोडून देऊनच निर्गुण स्वरूपाचा अनुभव येत जाणार; आणि अशाच रीतीनें ब्रह्मप्रतीकाची चढती उपासना उपनिषदांतून वर्णिली आहे. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीय उपनिषदांत भृगुवल्लींत प्रथम अन्न हेंच ब्रह्म म्हणून भृगूस वरुणानें उपदेश केला आहे; व नंतर क्रमाक्रमानें प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद या ब्रह्मस्वरूपांचें त्यास ज्ञान करून दिलें आहे (तैत्ति. ३.२–६). किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं, निर्गुणाचें गुणबोधक विशेषणांनीं वर्णन करणें केव्हांच शक्य नसल्यामुळें परस्परविरूद्ध विशेषणांनींच त्याचें वर्णन करणें भाग आहे. कारण, दूर किंवा सत् हे शब्द उच्चारिले म्हणजे दुसरी कोणती तरी वस्तु जवळ किंवा असत् आहे असा पर्यायानें आपल्या मनाला बोध होत असतो. परंतु एकच ब्रह्म जर चोहों-कडे आहे, तर परमेश्वराला दूर किंवा सत् हीं विशेषणें देऊन जवळ किंवा असत् कोणाला म्हणणार? यासाठीं 'दूर नाही जवळ नाहीं, सत् नाहीं असत नाहीं,' अशा भाषेनें दूर व जवळ, सत् व असत् इत्यादि परस्पर सापेक्ष गुणांच्या जोडया उडवून टाकून, बाकी जें कांहीं निर्गुण सर्व स्थलीं व सर्वदा निरपेक्ष व स्वतंत्र वसत आहे तेंच खरें ब्रह्म असा बोध होण्यासाठीं परस्परविरुद्ध विशेषणांची ही भाषाच व्यवहारांत योजिल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं (गी. १३.१२). जें कांहीं आहे तें सर्वच ब्रह्म असल्यामुळें दूरहि तेंच, जवळहि तेंच, सत्‌हि तेंच, असत्‌हि तेंच होय म्हणून दुसऱ्या दृष्टीनें पहातां त्याच ब्रह्माचें परस्परविरुद्ध विशेषणांनीं एकसमयावच्छेदें-करून वर्णन केलें तरीहि चालेल (गी. ११.३७; १३.१५). पण सगुण–निर्गुण या उभयविध वर्णनाची जरी याप्रमाणें उपपत्ति लाविली तरी सगुण आणि निर्गुण हीं दोन परस्परविरुद्ध स्वरूपें एकाच परमेश्वरास कशीं प्राप्त होतात, याचा खुलासा शिल्लक रहातोच. अव्यक्त परमेश्वर व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर स्वरूप धारण करितो ही त्याची माया आहे; पण व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर न होतां अव्यक्तच राहून जेव्हां तो निर्गुणाचा सगुण बनतो तेव्हां त्याला काय म्हणावयाचें? उदाहरणार्थ, एकच निराकार परमेश्वर कोणी 'नेति नेति' असा निर्गुण तर कोणी सर्वगुणसंपन्न, सर्वकर्मा, दयाळू असा सगुण मानितात. तेव्हां यांतील बीज काय किंवा यांपैकीं श्रेष्ठ पक्ष कोणता, व या निर्गुण व अव्यक्त ब्रह्मापासून सर्व व्यक्त सृष्टि आणि जीव कसे झाले, याचाहि खुलासा करणें जरूर आहे. सर्व संकल्पांचा दाता अव्यक्त परमेश्वर वास्तविक सगुण असून उपनिषदांत व गीतेंत निर्गुण स्वरूपाचें जें वर्णन आहे तें अतिशयोक्तीचें किंवा उगाच प्रशंसापर आहे असें म्हणणें, म्हणजे अध्यात्मशास्त्राच्या मूळ पायावरच घाव घालणें होय. कारण, ज्या थोर ऋषींनीं मन एकाग्र करून सूक्ष्म व शांत विचारांनीं "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तै. २.९)—मनाला सुद्धां जें दुर्गम असून वाणीहि ज्याचें वर्णन करूं शकत नाहीं,—तेंच अखेरचें ब्रह्मस्वरूप असा सिद्धान्त

केला त्यांची आत्मप्रतीति अतिशयोक्तीची, व माझ्या मनाला अनंत व निर्गुण ब्रह्माचें आकलन होत नाहीं म्हणून खरें ब्रह्म सगुणच असलें पाहिजे असें प्रतिपादन करणें, म्हणजे सूर्यापेक्षां आपली दिवटी अधिक श्रेष्ठ असें म्हणण्याइतकेंच समंजस होय! त्यांतून या निर्गुण स्वरूपाची उपपत्ति जर उपनिषदांतून अगर गीतेंतून दिली नसती तर गोष्ट निराळी. पण तसाहि वास्तविक प्रकार नाहीं. भगवद्गीतेंत परमेश्वराचें श्रेष्ठ व खरें स्वरूप अव्यक्तच होय असें स्पष्ट म्हटलें असून तो व्यक्त सृष्टीचें रूप धारण करितो ही त्याची **माया** आहे एवढेंच सांगितलें आहे (गी. ४.६), असें नाहीं; तर प्रकृतीच्या गुणांनीं "**मोह** पावून **मूर्ख** लोक (अव्यक्त व निर्गुण) आत्म्यालाच कर्ता मानितात," (गी. ३.२७–२९); ईश्वर कांहीं करीत नसून **अज्ञानानें** लोक फसतात (गी. ५ १५); म्हणजे अव्यक्त आत्मा किंवा परमेश्वर मूळांत निर्गुण असतां (गी. १३.३१). त्याचे ठायीं कर्तृत्वादि गुणांचा 'मोहानें' किंवा 'अज्ञानानें' अध्यारोप करून त्याला सगुण अव्यक्त बनवितात; असा भगवंतांनी स्वच्छ उपदेश केला आहे (गी. ७.२४). यावरून असें निष्पन्न होतें कीं, (१) गीतेंत परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें जरी पुष्कळ वर्णन आहे, तरी परमेश्वराचें मूळ व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण व अव्यक्त असून, मनुष्यें **अज्ञानानें** किंवा **मोहानें** त्याला सगुण मानितात, आणि (२) सांख्यांची प्रकृति किंवा तिचा व्यक्त पसारा म्हणजे सर्व जग ही परमेश्वराची **माया** असून, (३) सांख्यांचा पुरुष म्हणजे जीवात्मा हा मूळांत परमेश्वररूपी व परमेश्वराप्रमाणेंच निर्गुण व अकर्ता आहे, पण '**अज्ञानानें**' लोक त्याला कर्ता मानितात,—हेच परमेश्वरस्वरूपासंबंधानें गीतेचे खरे सिद्धान्त आहेत. वेदान्तशास्त्राचे सिद्धान्तहि हेच होत. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून हे सिद्धान्त सांगतांना माया व अविद्या या दोहोंत थोडा भेद केलेला असतो. उदाहरणार्थ, पंचदशींत आत्मा व परब्रह्म हीं दोन्हीं मूळांत एकच म्हणजे ब्रह्मस्वरूप असून हें चित्स्वरूपी ब्रह्म मायेंत जेव्हां प्रतिबिंबित होतें तेव्हां सत्त्वरजस्तमोगुणमयी (सांख्यांची मूळ) प्रकृति निर्माण होत्ये असें प्रथम सांगितलें आहे. पण पुढें या मायेचेच 'माया' व 'अविद्या' असे पुनः दोन भेद करून, मायेंतील त्रिगुणांपैकीं 'शुद्ध' सत्त्वगुणाचा जेव्हां उत्कर्ष झालेला असतो तेव्हां ती नुस्ती माया होय, व या मायेंत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास सगुण म्हणजे व्यक्त ईश्वर (हिरण्यगर्भ) म्हटलें आहे; आणि हाच सत्त्वगुण जर 'अशुद्ध' असेल तर ती 'अविद्या' झाली, व त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास 'जीव' हें नांव दिलें आहे (पंच. १.१५–१७). याप्रमाणें पाहिलें तर परब्रह्मापासून 'व्यक्त ईश्वर' निर्माण होण्याचें कारण माया, व 'जीव' निर्माण होण्याचें कारण अविद्या, असा स्वरूपतः एकाच मायेचा द्विविध भेद करावा लागतो. पण गीतेंत हा भेद केलेला नाहीं. भगवान् आपण ज्या मायेनें व्यक्त म्हणजे सगुण रूप धारण करितात (७.२५),

किंवा ज्या मायेनें अष्टधा प्रकृति म्हणजे सृष्टींतील सर्व विभूति त्यांच्यापासून उत्पन्न होतात(४.६), त्या मायेच्याच अज्ञानानें जीव मोह पावतो(७ ४-१५), असे गीता सांगत आहे. 'अविद्या' हा शब्द गीतेंत कोठेंच आलेला नाहीं, आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत तो जेथें आला आहे तेथें मायेच्या प्रपंचासच 'अविद्या' ही संज्ञा आहे, असा त्याचा अर्थ स्पष्टपणें सांगितला आहे (श्वेता. ५. १). म्हणून उत्तरवेदान्तग्रंथांत केवळ निरूपणाच्या सोयीसाठीं जीवेश्वरदृष्ट्या केलेला अविद्या व माया हा सूक्ष्म भेद न स्वीकारितां माया, अविद्या, अज्ञान हे शब्द समानार्थक मानून या त्रिगुणात्मक मायेचें, अविद्येचें किंवा अज्ञान व मोह यांचें सामान्यतः तात्त्विक स्वरूप काय, आणि गीतेंतील व उपनिषदांतील सिद्धान्तांची त्यानें कशी उपपत्ति लागत्ये यांचें शास्त्रीयरीत्या आतां संक्षेपानें विवेचन करितों.

निर्गुण आणि सगुण हे शब्द दिसण्यांत जरी लहान आहेत तरी त्यांत कोणकोणत्या गोष्टींचा समावेश होतो हें पाहूं गेलें म्हणजे खरोखर सर्व ब्रह्मांड डोळयापुढें उभें रहातें. जगाचें मूल जें अनादि परब्रह्म तें एक, निष्क्रिय व उदासीन असतां त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस गोचर होणारे अनेक प्रकारचे व्यापार किंवा गुण उत्पन्न होऊन त्या अखंडास खंड कसा पडला; किंवा जें मूळांत एकजिनसी त्याचेच बहुजिनसी भिन्नभिन्न व्यक्त पदार्थ झालेले कसे दिसतात; जें परब्रह्म निर्विकार असून ज्यांत गोड, आंबट, कडु, किंवा घट्ट, पातळ, अगर शीतोष्णादि भेद नाहींत, त्यांतच निरनिराळ्या रुचि, कमीअधीक दाटपाताळपणा, किंवा थंडी व उष्ण, सुख व दुःख, उजेड व अंधार, मृत्यु व अमरता इत्यादि अनेक प्रकारचो द्वंद्वें कशी। उत्पन्न झालीं; जें परब्रह्म शांत व निर्वात, त्यांतच नानात-हेचे ध्वनि किंवा शब्द कसे निर्माण होतात; ज्या परब्रह्मांत आत बाहेर किंवा दूर जवळ हा भेद नाहीं, त्यांतच अलीकडे पलीकडे दूर किंवा जवळ, अथवा पूर्व, पश्चिम इत्यादि दिक्कृत किंवा स्थलकृत भेद कसा आला; जें परब्रह्म अविकारी, त्रिकालाबाधित, नित्य व अमृत त्याचेच कमीजास्त कालमानानें नाश पावणारे पदार्थ कसे झाले; किंवा ज्याला कार्यकारणभावाचा स्पर्श होत नाहीं तेंच परब्रह्म मृत्तिका आणि घट अशा कार्यकारणरूपानें आपल्या दृष्टीला कां पडतें; इत्यादि अनेक गोष्टींचा वरील लहानशा शब्दांत समावेश झालेला आहे. किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास एकालाच नानात्व, निर्द्वंद्वाला अनेक प्रकारचें द्वंद्वत्व, अद्वैतालाच द्वैत, अगर असंगाला संग कसा जडला, याचा आतां विचार करावयाचा आहे. सांख्यांनीं निर्गुण व नित्य पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृतिहि नित्य व स्वतंत्र आहे असें प्रारंभींच द्वैत कल्पून ही कटकट काढून टाकिली आहे. पण जगाचें मूलतत्त्व शोधून काढण्याची मनुष्याच्या मनाची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति तिचें या

द्वैतानें समाधान होत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर युक्तिवादासहि असलें द्वैत टिकत नाहीं. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष यांच्यापलीकडे जाऊन सच्चिदानंद ब्रह्माच्याहि वरच्या पायरीचें 'निर्गुण' ब्रह्मच जगाचें मूल आहे असा उपनिषत्कारांनीं सिद्धान्त केला आहे. परंतु आतां निर्गुणापासून सगुण कसें झालें याची उपपत्ति दिली पाहिजे. कारण, जें नाहीं तें नाहींच, त्यापासून जें आहे तें कधींहि निर्माण होत नाहीं, असा सांख्याप्रमाणें वेदान्तशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणें निर्गुण म्हणजे ज्यांत गुण नाहींत त्या ब्रह्मापासून, सगुण म्हणजे ज्यांत गुण आहेत असे सृष्टींतील पदार्थ उत्पन्न होऊं शकत नाहींत. मग सगुण आलें कोठून ? सगुण नाहीं म्हणावें तर डोळ्यांपुढें दिसतें; आणि निर्गुणाप्रमाणें सगुणहि सत्यच म्हणावें तर इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या शब्द—स्पर्श—रूप—रसादि सर्व गुणांचीं स्वरूपें आज एक तर उद्यां दुसरीं याप्रमाणें नित्य पालटणारीं, अतएव नाशवंत, विकारी व अशाश्वत असल्यामुळें, सर्वव्यापी परमेश्वर या सगुण भागापुरता तरी (परमेश्वर विभाज्य आहे अशी कल्पना करून) नाशवंत आहे, असें म्हणावें लागतें. आणि विभाज्य व नाशवंत असून सृष्टिनियमांच्या कचाटींत नेहमीं परतंत्र जो वागतो तो परमेश्वर तरी कसा म्हणावा ? सारांश, इंद्रियगोचर सर्व सगुण पदार्थ पंचमहाभूतांपासून निर्माण झाले आहेत असें समजा, किंवा सांख्यांप्रमाणें अगर आधिभौतिकदृष्ट्या हे सर्व पदार्थ एकाच अव्यक्त पण सगुण मूळ प्रकृतीपासून निर्माण झाले आहेत, असें अनुमान करा; कोणताहि पक्ष स्वीकारिला तरी नाशवंत गुण जोंपर्यंत या मूळ प्रकृतीलाहि सुटले नाहींत तोंपर्यंत पंचमहाभूतें किंवा प्रकृतिरूप हा मूळ पदार्थ जगांतील अविनाशी, स्वतंत्र किंवा अमृत तत्त्व आहे असें मानितां येत नाहीं हें निर्विवाद आहे. म्हणून ज्याला प्रकृतिवाद स्वीकारणें आहे त्यानें परमेश्वर नित्य, स्वतंत्र व अमृत आहे हें म्हणणें तरी सोडून दिलें पाहिजे, अथवा पंचमहाभूतांच्या अगर प्रकृतीसारख्या सगुण मूळ प्रकृतीच्याहि पलीकडे काय आहे याचा शोध घेतला पाहिजे, दुसरा मार्ग नाहीं. मृगजलानें तान्ह भागणे किंवा वाळूपासून तेल निघणें जसें अशक्य, तद्वत् जें ढळढळीत नाशवंत आहे त्यापासून केव्हां तरी अमृतत्व निष्पन्न होईल अशी आशा बाळगणें व्यर्थ होय; आणि म्हणूनच कितीहि संपत्ति मिळाली, तरी " अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन " (बृ.२.४.२)—त्या संपत्तीनें अमृतत्व मिळण्याची आशा नको—असें याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीस साफ सांगितलें आहे. बरें, अमृतत्व खोटें म्हणावें तर राजापासून जें इनाम मिळवावयाचें तें आपल्यापुढें आपल्या पुत्रपौत्रादिकांसहि आचंद्रार्क उपभोगावयास मिळावें अशी मनुष्याची इच्छा असत्ये; अथवा चिरकाल टिकणारी म्हणजे शाश्वत कीर्ति होण्याचा प्रसंग आल्यास आपल्या जीविताचीहि तो पर्वा करीत नाहीं असें आढळून येतें.

ऋग्वेदासारख्या अत्यंत प्राचीन ग्रंथांतून "हे इंद्रा! आम्हांला तूं 'अक्षित श्रव' म्हणजे अक्षय्य कीर्ति किंवा धन दे" (ऋ.१.९.७), अगर "हे सोमा! तूं मला वैवस्वत (यम) लोकांत अमृत कर" (ऋ.९.११३.८), अशा पूर्वऋषींच्या प्रार्थना आहेत इतकेंच नव्हे, तर अर्वाचीन कालीं हीच दृष्टि स्वीकारून "कोणत्याहि तूर्ता-तूर्तीच्या सुखास न भुलतां प्रस्तुतच्या व भावी मानवज्ञातीच्या चिरकालिक सुखार्थ झटणें हेंच या जगांत मनुष्यमात्राचें नैतिक परम कर्तव्य आहे," असें स्पेन्सर, कोंट यांसारखे शुद्ध आधिभौतिक पंडितहि प्रतिपादन करीत आहेत आपल्या ह्याती-पलीकडच्या निरंतरच्या कल्याणाची अर्थात् अमृतत्वाची ही कल्पना आली कोठून? ती स्वभावसिद्ध आहे म्हटलें तर मग या विनाशी देहापलीकडे कांहींतरी अमृतवस्तु आहे असें म्हणावें लागतें: आणि अशी अमृतवस्तु नाहीं म्हटलें तर आपणांस साक्षात् ज्या मनोवृत्तीची प्रतीति आहे तिची दुसरी कांहीं उपपत्ति देतां येत नाहीं. अशा प्रकारच्या अडचणींत कित्येक आधिभौतिक पंडित असा उपदेश करितात कीं, हे प्रश्न कधींहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळें त्यांचा विचार न करितां, दृश्य सृष्टींतील पदार्थांच्या गुणधर्मापलीकडे आपल्या मनाची धांव जाऊं देऊं नका. उपदेश सोपा दिसतो; पण मनुष्याच्या मनांत तत्त्वज्ञानाची जी स्वाभाविकच हांव आहे तिला आळा कोण व कसा घालणार? आणि ही दुर्धर ज्ञानेच्छा एकदां मारून टाकिली म्हणजे मग ज्ञानाची वृद्धि तरी कोठून होणार? मनुष्य या पृथ्वीवर निर्माण झाल्या दिवसा-पासून सर्व दृश्य व नाशवंत सृष्टीचें मूलभूत अमृत तत्त्व काय, व तें मला कसें प्राप्त होईल, याचा विचार तो एकसारखा करीत आला आहे; व आधिभौतिक शास्त्राची किती जरी वाढ झाली तरी मनुष्याची अमृत तत्त्वाच्या ज्ञानाकडील ही स्वाभाविक प्रवृत्ति कधींहि कमी व्हावयाची नाहीं. आधिभौतिक शास्त्रें कितीहि वृद्धिंगत होवोत; सर्व आधिभौतिक सृष्टिविज्ञान बगलेस मारून तत्त्वज्ञान नेहमींच त्याच्या पुढें धांव घेत रहाणार! दोनचार हजार वर्षांपूर्वी हीच स्थिति होती, व आतां पाश्चिमात्य देशांतूनहि तोच प्रकार नजरेस येत आहे. किंबहुना मनुष्याच्या बुद्धीची ही हांव ज्या दिवशीं सुटेल त्या दिवशीं त्यास "स वै मुक्तोऽथवा पशुः" असें म्हणावें लागेल!

असो. दिक्कालानें अमर्यादित, अमृत, अनादि, स्वतंत्र, एकजिनसी, एक, निरंतर, सर्वव्यापी व निर्गुण अशा तत्त्वाच्या अस्तित्वाबद्दल अगर त्या निर्गुणतत्त्वापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याबद्दल आमच्या प्राचीन उपनिषदांतून जें उपपादन केलेलें आहे त्यापेक्षां अधिक सयुक्तिक उपपादन कोणत्याहि दुसऱ्या देशांतील तत्त्वज्ञांनीं अद्याप शोधून काढिलेलें नाहीं. अर्वाचीन जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें मनुष्याला बाह्य सृष्टीच्या नानात्वाचें एकत्वानें ज्ञान होण्यास कारण काय याचा सूक्ष्म विचार करून हीच उपपत्ति अर्वाचीनशास्त्ररीत्या अधिक स्पष्ट केली आहे; आणि हेगेल हा जरी

कान्टच्या पुढें गेला आहे तरी त्याचे सिद्धान्तहि वेदान्ताच्या पुढें गेलेले नाहींत. शोपेनहौएर याची गोष्ट अशीच आहे. उपनिषदांच्या लॅटिन भाषेंत झालेल्या भाषांतराचें अध्ययन त्यानें केलें होतें, व 'जगाच्या वाङ्मयांतील या अत्युत्तम'ग्रंथांतून आपल्या ग्रंथांत आपण कांहीं विचार घेतले आहेत, असें त्यानेंच म्हटलें आहे. परंतु हे गहन विचार आणि त्यांचीं साधकबाधक प्रमाणें किंवा वेदान्तांतील सिद्धान्त आणि कान्ट आदिकरून पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त यांत सादृश्य किती व वैषम्य किती, अगर उपनिषदें व वेदान्तसूत्रें इत्यादि प्राचीन ग्रंथांतील वेदान्त आणि तदुत्तरकालीन ग्रंथांतील वेदान्त यांतील बारीकसारीक भेद कोणते, इत्यादि गोष्टींचें सविस्तर निरूपण या लहानशा ग्रंथांत करणें शक्य नाहीं. म्हणून गीतेंतील अध्यात्म-सिद्धान्तांचा खरेपणा, उपपत्ति व महत्त्व लक्षांत भरण्यास जरूर तेवढ्याच भागाचें, मुख्यत्वेंकरून उपनिषदें, वेदान्तसूत्रें व त्यांवरील शांकरभाष्य यांचे आधारें, येथें आम्हीं फक्त दिग्दर्शन केलें आहे. प्रकृति आणि पुरुष या सांख्योक्त द्वैतापलीकडे काय आहे याचा निर्णय करण्यास, सृष्टि पहाणारा व दृश्य सृष्टि या द्वैती भेदाशीच मुक्काम न करितां, सृष्टि पहाणाऱ्या मनुष्यास बाह्य सृष्टीचें जें ज्ञान होतें त्याचें स्वरूप काय, तें कशानें व कशाचें होतें, या गोष्टींचाहि आतां सूक्ष्म विचार करावा लागतो. बाह्य सृष्टींतील पदार्थ मनुष्याच्या डोळ्यांनी मनुष्याला जसे दिसतात तसेच पशूंसहि ते दिसत असतात. पण डोळे, कान इत्यादि ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर घडणाऱ्या संस्कारांचें एकीकरण करण्याची शक्ति मनुष्याचे अंगीं विशेष असल्यामुळें मनुष्यास बाह्य सृष्टींतील पदार्थमात्राचें ज्ञान होतें हा मनुष्यांत विशेष गुण आहे. हा विशेष ज्या एकीकरणशक्तीचें फल आहे ती शक्ति मन व बुद्धि यांच्यापलीकडची म्हणजे आत्म्याची आहे, हें पूर्वी क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांतच सांगितलें आहे. केवळ एका पदार्थाचेच नव्हे, तर सृष्टींतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे कार्यकारणभावादि जे अनेक संबंध—ज्यांस सृष्टीचे नियम किंवा कायदे असें म्हणतात—त्यांचें ज्ञानहि अशाच प्रकारें होत असतें. कारण, भिन्नभिन्न पदार्थ जरी डोळ्यांना दिसले तरी त्यांमधील कार्यकारणादि संबंध हा प्रत्येक गोचर होणारा नसून पहाणारानें आपल्या मानसिक व्यापारानें तो निश्चित केलेला असतो. उदाहरणार्थ, कोणता तरी एक पदार्थ आपल्या डोळ्यांपुढून गेला म्हणजे त्याचें रूप व गति पाहून तो लष्करी शिपाई आहे, असें आपण ठरवितों, व तो संस्कार मनांत कायम रहातो. या पदार्थाच्या मागून दुसरा पदार्थ डोळ्यांपुढें आला म्हणजे पुनः तीच मानसिक क्रिया सुरू होऊन तो पदार्थ दुसरा लष्करी शिपाई आहे असा पुनः आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो; आणि याप्रमाणें एकामागून एक पण भिन्नभिन्न क्षणीं किंवा काळीं मनावर झालेले अनेक संस्कार आपल्या स्मरणशक्तीनें आठवून ते एकत्र

केल्यावर आपल्या समोरून 'सैन्य' चाललें आहे असें या सर्व भिन्नभिन्न संस्कारांचें आपणांस एकत्वानें ज्ञान होतें. या सैन्याच्या मागोमाग येणारा पदार्थ त्याच्या रूपावरून 'राजा' असें निश्चित केल्यावर सैन्याचा मागचा संस्कार व हा नवा संस्कार पुनः एकत्र करून ही 'राजाची स्वारी' चालली आहे असें आपण म्हणता. यावरून सृष्टिज्ञान म्हणजे इंद्रियाना प्रत्यक्ष दिसणारा केवळ जड पदार्थ नसून इंद्रियांच्या द्वारें मनावर घडलेल्या अनेक संस्कारांचें 'पहाणारा आत्मा' जें एकीकरण करितो, त्याचें ज्ञान हें फल होय, असें म्हणणें भाग पडतें; आणि याचसाठीं भगवद्गीतेंतहि "अविभक्तं विभक्तेषु"—जें विभक्त म्हणजे निरनिराळें आहे त्यांतील अविभक्तपणा किंवा एकत्व ज्यानें समजतें तें खरें ज्ञान होय,* असें ज्ञानाचें लक्षण दिलें आहे (गी. १८.२०). परंतु इंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार प्रथम घडतात ते कशाचे याचा पुनः सूक्ष्म विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, डोळे, कान, नाक इत्यादि इंद्रियानीं पदार्थमात्राचें रूप, शब्द किंवा गंध इत्यादि गुण जरी आपणांस कळले, तरी हे बाह्य गुण ज्या द्रव्यांत आहेत त्या द्रव्याच्या अंतरंग स्वरूपाबद्दल आपलीं इंद्रियें आपणांस कांहींच सांगूं शकत नाहीत. ओल्या मातीचा घट झाला असें आपण पहातों खरें. पण ज्याला आपण 'ओली माती' म्हणतों त्या पदार्थाचें मूळ तात्त्विक स्वरूप काय हें आपण जाणूं शकत नाहीं. चिकणाई, ओलेपणा, मळका रंग किंवा गोळ्यासारखा आकार (रूप), इत्यादि गुण इंद्रियांमार्फत मनाला पृथक् पृथक् कळल्यावर त्या सर्व संस्कारांचे 'पहाणारा' आत्मा एकीकरण करून "ही ओली माती आहे," असें म्हणतो व पुढें याच द्रव्याची (कारण, द्रव्याचें तात्त्विक स्वरूप बदललें असें मानण्यास कांहीं कारण नाहीं) वाटोळी पोकळ आकृति किंवा रूप, खणखणीत शब्द व कोरडेपणा हे गुण मनाला कळल्यावर त्यांचें एकीकरण करून 'पहाणारा' त्यास 'घट' असें म्हणतो . सारांश, सर्व पालट किंवा भेद 'रूप किंवा आकार' या गुणांतच होत असून मनावर झालेल्या सदर गुणांच्या संस्कारांचें 'पहाणाऱ्यानें' एकीकरण केल्यावर एकाच तात्त्विक द्रव्याला अनेक नांवें प्राप्त होत असतात. याचें सर्वांत सोपें उदाहरण म्हटलें म्हणजे समुद्र व तरंग, किंवा सुवर्ण व अलंकार हें होय. कारण, रंग, घट्टपातळपणा किंवा वजन वगैरे गुण एकच राहून रूप (आकार) व नांव हीं दोनच या ठिकाणीं पालटत असतात; व त्यामुळेंच वेदान्तांत हे सोपे दृष्टान्त नेहमीं येत असतात. सोनें एकच पण त्याच्या आकारांत निरनिराळ्या वेळीं झालेल्या फरकांचे इंद्रियांमार्फत मनानें ग्रहण केलेले संस्कार एकत्र करून 'पहाणारा'

---

* *Cf.* "Knowledge is first produced by the synthesis of what is manifold." Kant's *Critique of Pure Reason*, p.64. Max Muller's translation 2nd. Ed.

तात्त्विकदृष्ट्या एकाच मूळ द्रव्यास एकदां 'कडीं' तर एकदां 'ठुशी,' एकदां 'पोंची' तर एकदां 'सरी,' आणि एकदां 'सल्ले' तर एकदां 'चंद्रहार' अशीं निरनिराळीं नांवें देत असतो. पदार्थांस आपण वेळोवेळीं देत असलेलीं हीं **नांवें**, व तीं सदर पदार्थांच्या ज्या भिन्नभिन्न आकृतींमुळें बदलतात त्या **आकृती**, यांनाच उपनिषदांतून **'नामरूपें'** (नांव व रूप) असें म्हणत असून, इतर सर्व गुणांचाहि यांतच समावेश करण्यांत येतो (छां. ६. ३ व ४; बृ.१.४.७). कारण, कोणताहि गुण घेतला तरी त्याला कांहीं तरी नांव व रूप असावयाचेंच. पण हीं **नामरूपें** जरी क्षणोक्षणीं पालटलीं तरी त्यांचेखालीं मूळांत या नामरूपाहून भिन्नभिन्न व कधींहि न पालटणारें असें कांहींतरी द्रव्य असून पाण्यावर ज्याप्रमाणें कसला तरी तवंग (किंवा तरंग) यावा त्याप्रमाणें कोणत्या तरी एकाच मूळ द्रव्यावर अनेक नामरूपांचे हे तवंग आले आहेत असें म्हणणें भाग पडतें. आपलीं इंद्रियें नामरूपांखेरीज दुसरें कांहींच ओळखूं शकत नाहींत, म्हणून या नामरूपांना आधारभूत झालेलें पण नामरूपाहून भिन्न असें जें मूळांतलें द्रव्य तें इंद्रियांना कळणें शक्य नाहीं, हें खरें. पण सर्व जगाला आधारभूत झालेलें हें तत्त्व अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अज्ञेय असलें तरी तें सत् म्हणजे खरोखरीच सर्वकाल या नामरूपांखालीं व नामरूपांतहि वास करीत आहे, कधींहि नाहींसें होत नाही. असें आपल्या बुद्धीनें निश्चित अनुमान करावें लागतें. कारण, इंद्रियांना गोचर होणाऱ्या नामरूपांखेरीज मूळांत कांहींच नाही असें मानिलें तर 'सरी' व 'कडीं' हे पदार्थ भिन्न होऊन ते एकाच सोन्याचे केलेले आहेत असें जें हल्लीं आपणांस ज्ञान होतें त्याला कांहीच आधार रहावयाचा नाहीं. 'सरी आहे,' 'कडीं आहेत' एवढें म्हणतां येईल; पण 'सरी सोन्याची आहे,' असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. म्हणून 'सरी सोन्याची आहे,' 'गोफ सोन्याचा आहे' इत्यादि वाक्यांत 'आहे' या शब्दानें ज्या सोन्याशीं नामरूपात्मक सरीचा किंवा गोफाचा संबंध जोडिला जातो तें सोनें शशशृंगवत् अभावरूपी नसून सर्व दागिन्यांना आधारभूत झालेल्या द्रव्यांशाचाच 'सोनें' या शब्दानें बोध होतो, असें न्यायतः प्राप्त होतें. हाच न्याय सृष्टींतील सर्व पदार्थांस लागू केला म्हणजे दगड, मोतीं, रुपें, लोखंड, लांकूड वगैरे निरनिराळे नामरूपात्मक जे पदार्थ आपल्या नजरेस येतात ते एकाच कोणत्या तरी नित्य द्रव्यावर निरनिराळ्या नामरूपांचा मुलामा चढून उत्पन्न झालेले आहेत, किंवा सर्व भेद नामरूपांचा आहे, मूळ द्रव्याचा नव्हे, नाना प्रकारच्या नामरूपांखालीं बुडांत एकजिनसी एकच द्रव्य नित्य वास करीत आहे, असें सिद्ध होतें. "सर्व पदार्थांत याप्रमाणें नित्यरूपानें सदैव असणें" यासच संस्कृतांत 'सत्तासामान्य' असें म्हणतात.

आमच्या वेदान्तशास्त्रांतील वरील सिद्धान्तच कान्ट आदिकरून अर्वाचीन

पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान्यांनींहि अंगीकारिला आहे, आणि नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशीं असणारें जें हें कांहींतरी नामरूपाहून भिन्न अदृश्य द्रव्य त्यास 'वस्तुतत्त्व,' आणि नेत्रादि इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या नामरूपास 'वरील देखावा' अशीं नांवें त्यानें आपल्या ग्रंथांत दिलीं आहेत.* पण वेदान्तशास्त्रांत नित्य पालटणाऱ्या नामरूपात्मक देखाव्यास 'मिथ्या' किंवा 'नाशवंत' आणि मूळ द्रव्यास 'सत्य' किंवा 'अमृत' असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. सामान्य लोक 'चक्षुर्वै सत्यं' म्हणजे डोळ्यांनीं दिसतें तेवढेंच सत्य, अशी सत्य शब्दाची व्याख्या करीत असतात; आणि व्यवहार पाहिला तर लाख रुपये आपणांस मिळाले असे स्वप्नांत दिसणें किंवा लाख रुपयांची गोष्ट कानांनीं ऐकणें, आणि लाख रुपये प्रत्यक्ष मिळणें, यांत महदंतर आहे हें कोणासहि सांगावयास नको. यामुळें कर्णोपकर्णी एखादी गोष्ट ऐकिली व डोळ्यांनी ती प्रत्यक्ष पाहिली तर कान व डोळे यांपैकीं कोणावर अधिक श्रद्धा ठेवावी हें सांगण्यासाठीं बृहदारण्यकोपनिषदांत 'चक्षुर्वै सत्यं' हें वाक्य आलेलें आहे (बृ. ५. १४. ४). पण रुपया हा पदार्थ 'रुपया' या दृश्य नावानें व रूपानें म्हणजे वर्तुलाकृतीनें, खरा आहे कीं नाहीं याचा ज्या शास्त्रांत निर्णय करावयाचा तेथें सत्याची ही सापेक्ष व्याख्या काय उपयोगी? व्यवहारांतहि आपण असें पहातों कीं, कोणाच्या बोलण्यांत मेळ नसून आतां एक व क्षणभरानें दुसरेंच जर तो सांगूं लागला, तर लोक त्याला खोटा म्हणतात. मग 'रुपया' या नामरूपास (आंतील द्रव्यास नव्हे) तोच न्याय लागूं करून खोटा किंवा मिथ्या म्हणण्यास हरकत काय? कारण, रुपयाचें डोळ्यांस आज दिसणारें 'रुपया' हें नामरूप काढून टाकून त्याऐवजीं 'सांखळ्या' किंवा 'पेला' हें नामरूप उद्यां त्यास देतां येतें, म्हणजे नामरूपांत नित्य फरक होतो किंवा मेळ नसतो, हें आपण आपल्या डोळ्यांनीच पहातों. शिवाय डोळ्यांनी जें दिसतें त्याखेरीज दुसरें काहीं खरें नाहीं असें म्हटलें तर, एकीकरणाच्या ज्या मानसिक क्रियेंत सृष्टिज्ञान होतें ती क्रियाहि डोळ्यांनी न दिसणारी अतएव खोटीच आहे, असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल, व त्यामुळें आपणांस होणारें यच्चयावत् ज्ञानहि खोटें म्हणावें लागेल. या व दुसऱ्या अशाच अडचणी लक्षांत आणून डोळ्यांनी दिसतें तेवढेंच सत्य हें सत्याचें लौकिक व सापेक्ष लक्षण खरें न मानितां, जें अविनाशी म्हणजे इतर गोष्टी नाहींशा झाल्या तरी जें कधींच नाहींसे होत नाहीं तेंच सत्य अशी सत्य शब्दाची

---

* कान्ट याच्या *Critique of Pure Reason* या ग्रंथांत हा विचार केलेला आहे. नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशीं असणाऱ्या द्रव्यास त्यानें 'डिंग आन् झिश्' (Ding an sich=Thing in itself) असे नांव दिलें आहे, व यानेंच 'वस्तुतत्त्व' असें आम्हीं भाषांतर केलें आहे. नामरूपाच्या वरच्या देखाव्यास कान्टचें नांव 'एरशायनुंग' Erscheinung=appearance) असें आहे. कान्ट वस्तुतत्त्व अज्ञेय आहे असें म्हणतो.

सर्वोपनिषदांत व्याख्या केली आहे, व त्याचप्रमाणें महाभारतातहि—

सत्यं नामाऽव्ययं नित्यमविकारि तथैव च ।*

"जें अव्यय म्हणजे कधींहि नाश न पावणारें, नित्य म्हणजे नेहमीं कायम रहाणारें, आणि अविकारी म्हणजे ज्याचें स्वरूप कधींहि पालटत नाहीं, तेंच सत्य"–असें सत्याचें लक्षण दिलें आहे (मभा.शां.१६२.१०). आतां एक व क्षणभरानें दुसरेंच सांगणाऱ्यास व्यवहारांत खोटा म्हणतात यांतील बीजहि हेंच आहे. सत्याचें हें निरपेक्ष लक्षण स्वीकारिलें म्हणजे डोळयांना दिसलें तरी क्षणोक्षणीं बदलणारें नामरूप खोटें व त्यांनीं आच्छादिलेलें व त्यांच्या बुडाशीं सदैव एकसारखें रहाणारें अमृत वस्तुतत्व तेवढेंच–डोळयांना न दिसलें तरी–खरें सत्य होय, असें म्हणणें भाग पडतें. भगवद्गीतेंत "यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति" (गी.८.२०;१३.२७)–सर्व पदार्थ अर्थात् सर्व पदार्थांची नामरूपात्मक शरीरें नाहीशीं झालीं तरीहि जें नाहीसें होत नाही तें अक्षर ब्रह्म होय–असें जें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे तें याच धोरणानें केलें असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या निरूपणांत हाच श्लोक "यः स सर्वेषु भूतेषु" याऐवजीं 'भूतग्रामशरीरेषु' अशा पाठभेदानें पुनः आला आहे (मभा.शां.३३९.२३).तसेंच गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील सोळाव्या व सतराव्या श्लोकांचें तात्पर्यहि तेंच आहे. वेदान्तांत अलंकार 'मिथ्या' आणि सुवर्ण 'सत्य' असें जेव्हां म्हणतात तेव्हां अलंकार निरुपयोगी किंवा अजीबात खोटा, म्हणजे डोळयांना न दिसणारा अगर मातीला बेगड लावून केलेला, अथवा मुळींच अस्तित्वांत नसणारा, असा त्याचा अर्थ समजावयाचा नाहीं. 'मिथ्या' हा शब्द या ठिकाणीं पदार्थांच्या रंगरूपादि गुणांस आणि आकृतीस म्हणजे त्याच्या वरच्या देखाव्यास अनुलक्षून योजिलेला आहे, आंतील तात्त्विक द्रव्याला अनुलक्षून नाही. कारण, तात्त्विक द्रव्य नेहमींच 'सत्य' आहे हें नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. वेदान्त्याला पदार्थमात्राच्या नामरूपात्मक पांघरुणाखालीं मूळांत काय तत्त्व आहे हें पहावयाचें असतें; आणि तत्त्वज्ञानाचा खरा विषयहि पण तोच आहे. व्यवहारांतहि आपण पुष्कळदां असें पहातों कीं, एकादा दागिना घडविण्यास आपण जरी पुष्कळ मजुरी दिली असली तरी आपत्कालीं तो दागिना सराफास विकावयाची वेळ आली म्हणजे सराफ आपणास असें सांगतो कीं, "दागिना घडविण्यास तोळयामागें काय खर्च आला हें मी पहात नाहीं; तुला हा दागिना सोन्याच्या भावानें

---

*ग्रीन यानें real (सत् किंवा सत्य) याची व्याख्या देतांना "Whatever any thing is really, it is *unalterably*" असें म्हटलें आहे (*Prolegomena to Ethics*, § 25) ग्रीनची ही व्याख्या आणि महाभारतांतील वरील व्याख्या या दोन्ही तत्त्वतः एकच आहेत.

द्यावयाचा असला तर मी घेतों!" वेदान्ताच्या परिभाषेंत हाच विचार व्यक्त करावयाचा असल्यास "सराफास दागिना मिथ्या व त्यांतील सोनें तेवढेंच सत्य दिसतें" असें म्हणावें लागेल. नवें बांधलेलें घर विकावयास काढिलें तर याचप्रमाणें सदर घराचा सुबकपणा (रूप) अगर त्याची सोईवार रचना (आकृति) करण्यास काय खर्च झाला इकडे लक्ष न देतां घरास लागलेल्या मालमसाल्याच्या व लांकडाच्या किंमतीनें तें घर मला विका असें गिऱ्हाईक म्हणत असतो. नामरूपात्मक जग मिथ्या व ब्रह्म सत्य असें वेदान्त्यांचें जें म्हणणें आहे त्याचा अर्थ वरील दृष्टान्तावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. दृश्य जग मिथ्या म्हणजे जग डोळयांना दिसत नाहीं असा अर्थ घ्यावयाचा नाहीं; तर एकाच द्रव्याचे नामरूपामुळें झालेले जगांतील अनेक स्थलकृत किंवा कालकृत देखावे नाशवंत अतएव मिथ्या असून, या सर्व देखाव्यांच्या नामरूपात्मक पांघरुणाखालीं नेहमीं असणारें अविनाशी व अविकार्य द्रव्य तेवढेंच नित्य व सत्य असा त्याचा खरा अर्थ आहे. सराफाला गोट, तोडे, गोफ, पाटल्या वगैरे दागिने मिथ्या व त्यांतील सोनें तेवढेंच सत्य वाटतें; पण सृष्टीचा जो सोनार त्याच्या कारखान्यांत मूळ एकाच द्रव्यास निरनिराळी नामरूपें देऊन त्याचें सोनें, दगड, लांकूड, पाणी, हवा वगैरे सर्व दागिने घडविले जातात. म्हणून वेदान्ती सराफापेक्षां आणखी थोडा खोल जाऊन सोनें, रुपें किंवा दगड, इत्यादि नामरूपें दागिन्याप्रमाणेंच सर्व मिथ्या समजून या सर्व पदार्थांच्या बुडाशीं असणारें द्रव्य म्हणजे 'वस्तुतत्त्व' तेवढेंच काय तें खरें म्हणजे अविकारी सत्य होय असा सिद्धान्त करितो. या वस्तुतत्त्वास नामरूपादि कोणतेच गुण नसल्यामुळें तें नेत्रादि इंद्रियांना गोचर होणें कधीच शक्य नाहीं. पण डोळयाना न दिसलें, नाकानें हुंगतां न आलें, किंवा हाताला न समजलें, तरी अव्यक्त रूपानें तें असलेंच पाहिजे असें बुद्धीनें निश्चित अनुमान करितां येतें, इतकेंच नव्हे. तर कधींहि न पालटणारें असें 'जें कांहीं' या जगांत आहे तें हेंच खरें वस्तुतत्त्व होय, असाहि निश्चय करावा लागतो. यालाच जगांतलें मूळ सत्य म्हणतात. पण सत्य व मिथ्या या शब्दांचे वेदान्तशास्त्रांतील हे पारिभाषिक अर्थ लक्षात न घेतां, किंवा सत्य या शब्दाचा आपणांस वाटतो त्यापेक्षां निराळा अर्थ असूं शकेल की नाहीं हें पहाण्याचीहि तसदी न घेतां, "आमच्या डोळयांस प्रत्यक्ष दिसणारें जगहि वेदान्ती मिथ्या म्हणतो, काय करावे?" अशी कांही अडाणी परकीय आणि कांहीं स्वकीय पंडितंमन्य लोकहि अद्वैतवेदान्ताची टवाळकी करीत असतात! पण यास्कानें म्हटल्याप्रमाणें आंधळयाला खांब दिसत नाहीं हा कांहीं खांबाचा दोष नव्हे! नित्य पालटणारीं म्हणजे नाशवंत नामरूपें सत्य नसून, ज्याला सत्य म्हणजे नित्य टिकणारें तत्त्व पहाणें आहे त्यानें या नामरूपांपलीकडे आपली दृष्टि पोंचविली पाहिजे, असें

छांदोग्य (६.१; वं७.१)'बृहदारण्यक (१.६.३), मुंडक (३.२.८), प्रश्न (६.५), इत्यादि उपनिषदांतून अनेकवार सांगितलें असून या नामरूपासच कठ (२.५), मुंडक (१.२.९), वगैरे उपनिषदांतून अविद्या व अखेरीस श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया'(श्वे. ४.१०) असें म्हटलें आहे. भगवद्गीतेंत 'माया' 'मोह' 'अज्ञान' या शब्दांनीं तोच अर्थ विवक्षित आहे. जगाच्या आरंभीं जें कांहीं होतें, तें नामरूपाशिवाय म्हणजे निर्गुण व अव्यक्त असून त्यालाच पुढें नामरूपें प्राप्त झाल्यानें तें व्यक्त व सगुण बनत असतें (बृ.१.४.७; छां.६.१,२,३), म्हणून विकारी किंवा नाशवंत नामरूपासच 'माया' ही संज्ञा देऊन, सगुण अगर दृश्य सृष्टि ही एका मूळ द्रव्याचा म्हणजे ईश्वराच्या मायेचा खेळ किंवा लीला आहे असें म्हणतात. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे सांख्यांची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती सत्त्वरजस्तमोगुणी अतएव नामरूपानीं युक्त मायाच असून. या प्रकृतीपासून होणारी आठव्या प्रकरणांत वर्णन केलेली व्यक्त विश्वाची उभारणी अगर पसारा हीं मुद्धा त्या मायेचे सगुणनामरूपात्मक विकार होतात. कारण, कोणताहि गुण म्हटला कीं तो इंद्रियांना गोचर होणारा अतएव नामरूपात्मकच असावयाचा. सर्व आधिभौतिक शास्त्रें याचप्रमाणें मायेच्या कोटींत येतात. इतिहास, भूज्ञान, विद्युच्छास्त्र, रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञान वगैरे कोणतेंहि शास्त्र घ्या, त्यांत जें विवेचन केलेलें असतें तें सर्व नामरूपांचें म्हणजे कोणत्याहि पदार्थांचें एक नामरूप जाऊन त्याला दुसरें नामरूप कसें प्राप्त होतें, एवढयाबद्दलचेंच असतें. उदाहरणार्थ, ज्याला पाणी हें नांव आहे त्याला वाफ हें नांव केव्हां व कसें येतें, किंवा एका काळयाकुस्स डांबरापासून तांबडे, हिरवे, निळे वगैरे अनेक पुडीचे रंग (रूपें) कसे होतात इत्यादि नामरूपांच्या फरकाचाच विचार या शास्त्रांतून केलेला असतो. म्हणून नामरूपांतच गुंतलेल्या या शास्त्रांच्या अभ्यासानें नामरूपांपलीकडल्या सत्य वस्तूचा बोध होऊं शकत नाहीं; ज्यास खऱ्या ब्रह्मस्वरूपाचा शोध घ्यावयाचा त्यानें आपली दृष्टि या सर्व आधिभौतिक म्हणजे नामरूपात्मक शास्त्रांच्या पलीकडे पोंचविली पाहिजे, असें उघड होतें. आणि हाच अर्थ छांदोग्योपनिषदाच्या सातव्या अध्यायाच्या आरंभींच्या कथेंत व्यक्त केला आहे. कथारंभीं नारदऋषि सनत्कुमाराकडे म्हणजे स्कंदाकडे जाऊन 'मला आत्मज्ञान सांगा' असें म्हणाले; तेव्हां सनत्कुमारांनीं "तूं काय शिकला आहेस तें सांग म्हणजे त्यापुढें सांगतों" असा प्रश्न केला. नारद म्हणाले, "मी ऋग्वेदादि चार व इतिहास पुराणरूपी पांचवा मिळून सर्व वेद, व्याकरण, गणित, तर्कशास्त्र, कलाशास्त्र, नीतिशास्त्र, वेदांगें, धर्मशास्त्र, भूतविद्या, क्षत्रविद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पदेवजनविद्या, वगैरे सर्व कांहीं शिकलों आहें; पण त्यानें आत्मज्ञान झालें नाहीं म्हणून आतां तुमच्याकडे आलों." त्यावर सनत्कुमारांनीं "तूं जें कांहीं शिकला आहेस तें सर्व नामरूपा-

त्मक असून खरें ब्रह्म या नामब्रह्माच्या फार पलीकडे आहे, " असें उत्तर देऊन पुढें क्रमाक्रमानें या नामरूपाहून अर्थात् सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीहून किंवा वाणी, आशा, संकल्प, मन, बुद्धि (ज्ञान) आणि प्राण यांच्याहि पलीकडे व यांहून वरचढ असें जें परमात्मरूपी अमृत तत्त्व याची नारदास ओळख करून दिली आहे.

मनुष्याच्या इंद्रियांना नामरूपाखेरीज दुसऱ्या कशाचेंहि प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसलें तरी या अनित्य नामरूपाच्या पांघरुणाखालीं डोळ्यांना न दिसणारें म्हणजे अव्यक्त असें कांहींतरी नित्य द्रव्य असलेंच पाहिजे, व त्यामुळेंच सर्व सृष्टीचें एकतत्वानें आपणांस ज्ञान होत असतें, हें वरील विवेचनाचें तात्पर्य आहे. जें काय ज्ञान होतें तें आत्म्याला होतें, म्हणून आत्मा हा ज्ञाता म्हणजे जाणणारा झाला. या ज्ञात्याला जें ज्ञान होतें तें नामरूपात्मक सृष्टीचें होतें, म्हणून नामरूपात्मक बाह्य सृष्टि हें ज्ञान झालें (मभा. शां. ३०६. ४०); आणि या नामरूपात्मक सृष्टीच्या बुडाशीं जें कांहीं वस्तुतत्त्व आहे तें ज्ञेय होय. हेंच वर्गीकरण स्वीकारून भगवद्गीतेंत ज्ञाता म्हणजे क्षेत्रज्ञ आत्मा, ज्ञेय म्हणजे इंद्रियातीत नित्य परब्रह्म (गी. १३.१२–१७), आणि पुढें ज्ञानाचे तीन भेद करून भिन्नत्वानें किंवा नानात्वानें होणारें सृष्टिज्ञान राजस व अखेर या नानात्वाचें एकत्वानें होणारें ज्ञान सात्त्विक होय असें म्हटलें आहे (गी.१८.२०, २१). यावर कित्येकांची अशी कोटी आहे कीं, ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय असा त्रिधा भेद करणें रास्त नसून आपणांस जें कांहीं ज्ञान होतें त्यापेक्षां या जगांत दुसरें कांहीं आहे असें म्हणण्यास आपणांजवळ कांहींच पुरावा नाहीं. गाय, घोडे वगैरे ज्या बाह्य वस्तु आपणांस दिसतात, तें आपणांस झालेलें ज्ञानच होय, व हें ज्ञान जरी सत्य आहे तरी तें कशाचें झालें हें सांगण्यास ज्ञानाखेरीज दुसरा मार्गच रहात नसल्यामुळें, या ज्ञानाखेरीज बाह्य पदार्थ म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तू आहेत किंवा या बाह्य वस्तूंच्या बुडाशीं दुसरें कांहीं स्वतंत्र तत्त्व आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ज्ञाता नाहीं म्हणजे जग कांहीं शिल्लक रहात नाहीं. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय यांपैकीं ज्ञेय हा तिसरा वर्ग न रहातां ज्ञाता व त्याला होणारें ज्ञान हीं दोनच बाकी रहातात; आणि हाच युक्तिवाद जरा पुढें नेला म्हणजे 'ज्ञाता' किंवा 'पहाणारा' हेंहि एका प्रकारचें ज्ञानच असल्यामुळें शेवटीं ज्ञानाखेरीज दुसरी वस्तुच शिल्लक रहात नाहींशी होत्ये. यासच 'विज्ञानवाद' असें म्हणतात; व तो योगाचारपंथांतील बौद्धांनीं प्रमाण धरिला असून ज्ञात्याच्या ज्ञानाखेरीज स्वतंत्र असें दुसरें कांहींच या जगांत नाहीं, किंबहुना जगच नाहीं, जें काय आहे तें मनुष्याचें ज्ञान होय, असें या पंथांतील विद्वानांनीं प्रतिपादन केलें आहे. इंग्रजी ग्रंथकारांतहि ह्यूमसारखे पंडित अशा प्रकारच्या मताचे पुरस्कर्ते

आहेत. पण वेदान्त्यांस हें मत मान्य नसून बादरायणाचार्यांनीं वेदान्तसूत्रांत(वे.सू.२ २८—३२) व श्रीमच्छंकराचार्यांनीं सदर सूत्रांवरील भाष्यांत या मताचें खंडन केलें आहे. मनुष्याच्या मनावर झालेले संस्कारच अखेर त्याला कळत असतात हें कांहीं खोटें नव्हे; व यालाच आपण ज्ञान म्हणतों. पण या ज्ञानाखेरीज जर दुसरें कांहीं नाहीं, तर 'गाय' हें ज्ञान निराळें, 'घोडा' हें ज्ञान निराळें, 'मी' हें ज्ञान निराळें, असा ज्ञानाज्ञानांतच जो निराळेपणा आपल्या बुद्धीला कळून येतो त्याचें कारण काय? ज्ञान होणें ही मानसिक क्रिया सर्वत्र एकच आहे; आणि त्याशिवाय दुसरें कांहींच नाहीं, तर गाय, घोडा इ० निरनिराळे भेद आले कोठून? स्वप्नांतल्या सृष्टीसारखें मन आपण होऊनच आपल्या मर्जीप्रमाणें ज्ञानाचे हे भेद निर्माण करितें असें कोणी म्हणेल, तर स्वप्नसृष्टीपेक्षां भिन्न असा जो जागृतावस्थेंतील ज्ञानांत एक प्रकारचा सुसंगतपणा आढळून येतो, त्याचें कारण सांगतां येत नाहीं (वे. सू. शांभा. २.२.२९; ३.२.४). शिवाय ज्ञानाखेरीज दुसरी कांहींच वस्तु नसून 'पहाणाराचें' मनच सर्व भिन्नभिन्न पदार्थ निर्माण करितें असें म्हटलें तर प्रत्येक पहाणारास 'माझें मन म्हणजे मीच खांब आहें' किंवा 'मीच गाय आहें' असें 'मीपूर्वक' सर्व ज्ञान व्हावयास पाहिजे. पण तसें न होतां मी निराळा असून माझ्याहून खांब, गाय वगैरे पदार्थहि निरनिराळे आहेत अशी ज्या अर्थी सर्वांनाच प्रतीति होत असत्ये, त्या अर्थी पहाणाऱ्याच्या मनास होणाऱ्या सर्व ज्ञानाला आधारभूत झालेल्या बाह्य सृष्टींत दुसऱ्या बाह्य कांही तरी स्वतंत्र वस्तु असल्या पाहिजेत, असा शंकराचार्यांनीं सिद्धान्त केला आहे(वे.सू.शांभा.२.२.२८). कान्ट याचें मत याच प्रकारचें असून सृष्टिज्ञान होण्यास मनुष्याच्या बुद्धीचें एकीकरण जरी अवश्य असलें, तरी हें ज्ञान बुद्धि सर्वस्वीं आपल्याच पदरचें म्हणजे निराधार किंवा नवें उत्पन्न करीत नाही, त्याला सृष्टींतील बाह्य वस्तूंची नेहमींच अपेक्षा असत्ये, असें त्यानें स्वच्छ म्हटलें आहे. या ठिकाणीं कोणी प्रश्न करील कीं, "काय हो! शंकराचार्य एकदां बाह्य सृष्टि मिथ्या म्हणतात आणि बौद्धांचें खंडन करितांना त्याच बाह्य सृष्टीचें अस्तित्व 'पहाणाऱ्याच्या' अस्तित्वाप्रमाणेंच सत्य आहे, असें प्रतिपादन करितात! तर याचा मेळ कसा घालावयाचा?" या प्रश्नाचें उत्तर पूर्वींच सांगितलें आहे. आचार्य बाह्य सृष्टीला जेव्हां मिथ्या किंवा असत्य म्हणतात तेव्हां बाह्य सृष्टीचें दृश्य नामरूप असत्य म्हणजे विनाशी एवढाच त्याचा अर्थ समजावयाचा. पण नामरूपात्मक बाह्य देखावा जरी मिथ्या झाला तरी त्याच्या मूळांत कांहीं तरी इंद्रियातीत सत्य वस्तु आहे या सिद्धान्तास त्यानें कांहीं बाध येत नाहीं. सारांश, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत देहेंद्रियादिक विनाशी नामरूपांखालीं कांहीं तरी नित्य आत्मतत्त्व आहे असा ज्याप्रमाणें सिद्धान्त केला त्याचप्रमाणें नामरूपात्मक बाह्य सृष्टीच्या बुडाशींहि कांहीं तरी

नित्य तत्त्व आहे, असें म्हणावें लागतें. म्हणून देहेंद्रियें आणि बाह्यसृष्टि या दोहोंच्या रोज पालटणाऱ्या म्हणजे मिथ्या देखाव्याखालीं दोहोंकडेहि कांहीं नित्य म्हणजे सत्य द्रव्य आच्छादिलेलें आहे असें वेदान्तशास्त्रानें ठरविलें आहे. दोहोंकडलीं हीं नित्य तत्त्वें दोन निरनिराळीं आहेत का एकरूपी आहेत हा यापुढला प्रश्न आहे. पण याचा विचार करण्यापूर्वी या मतावर कित्येकदां त्याच्या अर्वाचीनत्वाबद्दल जो एक आपेक्ष घेण्यांत येत असतो त्याचा प्रथम थोडा विचार करूं.

कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, बौद्धांचा विज्ञानवाद जरी वेदान्तशास्त्रास संमत नसला, तरी बाह्य सृष्टीचें डोळयांनीं दिसणारें नामरूपात्मक स्वरूप मिथ्या आणि त्याखालचें जें अव्यय व नित्य द्रव्य तेवढेंच सत्य हें श्रीशंकराचार्यांचें मत,—ज्यास मायावाद असें म्हणतात,—त्याचें प्राचीन उपनिषदांतून वर्णन नसल्यामुळें तो वेदान्तशास्त्राचा मूळचा भाग आहे असें मानितां येत नाहीं. परंतु उपनिषदांचें लक्षपूर्वक अध्ययन केल्यास हा आपेक्ष निराधार आहे असें कोणासहि सहज दिसून येईल. 'सत्य' हा शब्द सामान्य व्यवहारांत डोळयांस प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तूस लावितात हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून 'सत्य' या शब्दाचा हाच व्यावहारिक अर्थ घेऊन उपनिषदांतून कांहीं ठिकाणीं डोळयांनीं दिसणाऱ्या नामरूपात्मक बाह्य पदार्थास 'सत्य' व त्या नामरूपांनीं आच्छादिलेल्या द्रव्यास 'अमृत' अशीं नांवें दिलेलीं आहेत उदाहरणार्थ, बृहदारण्यकोपनिषदांत (१.६.३.) "तदेतदमृतं सत्येन च्छन्नं"—तें अमृत सत्यानें आच्छादिलेलें आहे—असें सांगून अमृत आणि सत्य या शब्दांची लागलींच "प्राणो वा अमृतं नामरूपे सत्यं ताभ्यामयं प्राणश्छन्नः"—प्राण हें अमृत व नामरूप हें सत्य, या नामरूप सत्यानें प्राण आच्छादिला आहे,—अशी व्याख्या केली आहे. प्राण म्हणजे प्राणस्वरूपी परब्रह्म असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. पुढच्या उपनिषदांतून ज्याला 'मिथ्या' आणि 'सत्य' म्हणतात त्यासच पूर्वी अनुक्रमें 'सत्य' आणि 'अमृत' हीं नांवें होतीं असें यावरून दिसून येतें. कित्येक ठिकाणीं या अमृतासच 'सत्यस्य सत्यं'—डोळ्यांनीं दिसणाऱ्या सत्याच्या पोटांतील अखेरचें सत्य (बृ.२.३.६)—असें म्हटलें आहे. पण उपनिषदांत कांहीं ठिकाणीं डोळ्यांना दिसणाऱ्या सृष्टीसच सत्य म्हटलें आहे एवढ्यावरून वरील आक्षेप सिद्ध होत नाहीं. कारण, बृहदारण्यकांतच आत्मरूप परब्रह्माखेरीज इतर सर्व 'आर्तम्' म्हणजे विनाशी आहे असा शेवटीं सिद्धान्त केला आहे (बृ.३.७.२३). जगाच्या मूलतत्त्वाचा शोध लावण्याला जेव्हां प्रथम सुरवात झाली, तेव्हां डोळ्यांना दिसणारें जग हें पहिल्यानें सत्य मानून त्याच्या पोटांतलें दुसरें सूक्ष्म सत्य कोणतें हें शोधक पाहूं लागले. पुढें असें आढळून आलें कीं, ज्या दृश्य सृष्टीच्या रूपाला आपण सत्य मानितों, तें विनाशी असून त्याच्या पोटांत दुसरें कांहीं तरी अविनाशी किंवा अमृत तत्त्व आहे. दोहों-

मधला हा भेद जसजसा जास्त व्यक्त करण्याची जरूर पडूं लागली, तसतसें 'सत्य' व 'अमृत' या दोन शब्दांऐवजीं 'अविद्या' व 'विद्या' आणि अखेरीस 'माया व सत्य' किंवा 'मिथ्या व सत्य' ही परिभाषा प्रचारांत आली. कारण, 'सत्य' शब्दाचा धात्वर्थ 'नेहमीं टिकणारें' असा असल्यामुळें, नित्य बदलणाऱ्या व नाशवंत नामरूपास सत्य म्हणणें उत्तरोत्तर विशेष गैरशिस्त वाटूं लागलें. पण अशा रीतीनें 'माया किंवा मिथ्या' हे शब्द जरी मागाहून प्रचारांत आले असले, तरी जगांतील वस्तूंचा आमच्या डोळयांस दिसणारा देखावा विनाशी व असत्य, आणि त्याखालचें 'तात्त्विक द्रव्य' तेवढेंच सत् किंवा सत्य, हे विचार फार प्राचीन काळापासून चालत आले आहेत; आणि खुद्द ऋग्वेदांतहि "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति" (१. १६४. ४६ व १०. ११४. ५)—जें मूळांत एक व नित्य (सत्) त्यालाच विप्र (ज्ञाते) निरनिराळीं नांवें देतात—अर्थात् एकच सत्य वस्तु नामरूपानें भिन्नभिन्न दिसत्ये असें म्हटलें आहे. "एका रूपाचीं अनेक रूपें करून दाखविणें" या अर्थी ऋग्वेदांतहि 'माया' हा शब्द योजिला असून, "इंद्रो मायाभिः पुरुरूपः ईयते"—इंद्र आपल्या मायेनें अनेक रूपें धारण करितो (ऋ. ६.४७.१८) असें वर्णन आहे. 'माया' शब्दाचा तैत्तिरीयसंहितेंत एका स्थळीं (तै.सं.३.१.११) याच अर्थी प्रयोग केलेला असून, अखेर श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया' हा शब्द नामरूपास लाविला आहे. परंतु नामरूपास 'माया' हा शब्द लाविण्याचा प्रघात प्रथम श्वेताश्वतरोपनिषत्कालींच जरी रूढ झाला असला तरी नामरूपें अनित्य किंवा असत्य ही कल्पना तत्पूर्वीची आहे, 'माया' शब्दाचा विपरीत अर्थ करून श्रीशंकराचार्यांनीं नवी काढिलेली नव्हे, एवढें निर्विवाद आहे. नामरूपात्मक सृष्टिस्वरूपाला 'मिथ्या' असें श्रीशंकराचार्यांप्रमाणें ठसठसीत नांव देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं, अथवा गीतेंत भगवंतांनीं म्हटल्याप्रमाणें त्याच अर्थी 'माया' शब्दाचा उपयोग करण्यासहि जे भितात, त्यांनीं पाहिजे तर बृहदारण्यकोपनिषदांतील 'सत्य' आणि 'अमृत' ही भाषा खुशाल वापरावी कांहीं म्हटलें तरी नामरूपें 'विनाशी' आणि त्यांनीं आच्छादिलेलें तत्त्व 'अमृत' किंवा 'अविनाशी' हा भेद प्राचीन वैदिक काळापासून चालत आलेला आहे या सिद्धान्तास त्यानें कांहीं बाध येत नाहीं.

असो. आपल्या आत्म्याला नामरूपात्मक बाह्य सृष्टींतील पदार्थमात्राचें जें ज्ञान होतें तें होण्यास त्याला आधारभूत व त्याच्या पडताळयाचें बाह्य सृष्टींत नानापदार्थांच्या बुडाशीं 'कांहीं तरी' एक मूलभूत नित्य द्रव्य असलें पाहिजे, एरवीं हें ज्ञान होणें शक्य नाहीं, एवढें ठरविल्यानें अध्यात्मशास्त्राचें काम संपत नाहीं. बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या या नित्य द्रव्यासच वेदान्ती 'ब्रह्म' म्हणतात; आणि शक्य असल्यास या ब्रह्माचें स्वरूप काय तें ठरविणेंहि जरूर आहे. सर्व नामरूपा-

त्मक पदार्थांच्या बुडाशीं असणारें हें नित्य तत्त्व अव्यक्त असल्यामुळें त्याचें स्वरूप नामरूपात्मक पदार्थांप्रमाणें व्यक्त व स्थूल (जड) असूं शकत नाहीं हें उघड आहे. पण व्यक्त व स्थूल पदार्थ सोडून दिले, तरी स्थूल नाहींत असे मन, स्मृति, वासना, प्राण, ज्ञान वगैरे दुसरे पुष्कळ अव्यक्त पदार्थ आहेत; व परब्रह्म त्यांपैकीं कोणत्याहि एखाद्याच्या स्वरूपाचें असणें अशक्य नाहीं, पैकीं प्राणाचें व परब्रह्माचें स्वरूप एक आहे असें कित्येक म्हणतात जर्मन पंडित शोपेनहौएर यानें परब्रह्म वासनात्मक आहे असें ठरविलें आहे. वासना हा मनाचा धर्म असल्यामुळें या मताप्रमाणें ब्रह्म मनोमयच आहे असें म्हणतां येईल (तै.३ ४). पण आतांपर्यंत केलेल्या विवेचनावरून पाहिलें तर 'प्रज्ञानं ब्रह्म' (ऐ ३.३) किंवा 'विज्ञानं ब्रह्म' (तै.३.५)—म्हणजे जडसृष्टींतील नानात्वाचें एकत्वानें आपणांस जें ज्ञान होतें तेंच ब्रह्माचें स्वरूप असावें असें म्हणतां येईल. हेगेलचा सिद्धान्त याच मासल्याचा आहे; पण उपनिषदांत चिद्रूपी ज्ञानाबरोबरच सत् म्हणजे जगांतील सर्व वस्तूंच्या अस्तित्वाचा जो सामान्य धर्म किंवा सत्तासामान्य त्याचा आणि आनंदाचाहि ब्रह्मस्वरूपांतच अंतर्भाव करून ब्रह्म सच्चिदानंदरूपी आहे असें म्हटलेलें आहे. याखेरीज दुसरें ब्रह्मस्वरूप म्हटलें म्हणजे ॐकार होय. याची उपपत्ति अशी आहे कीं, सर्व अनादि वेद प्रथम ॐकारापासून निघाले आहेत, आणि ते निघाल्यावर नंतर त्या वेदांतील नित्य शब्दांपासूनच पुढें ब्रह्मदेवानें ज्या अर्थी सर्व सृष्टि निर्माण केलेली आहे (गी. १७. २३; मभा. शां. २३१. ५६–५८), त्या अर्थी ॐकाराखेरीज मूळारंभीं दुसरें कांहीं नव्हतें असें सिद्ध होतें, व त्यामुळें ॐकार हेंच खरें ब्रह्मस्वरूप होय (मांडूक्य. १; तैत्ति. १. ८). पण शुद्ध अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माचीं हीं सर्व स्वरूपें थोडींबहुत तरी नामरूपात्मकच होतात. कारण, हीं सर्व स्वरूपें मनुष्याच्या इंद्रियांस कळणारीं आहेत, व मनुष्यास अशा रीतीनें जें कांहीं कळतें तें नामरूपाच्याच कोटींत पडतें. मग या नामरूपाखालीं असणारें जें अनादिमत्, आंत बाहेर सर्वत्र एकसारखें भरून राहिलेलें, एकजिनसी, नित्य व अमृत तत्त्व (गी.१३.१२–१७) त्याच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय कसा होणार? केव्हांहि झालें तरी हें तत्त्व आमच्या इंद्रियांना अज्ञेयच रहाणार, असें कित्येक अध्यात्मशास्त्रज्ञांचें म्हणणें असून कान्ट यानें तर या प्रश्नाचा पुढें विचार करण्याचेंच सोडून दिलें आहे. तसेंच उपनिषदांतहि "नेति नेति"—म्हणजे ज्याबद्दल कांहीं सांगतां येतें तें नव्हे,—ब्रह्म यापलीकडचें आहे, तें डोळ्यांना दिसत नसून "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह"—वाणीला व मनालाहि अगोचर आहे, अशीं परब्रह्माच्या अज्ञेय स्वरूपाचीं वर्णनें आहेत. तथापि, या अगम्य स्थितींतहि ब्रह्मस्वरूपाचा एक प्रकारें मनुष्यास आपल्या बुद्धीनें निर्णय करितां येतो असें अध्यात्म-

शास्त्रानें निश्चित केलें आहे. वासना, स्मृति, धृति, आशा, प्राण, ज्ञान वगैरे जे अव्यक्त पदार्थ वर सांगितले त्यांपैकीं अतिशय व्यापक किंवा श्रेष्ठ कोण याचा विचार करून या सर्वांत जो श्रेष्ठ ठरेल तेंच परब्रह्माचें स्वरूप होय असें मानिलें पाहिजे. कारण, सर्व अव्यक्त पदार्थांत परब्रह्म श्रेष्ठ ही गोष्ट निर्विवाद आहे. आशा, स्मृति, वासना, धृति इत्यादिकांचा या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे हे सर्व मनाचे धर्म असल्यामुळें मन यांपेक्षा श्रेष्ठ, मनापेक्षां ज्ञान श्रेष्ठ, आणि ज्ञान हा बुद्धीचा धर्म म्हणून ज्ञानापेक्षां बुद्धी श्रेष्ठ, व अखेर बुद्धी सुद्धां ज्याची नोकर तो आत्मा सर्वांहून श्रेष्ठ (गी. ३.४२), असें क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकरणांत दाखविलें आहे. वासना, मन, आदिकरून सर्व अव्यक्त पदार्थांत जर आत्मा श्रेष्ठ तर परब्रह्माचें स्वरूपहि मग तेंच असलें पाहिजें असें ओघानेंच निष्पन्न होतें. छांदोग्योपनिषदाच्या सातव्या अध्यायांत हाच युक्तिवाद स्वीकारीला असून वाणीपेक्षां मन अधिक योग्यतेचें (भुयस्) मनापेक्षां ज्ञान, ज्ञानापेक्षां बल, याप्रमाणें चढत चढत सर्वांत ज्या अर्थी आत्मा श्रेष्ठ (भूमन्) त्या अर्थी आत्मा हेंच परब्रह्माचें खरें स्वरूप होय, असें सनत्कुमारांनीं नारदास सांगितलें आहे. इंग्रज ग्रंथकारांत ग्रीन यानें याच सिद्धान्ताचा स्वीकार केलेला आहे. पण त्याचा युक्तिवाद थोडा निराळा असल्यामुळें तो येथें वेदान्ताच्या परिभाषेनें थोडक्यांत सांगतों. इंद्रियांचे मार्फत बाह्य नामरूपांचे आपल्या मनावर जे संस्कार घडतात त्यांचें एकिकरण करून आपला आत्मा जें ज्ञान उत्पन्न करितो, त्याच्या पडताळ्याला बाह्य सृष्टीच्या भिन्नभिन्न नामरूपांखालींहि एकत्वानें असणारी कांहीं तरी वस्तु असली पाहिजे; एरवीं आत्म्याच्या एकीकरणानें उत्पन्न झालेलें ज्ञान स्वकपोलकल्पित व निराधार होऊन विज्ञानवादासारखें लटकें पडेल, असें ग्रीनचें म्हणणें आहे. या 'कांहीं तरी' वस्तूस आम्ही ब्रह्म म्हणतों; पण कान्टची परिभाषा स्वीकारून ग्रीन त्यास वस्तुतत्त्व म्हणतो एवढा भेद आहे. कांहीं म्हटलें तरी वस्तुतत्व (ब्रह्म) आणि आत्मा हे एकमेकांच्या पडताळ्याचे दोनच पदार्थ अखेरीस शिल्लक रहातात. पैकीं आत्मा हा मन व बुद्धि यांपलीकडला अर्थात् इंद्रियातीत असला तरी स्वतःची प्रतीति प्रमाण मानून हा आत्मा जड नाहीं, चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहे, असा आपण निश्चय करितों. आत्म्याचें स्वरूप याप्रमाणें निश्चित केल्यावर बाह्य सृष्टींतील ब्रह्माचें स्वरूप काय तें ठरवावयाचें. हें ब्रह्म किंवा वस्तुतत्त्व (१) आत्म्याचे स्वरूपाचें असेल किंवा (२) आत्म्याहून भिन्न स्वरूपाचें असेल, असे दोनच पक्ष या बाबतींत संभवतात. कारण, ब्रह्म व आत्मा या दोहोंखेरीज तिसरी वस्तुच आतां शिल्लक रहात नाहीं. पण कोणतेहि दोन पदार्थ स्वरूपतः भिन्न असले तर त्यांचें परिणाम किंवा कार्येंहि भिन्न असलीं पाहिजेत असा आपला अनुभव आहे. म्हणून पदार्थांच्या परिणामावरूनच सदर पदार्थ भिन्न किंवा एक रूपाचे आहेत, याचा आपण कोण-

त्याहि शास्त्रांत निर्णय करितों. उदाहरणार्थ, दोन झाडांचीं मुळें, पाळें, साल, पानें, फुलें, वगैरे एकसारखीच असल्यास तीं झाडेंहि एकच होत, व भिन्न असल्यास भिन्न होत, असें आपण ठरवितों. हीच रीति प्रस्तुत स्थलीं लागू केली म्हणजे आत्मा व ब्रह्म एकाच स्वरूपाचीं असलीं पाहिजेत असें दिसून येतें. कारण, सृष्टींतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे मनावर जे संस्कार होतात त्यांचें आत्म्याच्या व्यापारामुळें जें एकीकरण होतें तें एकीकरण, आणि या भिन्नभिन्न बाह्य पदार्थांच्या बुडाशी असणारें वस्तुतत्त्व म्हणजे ब्रह्म सदर पदार्थांचें नानात्व मोडून जें एकीकरण करितें तें एकीकरण, मिळून दोन्ही एकमेकांच्या पडताळ्याची असलीं पाहिजेत, एरवीं सर्व ज्ञान निराधार व लटकें पडेल, हे वर सांगितलें आहे. एकाच मासल्याचें व सर्वस्वीं एकमेकांच्या तोडीचें हें एकीकरण करणारीं तत्त्वें दोन ठिकाणीं असलीं तरी तीं परस्परांहून भिन्न असणें शक्य नाहीं, आणि यांपैकीं आत्म्याचें जें रूप असेल तेंच ब्रह्माचेंहि रूप असलें पाहिजे, असें पुढें ओघानेंच प्राप्त होतें.* सारांश, कोणत्याहि रीतीनें विचार केला तरी बाह्य सृष्टींतील नामरूपाखालीं आच्छादित झालेलें ब्रह्मतत्त्व नामरूपात्मक प्रकृतीप्रमाणें जड नाहीं इतकेंच नव्हे, तर वासनात्मक ब्रह्म, मनोमय ब्रह्म, ज्ञानमय ब्रह्म, प्राणब्रह्म, किंवा ॐकाररूपी शब्दब्रह्म हीं ब्रह्मस्वरूपें सुद्धां खालच्या पायरीचीं असून खरें ब्रह्मस्वरूप यापलीकडचें व याहून अधिक योग्यतेचें म्हणजे शुद्ध आत्मस्वरूपी आहे असें आतां सिद्ध होतें, आणि गीतेचा सिद्धान्तहि तोच आहे असें यासंबंधाचे गीतेंत अनेक ठिकाणीं जे उल्लेख आहेत त्यावरून स्पष्ट होतें (गी. २. २०; ७. ५; ८. ४; १३ ३१; १५. ७, ८ पहा). तथापि ब्रह्म व आत्मा यांचें स्वरूप एक हा सिद्धान्त केवळ असल्या युक्तिवादानेंच आमच्या ऋषींनीं प्रथम शोधून काढिला असें समजूं नये. कारण, अध्यात्मशास्त्रांत केवळ बुद्धीच्या साह्यानें कोणतेंहि एकच अनुमान निश्चित करितां येत नाहीं, आत्मप्रतीतीची त्याला नेहमीं जोड असली पाहिजे, हें या प्रकरणाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. शिवाय आधिभौतिक शास्त्रांतहि अनुभव आधीं येऊन त्याची उपपत्ति मागाहून कळत्ये किंवा शोधून काढितात, हें आपण नेहमीं पहातों. याच न्यायानें वर दिलेली ब्रह्मात्मैक्याची बुद्धिगम्य उपपत्ति निघण्यापूर्वी शेंकडों वर्षें आमच्या प्राचीन ऋषींनीं "नेह नानाऽस्ति किंचन" (बृ. ४. ४. १९; कठ ४. ११)—या सृष्टींत दिसून येणारें अनेकत्व खरें नसून, त्याच्या बुडाशीं चोहोंकडे एकच अमृत, अव्यय व नित्य तत्त्व आहे (गी. १८. २०) असा प्रथम निर्णय करून, अखेर बाह्य सृष्टींतील नामरूपानें आच्छादिलेलें अविनाशी तत्त्व आणि आपल्या शरीरांतील बुद्धीपलीकडचें आत्मतत्त्व हीं दोन्ही एकच म्हणजे एकजिनसी, अमर व अव्यय

* Green's *Prolegomena to Ethics*, §§ 26-36.

आहेत किंवा जें तत्त्व ब्रह्मांडीं तेंच पिंडीं म्हणजे मनुष्याच्या देहांतहि वास करीत आहे, हा सिद्धान्त आपल्या अंतर्दृष्टीनें शोधून काढिला आहे; व हेंच काय तें सर्व वेदान्ताचें रहस्य असें बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य मैत्रेयीस, गार्गीवारुणि-प्रभृतींस व जनकास सांगत आहे (बृ. ३.५–८;४.२–४). "अहं ब्रह्मास्मि"– मीच परब्रह्म आहें,—हे ज्यानें जाणिलें त्यानें सर्व जाणिलें असें याच उपनिषदांत पूर्वी म्हटलें असून (बृ.१.४.१०.), छांदोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्वेत-केतूस त्याच्या बापानें अद्वैतवेदान्ताचें हेंच तत्त्व अनेक रीतींनीं समजावून दिलें आहे. "मातीच्या एका गोळयांत काय आहे तें कळल्यानें मृत्तिकेचे नामरूपात्मक सर्व विकार ज्याप्रमाणें समजतात त्याप्रमाणें ज्या एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तु कळतील ती वस्तु मला सांगा, मला तिचें ज्ञान नाहीं," असा अध्यायाच्या आरंभीं श्वेतकेतूनें आपल्या बापास प्रश्न केला; तेव्हां नद्या, समुद्र, पाणी, मीठ इत्यादि अनेक दृष्टान्त देऊन बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं जें द्रव्य आहे तें (तत्) आणि तूं (त्वम्) म्हणजे तुझ्या देहांतील आत्मा ही एकच आहेत—"तत्त्वमसि," तूं आपला आत्मा ओळखिलास म्हणजे तुला सर्व जगाच्या बुडाशीं काय आहे तें आपोआप कळेल, असा बापानें त्यास नऊ निरनिराळया दृष्टान्तांनीं उपदेश केला आहे; आणि दरवेळीं "तत्त्वमसि"–तेंच तूं आहेस—या सूत्राची पुनरावृत्ति केलेली आहे (छां. ६.८–१६). "तत्त्वमसि" हें अद्वैत वेदान्ताच्या महावाक्यांपैकीं मुख्य वाक्य असून, "जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं" हें त्याचेंच मराठी रूपांतर आहे.

ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण आत्मा चिद्रूपी मानीत असल्यामुळें ब्रह्महि चिद्रूपी आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून ब्रह्माचें व त्याचबरोबर आत्म्याचें खरें स्वरूप काय याचा येथें आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. चित् म्हणजे ज्ञान हा आत्म्याच्या सान्नि-ध्यानें जडात्मक बुद्धींत उत्पन्न झालेला धर्म आहे. पण ज्या अर्थी बुद्धीचा हा धर्म आत्म्यावर लादणें योग्य नाहीं, त्या अर्थी तात्त्विकदृष्ट्या आत्म्याचें मूळचें स्वरूपहि निर्गुण व अज्ञेयच मानिलें पाहिजे. म्हणून ब्रह्म जरी आत्मस्वरूपी आहे, तरी हीं दोन्ही किंवा यांपैकीं कोणतेंहि एक चिद्रूपी आहे असें म्हणणें कांहीं अंशीं गौणच होय, असें कित्येकांचें मत आहे. केवळ चिद्रूपावरच हा आक्षेप आहे असें नाहीं; तर सत् हें विशेषणहि परब्रह्मास लाविणें वाजवी नाहीं असें मग ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, सत् आणि असत् हे दोन धर्म परस्परविरुद्ध व नेहमीं परस्परसापेक्ष म्हणजे दोन निरनिराळ्या वस्तूंस उद्देशून सांगितलेले असतात. ज्यानें उजेड कधींच पाहिला नाहीं त्याला अंधाराची कल्पना येणें शक्य नाहीं इतकेंच नव्हे, तर उजेड व अंधार ही शब्दांची जोडीहि त्याला सुचावयाची नाहीं. सत् आणि असत् या

शब्दांच्या जोडीस (द्वंद्वास) हाच न्याय लागूं पडतो. कांहीं वस्तूंचा नाश होतो हें लक्षांत आल्यावर मग असत् (नाश होणाऱ्या) आणि सत् (नाश न होणाऱ्या) असे सर्व वस्तूंचे आपण दोन वर्ग करूं लागतों, किंवा सत् आणि असत् हे शब्द सुचावयास मनुष्याच्या दृष्टीपुढें दोन प्रकारचे विरुद्ध धर्म यावे लागतात, हें उघड आहे. पण मूळारंभीं जर एकच वस्तु होती तर द्वैत उत्पन्न झाल्यावर दोन वस्तूंस उद्देशून प्रचारांत आलेले सत् आणि असत् हे सापेक्ष शब्द या मूळ वस्तूस कसे लाविणार? कारण, तिला सत् म्हटल्यास त्या वेळीं तिच्या जोडीचें दुसरें कांहीं असत् होतें कीं काय अशी शंका येत्ये. म्हणून परब्रह्मास कोणतेंच विशेषण न देतां "जगाच्या आरंभीं सत् नव्हतें, व असत्हि नव्हतें, जें कांहीं होतें तें एक होतें," सत् आणि असत् या शब्दांच्या जोड्या (किंवा द्वंद्वें) मागाहून निघालेल्या आहेत, असें ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्तांत सृष्टीच्या मूलतत्त्वाचें वर्णन आहे (ऋ.१०.१२९); आणि सत् व असत्, शीत व उष्ण इत्यादि द्वंद्वांतून ज्याची बुद्धि मुक्त झाली तो या सर्व द्वंद्वांपलीकडच्या म्हणजे निर्द्वंद्व ब्रह्मपदास पोंचतो असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी.७.२८;२.४५). अध्यात्मशास्त्रांतील विचार किती गहन व सूक्ष्म आहेत हें यावरून दिसून येईल. केवळ तर्कदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माचें किंवा आत्म्याचेंहि हें अज्ञेयत्व कबूल केल्याखेरीज मार्ग रहात नाहीं. परंतु ब्रह्म याप्रमाणें अज्ञेय व निर्गुण अतएव इंद्रियातीत असलें तरी प्रत्येक मनुष्यास त्याच्या स्वतःच्या आत्म्याची साक्षात् प्रतीति असल्यामुळें, या निर्गुण आत्म्याचें जें कांहीं अनिर्वाच्य स्वरूप साक्षात्कारानें आपण ओळखितों तेंच परब्रह्माचेंहि स्वरूप आहे अशी प्रतीति येऊं शकत्ये; व त्यामुळें ब्रह्म व आत्मा एकस्वरूपी आहे, हा सिद्धान्त निरर्थक होऊं शकत नाहीं. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे "ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे" यापेक्षां त्याच्या स्वरूपाबद्दल जास्त कांहींच सांगतां येण्यासारखें नाहीं, बाकीच्या गोष्टींबद्दल सर्व हवाला स्वानुभवावर ठेवावा लागतो. पण बुद्धिगम्य शास्त्रीय प्रतिपादनांत शब्दांनीं शक्य तेवढा खुलासा करणें जरूर पडतें. म्हणून ब्रह्म जरी सर्वत्र एक सारखें व्यापलेलें, अज्ञेय व अनिर्वाच्य आहे, तरी जड सृष्टीचा व आत्मस्वरूपी ब्रह्मतत्त्वाचा भेद व्यक्त करण्यासाठीं आत्म्याच्या सान्निध्यानें जडप्रकृतींत चैतन्य रूपी जो गुण आपल्याला दृग्गोचर होतो तोच आत्म्याचें प्रधान लक्षण मानून, आत्मा आणि ब्रह्म दोन्ही चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहेत असें अध्यात्मशास्त्रांत म्हणत असतात. कारण, तसें न केलें तर आत्मा व ब्रह्म दोन्हीहि निर्गुण, निरंजन व अनिर्वाच्य असल्यामुळें त्यांचें स्वरूप वर्णन करण्यास गप्प बसणें, किंवा शब्दांनीं कोणी कांहीं वर्णन केल्यास "नेति नेति। एतस्मादन्यत्परमस्ति।"—हें नव्हे, हें (ब्रह्म) नव्हे, (हें नामरूप झालें), खरें ब्रह्म यापलीकडे दुसरेंच आहे,—असा नेह-

मींच नग्नाचा पाढा घोकीत रहाण्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं (बृ.२.३.६). म्हणून चित् (ज्ञान), सत् (सत्तामात्रत्व किंवा आहेपणा) आणि आनंद हीं ब्रह्मस्वरूपाचीं लक्षणें सामान्यतः सांगण्यांत येत असतात. हीं लक्षणें इतर सर्व लक्षणांपेक्षां श्रेष्ठ होत यांत संशय नाहीं. तथापि हीं लक्षणेंहि ब्रह्मस्वरूपाची शब्दांनीं शक्य तेवढी ओळख करून देण्यासाठीं सांगितलेलीं आहेत, खरें ब्रह्मस्वरूप निर्गुणच असून त्याचें ज्ञान होण्यास त्याचा अपरोक्षानुभवच यावा लागतो, हें विसरतां कामा नये हा अनुभव कसा येऊं शकतो, म्हणजे इंद्रियातीत अतएव अनिर्वाच्य असें जें ब्रह्मस्वरूप तें ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाच्या कसें व केव्हां अनुभवास येतें याचें आमच्या शास्त्रकारांनीं जें विवेचन केलें आहे तें आतां थोडक्यांत सांगतों.

ब्रह्म व आत्मा एक या समीकरणासच मराठींत "जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं" असें म्हणतात; आणि हें ब्रह्मात्मैक्य अनुभवास आल्यावर पुढें ज्ञाता म्हणजे पहाणारा आत्मा निराळा व ज्ञेय म्हणजे पहाण्याची वस्तु निराळी, हा भेद राहूं शकत नाहीं, हें न्यायतःच सिद्ध होतें. पण मनुष्य जिवंत आहे तोंपर्यंत त्याला त्याचीं नेत्रादि इंद्रियें जर सुटत नाहींत, तर इंद्रियें निराळीं आणि इंद्रियांस गोचर होणारे विषय निराळे हा भेद तरी कसा सुटणार? आणि हा भेद सुटला नाहीं तर ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव कसा घडणार? अशी एक शंका या बाबतींत येण्यासारखी आहे; आणि केवळ इंद्रियदृष्ट्याच विचार केला तर ही शंका सकृद्दर्शनीं गैरवाजवीहि दिसत नाहीं. परंतु खोल विचार करावयास लागलें असतां असें आढळून येईल कीं, इंद्रियें बाह्य विषय पहाण्याचें काम केवळ आपण होऊनच करितात असें नाहीं. "चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा" (मभा.शां.३११.१७)—कोणतीहि वस्तु पहाण्यास (व ऐकण्यास वगैरेहि) नेत्रांस (तसेंच कान वगैरेंसहि) मनाचें सहाय्य लागतें. मन शून्य असेल तर वस्तु डोळ्यांपुढें असूनहि दिसतनाशी होत्ये, हें पूर्वी सांगितलें आहे. हा व्यावहारिक अनुभव लक्षांत आणिला म्हणजे नेत्रादि इंद्रियें शाबूत असूनहि मन जर त्यांतून काढून घेतलेलें असेल, तर इंद्रियांच्या विषयांची द्वंद्वें बाह्य सृष्टींत असूनहि आपल्यास नसल्यासारखीं होतील; आणि मग मन हें केवळ आत्म्यांत म्हणजे आत्मस्वरूपी ब्रह्मांतच रत होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा आपल्याला साक्षात्कार होऊं लागेल, असें सहज अनुमान होतें. ध्यानानें, समाधीनें, एकान्त उपासनेनें किंवा अत्यन्त ब्रह्मविचारान्तीं ही मानसिक स्थिति ज्यास प्राप्त होत्ये त्याला दृश्य सृष्टींतील द्वंद्वें किंवा भेद डोळ्यांपुढें असूनहि दिसतनासे होतात, आणि मग अद्वैत ब्रह्मस्वरूपाचा आपोआपच पूर्ण साक्षात्कार होतो. पूर्ण ब्रह्मज्ञानानें शेवटीं प्राप्त होणारी जी ही परमावधीची स्थिति त्यांत ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान हा तीन प्रकारचा भेद म्हणजे त्रिपुटी शिल्लक रहात नाहीं, किंवा उपास्य आणि उपासक हा द्वैती-

भावहि उरत नाहीं. म्हणून ही अवस्था दुसऱ्या कोणास सांगतां येत नाहीं. कारण, 'दुसरा' हा शब्द उच्चारिल्याबरोबर ही अवस्था बिघडत्ये, व मनुष्य अद्वैतांतून द्वैतांत येतो हें उघड आहे. किंबहुना ही अवस्था मला स्वतःला कळली असेंहि म्हणण्याची पंचाईतच ! कारण, 'मी' म्हटलें तरी इतरांहून भिन्न ही भावना मनांत येत्ये; आणि ब्रह्मात्मैक्य होण्यास ती बाधक असत्ये. याच कारणास्तव "यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति... जिघ्रति... श्रृणोति... विजानाति।... यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्... जिघ्रेत्... श्रृणुयात्... विजानीयात्।... विज्ञातारमरे केन विजानीयात्। एतावदरे खलु अमृतत्वमिति।"—पहाणारा व पहावयाचा पदार्थ हें द्वैत जोंपर्यंत कायम होतें तोंपर्यंत एक दुसऱ्याला पहात होता, हुंगीत होता, ऐकत होता, आणि जाणीत होता; पण सर्व जेव्हां आत्ममय झालें (म्हणजे आपण व दुसरा हा भेदच राहिला नाहीं), तेव्हां कोण कोणाला पहाणार, हुंगणार, ऐकणार, अगर जाणणार ? अरे ! जो स्वतःच ज्ञाता म्हणजे जाणणारा त्याला जाणणारा आणखी दुसरा कोठून आणणार ?—असें याज्ञवल्क्यानें बृहदारण्यकांत या परमावधींच्या स्थितीचें वर्णन केलें आहे (बृ. ४.५.१५; ४.३.२७) सर्वच याप्रमाणें आत्मभूत किंवा ब्रह्मभूत झाल्यावर त्या ठिकाणीं भीति, शोक किंवा सुखदुःखादि द्वंद्वेंहि राहूं शकत नाहींत (ईश. ७). कारण, ज्याचें भय वाटावयाचें किंवा शोक करावयाचा तो आपल्याहून भिन्न असला पाहिजे, आणि ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव आल्यावर अशा प्रकारच्या कोणत्याहि भिन्नपणास अवकाशच रहात नाहीं. या दुःखशोकविरहित अवस्थेसच 'आनंदमय' असें नांव देऊन हा आनंद म्हणजे ब्रह्म असें तैत्तिरीय उपनिषदांत म्हटलें आहे (तै. २.८; ३.६). पण हें वर्णनहि गौणच होय. कारण, आनंदाचा अनुभव घेणारा तरी आतां रहातो कोठें ? म्हणून लौकिकानंदापेक्षांहि आत्मानंद कांहीं विलक्षण प्रकारचाच आहे असें बृहदारण्यकोपनिषदांत सांगितलें आहे (बृ. ४. ३. ३२). ब्रह्मवर्णनांत येणाऱ्या 'आनंद' शब्दाचें हें गौणत्व लक्षांत आणूनच इतर ठिकाणीं "ब्रह्म भवति य एवं वेद" (बृ. ४, ४. २५) किंवा "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" मुं. ३. २. ९)—ज्यानें ब्रह्म जाणिलें तो ब्रह्मच झाला—एवढेंच (म्हणजे 'आनंद' शब्द गाळून) ब्रह्मवेत्त्या पुरुषाचें अखेर वर्णन येत असतें. मिठाचा खडा पाण्यांत विरघळून गेल्यावर त्या पाण्यापैकीं अमुक भाग खारट आणि अमुक भाग बिनखारट असा भेद ज्याप्रमाणें रहात नाहीं तद्वत् ब्रह्मात्मैक्याचें ज्ञान झाल्यावर सर्व ब्रह्ममय होऊन जातें, असा दृष्टान्त या स्थितीस उपनिषदांतून दिलेला आहे (बृ. २. ४. १२; छां. ६. १३). पण "जयाची वदे नित्य वेदान्त वाणी" त्या तुकारामबुवांनीं या खारट दृष्टान्ताऐवजीं—

गोडपणें जैसा गूळ। तैसा देव झाला सकळ॥
आतां भजो कोणेपरी। देव सबाह्यअंतरीं॥

असा गुळाचा गोड दृष्टान्त घेऊन आपला स्वानुभव वर्णिला आहे (तु.गा. ३६२७). परब्रह्म इंद्रियांना अगोचर आणि मनालाहि अगम्य असलें तरी तें स्वानुभवगम्य म्हणजे ज्याचें त्याला आपल्या अनुभवानें कळणारें आहे असें जें म्हणतात त्यांतील तात्पर्य हेंच आहे. परब्रह्माची जी अज्ञेयता वर्णन करितात, ती ज्ञाता व ज्ञेय या द्वैती स्थितींतली आहे; अद्वैत साक्षात्कारांतली नव्हे. मी निराळा आणि जग निराळें ही बुद्धि जोंपर्यंत कायम आहे, तोंपर्यंत कांहीं केलें तरी ब्रह्मात्मैक्याचें पूर्ण ज्ञान होणें शक्य नाहीं. पण नदीला समुद्र गिळतां न आला तरी समुद्रांत पडून तिला ज्याप्रमाणें समुद्ररूप होतां येतें, तद्वत् परब्रह्मांत बुडी मारून मनुष्याला त्याचा अनुभव येत असतो; आणि मग "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि"(गी.६.२९)-सर्व भूतें आपल्याठायीं आणि आपण सर्व भूतांठायीं—अशी त्याची ब्रह्ममय स्थिति होऊन जात्ये. पूर्ण परब्रह्मज्ञान याप्रमाणें केवळ स्वानुभवावरच अवलंबून आहे, हा अर्थ व्यक्त करण्यास "अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानतां" (केन.२.३)—आपणांस परब्रह्म कळलें असें जे म्हणतात त्यांना तें कळलेलें नसतें, आणि तें आपणांस कळलें हें ज्यांना कळत नाहीं त्यांना तें कळलेलें असतें,—असें परब्रह्मस्वरूपाचें मोठ्या खुबीदार रीतीनें विरोधाभासात्मक वर्णन केलें आहे. कारण, परब्रह्म मला कळलें असें जेव्हां कोणी म्हणतो त्या वेळीं मी (ज्ञाता) निराळा आणि मला कळलेलें(ज्ञेय) ब्रह्म निराळें ही द्वैत बुद्धि मनांत उत्पन्न झालेली असल्यामुळें त्याचा ब्रह्मात्मैक्यरूपी अद्वैती अनुभव तितक्यापुरता या वेळीं कच्चा किंवा अपुराच असतो, म्हणून असें बोलणारास खरें ब्रह्म कळलें नसतें असें त्याच्या स्वमुखानेंच सिद्ध होतें. उलटपक्षीं 'मी' व 'ब्रह्म' हा द्वैती भेद नाहींसा होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा जेव्हां पूर्ण अनुभव येतो तेव्हां "मला तें (म्हणजे अर्थात्‌च माझ्याहून दुसरें कांहीं तरी) कळलें" ही भाषाच त्याच्या तोंडांतून निघणें शक्य नसतें. म्हणून या स्थितींत म्हणजे आपणास ब्रह्म कळलें हें सांगण्यास जेव्हां एखादा ज्ञानी मनुष्य असमर्थ असतो अशा स्थितींत, त्याला ब्रह्म कळलेलें असतें असें म्हणावें लागतें. द्वैती भावाचा याप्रमाणें पुरा लोप होऊन ज्ञाता सर्वस्वीं परब्रह्मांत रंगून, लय पावून, निःशेष विरून, मुरून, किंवा 'मरून' जाणें सामान्यतः दुष्कर वाटतें. पण ही सकृद्दर्शनीं दुर्घट वाटणारी 'निर्वाण' स्थिति अभ्यासानें व वैराग्यानें मनुष्यास अखेर साध्य होऊं शकत्ये असें आमच्या शास्त्रकारांनीं अनुभावान्तीं ठरविलें आहे. मीपणाचा दुजाभाव या स्थितींत नाश किंवा मरण पावतो म्हणून आत्मनाशाचा हा एक प्रकार आहे, अशी कित्येक लोक शंका काढीत असतात. पण या स्थितीचा अनुभव येत असतां जरी तिचें वर्णन करितां येत नाहीं, तरी मागाहून तिचें स्मरण होऊं शकतें ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे वरील शंका निर्मूल होय असें कोणा-

च्याहि लक्षांत येईल.*पण यापेक्षांहि बलवत्तर प्रमाण म्हणजे साधुसंतांचा अनुभव हें होय. मागील सिद्ध पुरुषांच्या अनुभवाचें वर्णन राहूं द्या. पण अगदीं अलीकडे भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांनींहि—

आपुलें मरण पाहिलें म्यां डोळां। तो जाला सोहळा अनुपम।

असें या परमावधीच्या स्थितिचें आलंकारिक भाषेंत मोठया कौतुकानें व धन्यतापूर्वक वर्णन केलें आहे (गा. ३५७९) व्यक्त किंवा अव्यक्त सगुण ब्रह्माच्या उपासनेपासून ध्यानानें चढत चढत उपासक अखेरीस अशा स्थितीला येऊन पोंचतो कीं, "अहं ब्रह्मास्मि" (बृ.१.४.१०)—मीच ब्रह्म आहें—या ब्रह्मात्मैक्यस्थितीचा त्यास साक्षात्कार होऊं लागतो, आणि मग त्यांत तो इतका गढून जातो की, मी कोणत्या स्थितींत आहे अगर कशाचा अनुभव घेत आहे, इकडेहि त्याचें लक्ष जात नाहीं. जागृति कायम असल्यामुळें या अवस्थेस स्वप्न किंवा सुषुप्ति म्हणजे झोंप असें म्हणतां येत नाहीं; आणि जागृति म्हणावें तर जागृतावस्थेंत सामान्यतः होणारे द्वैताचे सर्व व्यवहार बंद पडलेले असतात. म्हणून स्वप्न, सुषुप्ति (झोंप) किंवा जागृति या तीन व्यावहारिक अवस्थांहून निराळीच ही एक चौथी किंवा तुरीय अवस्था आहे असें शास्त्रांत म्हटलें आहे; आणि ही स्थिति प्राप्त होण्यास निर्विकल्प म्हणजे ज्यांत द्वैताचा यत्किंचितहि स्पर्श नाहीं असा समाधियोग लाविणें हें पातंजलयोगदृष्टया मुख्य साधन असल्यामुळें गीतेंत हा निर्विकल्प समाधियोग अभ्यासानें संपादन करून घेण्यास मनुष्यानें कंटाळूं नये असें म्हटलें आहे (गी.६.२०–२३). ही ब्रह्मात्मैक्यस्थिति म्हणजेच ज्ञानाची पूर्णावस्था होय. कारण, सर्व जग ब्रह्मरूप म्हणजे एकच झाल्यावर "अविभक्तं विभक्तेषु"—अनेकांचें एकत्व करणें—असें जें ज्ञानक्रियेचें गीतेंतलें लक्षण त्याची कमाल झाल्यामुळें पुढें कशाचेंहि जास्त ज्ञान होणें शक्य नसतें. तसेंच नामरूपांपलीकडल्या या अमृतत्वाचा अनुभव आल्यावर जन्ममरणाचा फेराहि मनुष्यास आपोआपच चुकतो. कारण जन्ममरण तरी नामरूपांतच येतें आणि त्याच्यापलीकडे हा गेलेला असतो (गी.८.२१). तुका-

---

*ध्यानानें व समाधीनें प्राप्त होणारी ही अद्वैताची किंवा अभेदभावाची अवस्था nitrous oxide gas नांवाचा एक प्रकारचा रासायनिक वायु हुंगल्यानेंहि प्राप्त होत असल्ये. या वायुसच 'लाफिंग ग्यास' हें नांव आहे *Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy* by William James, pp. 294 29२ पण ही अवस्था कृत्रिम असून समाधीनें प्राप्त होणारी अवस्था खरी व स्वाभाविक असल्ये असा या दोहोंत महत्त्वाचा भेद आहे. तथापि या कृत्रिम अवस्थेच्या पुराव्यावरून अभेदावस्थेच्या अस्तित्वाबद्दल कांहींच वाद रहात नाहीं, म्हणून या ठिकाणीं तिचा आम्हीं उल्लेख केला आहे.

रामबुवांनीं यासाठीं या स्थितीस 'मरणाचे मरण' हें नांव दिलें आहे (गा. ३५८०); आणि याज्ञवल्क्य याच कारणास्तव या स्थितीस अमृतत्वाची सीमा किंवा पराकाष्ठा ह्मणत आहे. हीच जीवन्मुक्तावस्था होय. या अवस्थेंत आकाशगमनादि कांहीं अपूर्व व अलौकिक सिद्धि प्राप्त होतात असें पातंजलयोगसूत्रांत व अन्यत्रहि वर्णन आहे (पातंजलसू. ३.१६–५५); आणि यासाठींच योगाभ्यासाच्या नादीं कित्येक लागत असतात. पण योगवासिष्ठकारांनीं म्हटल्याप्रमाणें आकाशगमनादि सिद्धि हें ब्रह्मनिष्ठ स्थितीचें साध्य किंवा भागहि नसून जीवन्मुक्त पुरुष या सिद्धि प्राप्त करून घेण्याचा उद्योग करीत नसतो, व पुष्कळदां त्याच्या अंगीं त्या दिसूनहि येत नाहींत (यो. ५.८९.पद्य). म्हणून योगवासिष्ठकारांनींच नव्हे, तर गीतेंतहि या सिद्धीचा कोठें उल्लेख केला नाहीं. हे चमत्कार म्हणजे मायेचे खेळ होत, ब्रह्मविद्या नव्हे, असें वासिष्ठांनीं रामास स्पष्ट सांगितलें आहे. ते खरे असतील; नसतीलच असें आम्ही म्हणत नाहीं. पण कांहीं म्हटलें तरी तो ब्रह्मविद्येचा विषय नव्हे एवढें निर्विवाद आहे. म्हणून या सिद्धि मिळोत वा न मिळोत, त्यांकडे लक्ष न देतां किंवा त्यांची इच्छा अगर आशाहि न ठेवितां सर्वाभूतीं एक आत्मा ही परमावधीची ब्रह्मनिष्ठ स्थिति आपणास ज्या रीतीनें प्राप्त होईल तेवढेच प्रयत्न करण्यास मनुष्यानें झटलें पाहिजे, सिद्धींच्या नादीं लागूं नये, असें ब्रह्मविद्याशास्त्राचें सांगणें आहे. ब्रह्मज्ञान ही आत्म्याची शुद्धावस्था आहे, जादू अथवा मायिक चमत्कार नव्हे; व म्हणून सदर चमत्कारानें ब्रह्मज्ञानाची महती वाढत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर ब्रह्मविद्येच्या महत्त्वाचा सदर चमत्कार हा पुरावाहि होऊं शकत नाहीं. पक्षी किंवा आतां विमानवाले लोकहि आकाशांत उडतात; पण त्यासाठीं त्यांची गणना कोणीहि ब्रह्मवेत्त्यांत करीत नाहीं. किंबहुना आकाशगमनादि सिद्धि प्राप्त झालेले कांहीं पुरुष मालतीमाधव नाटकांतील अघोरघंटाप्रमाणें क्रूर व घातकी देखील असूं शकतात.

ब्रह्मात्मैक्यरूप आनंदमय स्थितीचा अनिर्वाच्य अनुभव दुसऱ्यास पूर्णपणें सांगतां येणें शक्य नाहीं. कारण, तो दुसऱ्यास सांगावयाचा म्हणजे 'मी-तूं' ही द्वैताचीच भाषा करावी लागत्ये, व या द्वैती भाषेंत अद्वैताचा सर्व अनुभव व्यक्त करितां येत नाहीं. म्हणून या परमावधीच्या स्थितीचीं उपनिषदांतून जीं वर्णनें आहेत तींहि अपुरीं किंवा गौण समजलीं पाहिजेत. आणि हीं वर्णनें जर गौण तर सृष्टीची उत्पत्ति, रचना वगैरे समजावून देण्यासाठीं कित्येक ठिकाणीं जीं शुद्ध द्वैती वर्णनें उपनिषदांतून आढळून येतात, तींहि गौणच मानिलीं पाहिजेत. उदाहरणार्थ, आत्मस्वरूपी, शुद्ध, नित्य, सर्वव्यापी व अविकारी ब्रह्मापासूनच पुढें हिरण्यगर्भनामक सगुण पुरुष अगर आप (पाणी) आदिकरून सृष्टींतील व्यक्त पदार्थ क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, किंवा हीं नामरूपें निर्माण करून मग जीवरूपानें परमेश्वरानें

त्यांत प्रवेश केला (तै.२.६; छां.६.२ ३; बृ.१.४.७), अशीं दृश्य सृष्टीच्या उत्पत्तीचीं जीं वर्णनें उपनिषदांतून केलेलीं आहेत तीं अद्वैतदृष्ट्या यथार्थ होऊं शकत नाहींत. कारण, ज्ञानगम्य निर्गुण परमेश्वरच जर चोहोंकडे भरलेला आहे, तर एकानें दुसऱ्याला उत्पन्न केलें हें म्हणणेंच तात्त्विकदृष्ट्या निर्मूल पडतें. परंतु सामान्य लोकांस सृष्टिरचना समजून देण्यास व्यावहारिक म्हणजे द्वैताची भाषा हेंच काय तें साधन असल्यामुळें व्यक्त सृष्टीच्या म्हणजे नामरूपाच्या उत्पत्तीचीं वरच्यासारखीं वर्णनें उपनिषदांतून येत असतात. तथापि त्यांतहि अद्वैताचा धागा कायम ठेविला असून, अशा प्रकारें द्वैताची व्यावहारिक भाषा वापरली तरी मूळांत अद्वैतच खरें, असें अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. सूर्य फिरत नाहीं असे आतां निश्चित ज्ञान झालें असतांहि, सूर्य उगवला किंवा मावळला ही भाषा जशी आपण वापरतों, तद्वत् एकच आत्मस्वरूपी परब्रह्म चोहोंकडे अखंड भरलेलें असून तें अविकार्य आहे असें निश्चयात्मक ठरलेलें असतांहि, "परब्रह्मापासून व्यक्त जग निर्माण झालें" अशी भाषा उपनिषदांतून येत असत्ये; व गीतेंतहि त्याचप्रमाणें "माझें खरें स्वरूप अव्यय व अज आहे" (गी.७.२५) असें सांगितलें असतांहि "मी सर्व जग उत्पन्न करितों" (गी.४.६) असें भगवंतांनी म्हटलें आहे. पण या वर्णनांतील मर्म लक्षांत न घेतां तीं शब्दशः खरीं आहेत व तींच मुख्य होत, असें कल्पून कित्येक पंडित द्वैत किंवा विशिष्टाद्वैत मत उपनिषदांत प्रतिपाद्य आहे, असा सिद्धान्त करीत असतात. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, सर्वत्र एकच निर्गुण ब्रह्म व्यापून राहिलें आहे असें मानिलें, तर या अविकारी ब्रह्मापासून विकारी नाशवंत सगुण पदार्थ कसे निर्माण झाले याची उपपत्ति लागत नाहीं. कारण, नामरूपात्मक सृष्टीला जरी 'माया' म्हटलें तरी निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण माया उत्पन्न होणेंच तर्कदृष्ट्या शक्य नसल्यामुळें अद्वैतवाद लंगडा पडतो. यापेक्षां सांख्यशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें नामरूपात्मक व्यक्त सृष्टीचें प्रकृतीसारखें एखादें सगुण पण व्यक्त रूप नित्य मानून त्याच्या अंतर्यामीं, लोखंडाच्या यंत्रांत जशी वाफ त्याप्रमाणें, दुसरें परब्रह्मरूप नित्य तत्त्व खेळतें ठेवणें (बृ. ३.७), व या दोहोंचें डाळिंबाच्या फळांतील दाण्यांप्रमाणें ऐक्य झालें आहे असें मानणें अधिक प्रशस्त होय. परंतु आमच्या मतें उपनिषदांचें तात्पर्य याप्रमाणें ठरविणें युक्त नाहीं. उपनिषदांत कधीं कधीं द्वैती व कधीं शुद्ध अद्वैती वर्णनें येत असून या दोहोंची कांहीं तरी एकवाक्यता लाविली पाहिजे, हें खरें आहे. परंतु अद्वैतवाद मुख्य मानून निर्गुण ब्रह्म सगुण होतांना मात्र तेवढ्यापुरती मायिक द्वैताची स्थिति प्राप्त झाल्यासारखी दिसत्ये, असें मानिल्यानें सर्व वचनांची जशी व्यवस्था लागत्ये, तशी व्यवस्था द्वैतपक्ष प्रधान मानून लागत नाहीं. उदाहरणार्थ, "तत् त्वमसि" या वाक्यांतील पदांचा अन्वय द्वैती मता-

प्रमाणें कधींच नीट लागत नाहीं. द्वैत्यांच्या लक्षांत ही अडचण आली नाहीं असें नाहीं. पण तत्त्वम्=तस्य त्वम्—म्हणजे तुझ्याहून भिन्न असा जो कोणी त्याचा तूं आहेस, तोच तूं नव्हेस—अशा प्रकारें कसाबसा तरी या महावाक्याचा अर्थ लावून द्वैतीं आपलें समाधान करून घेत असतात. पण ज्याला संस्कृताचें थोडें ज्ञान असून ज्याची बुद्धि आग्रहानें विद्ध झाली नाहीं त्याला हे ओढाताणीचे अर्थ खरे नव्हेत असें तेव्हांच कळून येईल कैवल्योपनिषदांत तर "स त्वमेव त्वमेव तत् (कै. १. १६) याप्रमाणें 'तत्' व 'त्वम्' यांची उलटसुलट करून वरील महावाक्य अद्वैतपरच असल्याचा सिद्धान्त दर्शविला आहे. फार काय सांगावें ? एकंदर उपनिषदांचा बराच भाग कापून काढिल्याखेरीज किंवा जाणूनबुजून त्याकडे दुर्लक्ष केल्याखेरीज उपनिषच्छास्त्राचें अद्वैताशिवाय दुसरें कांहीं रहस्य आहे असें दाखवितां येणें शक्य नाहीं. पण हे वाद कधींच न संपणारे असल्यामुळें त्याबद्दल येथें आम्ही जास्त चर्चा करीत बसत नाही. ज्याला अद्वैताखेरीज इतर मतें आवडत असतील त्यांनीं तीं खुशाल स्वीकारावी. ज्या थोर महात्म्यांनीं उपनिषदांत "नेह नानास्ति किंचन" (बृ. ४. ४. १९; कठ. ४. ११)—या सृष्टींत कोणत्याहि प्रकारचा अनेकपणा नाहीं,—जें कांहीं आहे तें मूळांत सर्व "एकमेवाद्वितीयम्" (छां. ६. २. २), अशी आपली प्रतीति स्पष्ट सांगून पुढें "मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति"—या जगांत ज्याला नानात्व दिसतें तो जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत पडतो—असें वर्णन केलें आहे, त्या महात्म्यांचा आशय अद्वैताखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारचा असूं शकेल असें आम्हांस वाटत नाहीं. पण अनेक वैदिक शाखांचीं अनेक उपनिषदें असल्यामुळें एकंदर सर्व उपनिषदांचें तात्पर्य एकच आहे कीं काय याबद्दल शंका घेण्यास कदाचित् जसा थोडा तरी आवकाश सांपडतो, तसाहि गीतेचा प्रकार नाही. गीता हा एकच ग्रंथ असल्यामुळें त्यांत एकच प्रकारचा वेदान्त प्रतिपाद्य असला पाहिजे हें उघड आहे; आणि तो कोणता याचा विचार करूं लागलें म्हणजे "सर्व भूतांचा नाश झाला तरी जें एकच कायम रहातें" (गी ८. २०) तेवढेंच काय तें खरें सत्य असून पिंडीं व ब्रह्मांडीं मिळून सर्वत्र तेंच भरून राहिलेलें आहे (गी. १३.३१), असा अद्वैतपर सिद्धान्त करणें भाग पडते. किंबहुना आत्मौपम्यबुद्धीचें जें नीतितत्त्व गीतेंत सांगितलें आहे, त्याची पुरी उपपत्तिहि अद्वैताखेरीज दुसऱ्या प्रकारच्या वेदान्तदृष्टीनें लागत नाहीं. श्रीशंकराचार्यांच्या वेळीं किंवा तदुत्तरकालीं अद्वैतमतप्रतिपादक ज्या अनेक कोट्या अगर प्रमाणें निघालीं तीं सर्व यच्चयावत् गीतेंत प्रतिपादिलीं आहेत असें म्हणण्याचा आमचा आशय नाहीं. द्वैती, अद्वैती, विशिष्टाद्वैती वगैरे संप्रदाय निघण्यापूर्वी गीता झालेली आहे; व त्यामुळें कोणत्याहि विशिष्ट सांप्रदायिक कोटयांचा तींत

समावेश होणें शक्य नव्हतें, हें म्हणणें आम्हांसहि मान्य आहे. पण त्यामुळें गीतेंत जो वेदान्त आहे तो सामान्यतः शांकर संप्रदायांतील ज्ञानाप्रमाणें अद्वैती आहे, द्वैती नव्हे, या म्हणण्यास कांहीं बाध येत नाहीं. परंतु तत्त्वज्ञानदृष्ट्या गीता व शांकर संप्रदाय यांत याप्रमाणें जरी सामान्य मेळ आहे, तरी आचारदृष्ट्या कर्म-संन्यासापेक्षां गीता कर्मयोगाला अधिक महत्त्व देत असल्यामुळें गीताधर्म शांकर संप्रदायाहून भिन्न झाला आहे असें आमचें मत आहे. पण त्याचा विचार पुढें करण्यांत येईल. सध्यांचा विषय तत्त्वज्ञानाबद्दलचा आहे; आणि हें तत्त्वज्ञान गीता व शांकर संप्रदाय या दोहोंतहि एकाच प्रकारचें म्हणजे अद्वैती आहे एवढेंच येथें सांगावयाचें आहे. इतर सांप्रदायिक भाष्यांपेक्षां गीतेवरील शांकर भाष्यास जें अधिक महत्त्व आलें आहे त्याचें कारणहि हेंच होय.

सर्व नामरूपें ज्ञानदृष्ट्या बाजूला काढिल्यावर, एकच अविकारी व निर्गुण तत्त्व कायम रहातें, व त्यामुळें पूर्ण व सूक्ष्म विचारान्तीं अद्वैतसिद्धान्तच कबूल करावा लागतो एवढें सिद्ध झाल्यावर, या एका निर्गुण व अव्यक्त द्रव्यापासून नानाविध व्यक्त सगुण सृष्टि कशी झाली याचा अद्वैतवेदान्तदृष्ट्या खुलासा करणें जरूर पडतें. निर्गुण पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृति अनादि व स्वतंत्र मानून सांख्यांनीं हा प्रश्न सोडविला आहे, असें पूर्वींच सांगितलें आहे. पण सगुण प्रकृति याप्रमाणें स्वतंत्र मानिली तर जगाचीं मूलतत्त्वें दोन होऊन वर अनेक कारणांवरून पूर्णपणें निश्चित केलेल्या अद्वैतमतास बाध येतो; आणि सगुण प्रकृति स्वतंत्र न मानावी तर एकाच मूळ निर्गुण द्रव्यापासून नानाविध सगुण सृष्टि कशी उत्पन्न झाली हें सांगतां येत नाहीं. कारण, निर्गुणापासून सगुण —म्हणजे जें कांहीं नाहीं त्यापासून दुसरें कांहीं—उत्पन्न होणें शक्य नाहीं, हा सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त अद्वैत्यांसहि मान्य झालेला आहे. एतावता दोहोंकडूनहि अडचणच. मग हाच पेंच सुटणार कसा? अद्वैत न सोडितां निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होण्याचा मार्ग सांगितला पाहिजे; आणि तो तर सत्कार्यवादाप्रमाणें बंद पडल्यासारखा दिसतो. पेंच मोठा खरा. किंबहुना अद्वैत सिद्धान्त स्वीकारण्यास कित्येकांच्या मतें हीच काय ती मुख्य अडचण आहे, व त्याचमुळें ते द्वैताचा अंगीकार करीत असतात. पण अद्वैती पंडितांनीं आपल्या बुद्धीनें या बिकट अडचणींतून सुटण्याचाहि एक सयुक्तिक व बिनतोड मार्ग काढिला आहे. ते असें म्हणतात कीं, सत्कार्यवादाचा किंवा गुणपरिणामवादाचा सिद्धान्त, कार्य व कारण हीं दोन्ही जेव्हां एकाच कोटींतलीं किंवा एकाच वर्गांतलीं असतात तेव्हां लागू पडतो; व त्यामुळें सत्य व निर्गुण ब्रह्मापासून सत्य व सगुण माया उत्पन्न होणें शक्य नाही हें अद्वैत वेदान्तीहि कबूल करील. पण ही कबुली दोन्ही पदार्थ सत्य असतील तेव्हांची

आहे; जेथें एक पदार्थ सत्य व दुसरा फक्त त्याचा देखावा आहे, तेथें सत्कार्यवाद लागू पडत नाहीं. सांख्य पुरुषाप्रमाणें प्रकृतिहि स्वतंत्र सत्य पदार्थ मानितात. म्हणून निर्गुण पुरुषापासून सगुण प्रकृतीच्या उत्पत्तीची उपपत्ति सत्कार्यवादाप्रमाणें त्यांस लावितां येत नाहीं. पण माया अनादि असली तरी ती सत्य व स्वतंत्र नाहीं, गीतेंत म्हटल्याप्रमाणें 'मोह,' 'अज्ञान' किंवा 'इंद्रियांस दिसणारा देखावा" आहे, असा अद्वैतवेदान्ताचा सिद्धान्त असल्यामुळें, सत्कार्यवादावरून निष्पन्न होणारा आक्षेपच अद्वैतसिद्धान्तास लागू होऊं शकत नाहीं. बापापासून पुढें मुलगा झाल्यास बापाच्या गुणपरिणामानें तो झाला असें म्हणूं; परंतु बाप ही एकच व्यक्ति असून तो जेव्हां कधीं मुलाचें, कधी तरुणाचें तर कधीं म्हाताऱ्याचें सोंग घेतांना दिसतो, तेव्हां या व्यक्तीमध्यें आणि त्याच्या अनेक सोंगांमध्यें गुण-परिणामरूपी कार्यकारणभाव नसतो, असें आपण नेहमींच पहातों तसेंच सूर्य एकच आहे, हें निश्चित झाल्यावर, पाण्यांत डोळयांना दिसणारें त्याचें प्रतिबिंब हा एक भ्रम आहे, गुणपरिणामामुळें उत्पन्न झालेला दुसरा सूर्य नव्हे, असें आपण म्हणतों; आणि दुर्बिणीनें एखाद्या ग्रहाचें खरें स्वरूप निश्चित केल्यावर नुसत्या डोळयांस दिसणारें त्या ग्रहाचें स्वरूप डोळयांच्या दुर्बलतेमुळें आणि अतिदीर्घ अंतरामुळें उत्पन्न झालेला नुस्ता देखावा आहे, असें ज्योतिःशास्त्र स्वच्छ सांगतें. कोणतीहि गोष्ट नेत्रादि इंद्रियांना प्रत्यक्ष गोचर होत्ये एवढ्याच कारणावरून ती स्वतंत्र सत्य वस्तु मानितां येत नाहीं हें यावरून उघड होतें. मग तोच न्याय अध्यात्मशास्त्रासहि लागू करून ज्ञानचक्षुरूप दुर्बिणीनें निश्चित केलेलें निर्गुण परब्रह्म तेवढें खरें, व ज्ञानशून्य चर्मचक्षूंस गोचर होणारें नामरूप या परब्रह्माचें कार्य नसून इंद्रियांच्या दुर्बलतेनें होणारा नुस्ता भ्रम म्हणजे मोहात्मक देखावा आहे, असें म्हणण्यास हरकत काय? निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊं शकत नाहीं हा आक्षेपच येथें लागू पडत नाहीं कारण, दोन्ही वस्तु एकाच कोटीं-तल्या नसून एक सत्य व दुसरी फक्त देखावा आहे; आणि मूळांत एकच सत्य वस्तु असली तरी पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदानें, अज्ञानानें, किंवा नजरबंदपणानें त्या एकाच वस्तूचे देखावे पालटत असतात असा आपला अनुभव आहे. उदाहरणार्थ, कानांना ऐकूं येणारे शब्द व डोळयांना दिसणारे रंग हे दोन गुण घ्या. पैकीं कानांना जो शब्द किंवा आवाज ऐकूं येतो त्याचें सूक्ष्म परीक्षण करून 'शब्द' म्हणजे हवेच्या लाटा किंवा गति आहे असें आधिभौतिक शास्त्र्यांनीं पूर्णपणें सिद्ध केलें आहे. तसेंच डोळयांना दिसणारे तांबडे, पिवळे, निळे वगैरे रंगहि मूळांत एकाच सूर्यप्रकाशाचे विकार असून सूर्यप्रकाश देखील एक प्रकारची गतिच होय असें आतां सूक्ष्म शोधान्तीं निश्चित झालें आहे. 'गति' मूळांत एकच असतां तिला कान जर शब्द

व डोळे रंग ठरवितात, तर हाच न्याय जास्त व्यापकरीत्या सर्व इंद्रियांस लागू केला म्हणजे कोणत्या तरी एकाच अविकार्य वस्तूंवर मनुष्याचीं निरनिराळीं इंद्रियें आपआपल्यापरीं शब्दारूपादि अनेक नामरूपात्मक गुणांचा 'अध्यारोप' करून नानाप्रकारचा देखावा उत्पन्न करीत असतात, मूळच्या एकाच वस्तूंत हे देखावे, गुण किंवा नामरूपें असण्याचें कारण नाहीं, अशी सर्व नामरूपांच्या उत्पत्तीसंबंधानें सत्कार्यवादावांचूनहि नीट उपपत्ति देतां येत्ये. आणि हाच अर्थ सिद्ध करण्यास दोरीच्या ठायीं सर्पाचा, किंवा शिंपीच्या ठायीं रुप्याचा भ्रम होणें, अगर डोळयांत बोट घातलें असतां एकाचे दोन पदार्थ दिसणें, किंवा निरनिराळ्या रंगांचे चष्मे लाविले असतां एकच पदार्थ निरनिराळ्या रंगांचा दिसणें, इत्यादि अनेक दृष्टान्त वेदान्तशास्त्रांत येत असतात. मनुष्याचीं इंद्रियें त्यास केव्हांच सुटत नसल्यामुळें जगांतील नामरूपें किंवा गुण नेहमींच त्याच्या दृष्टीस पडणार हें खरें. पण इंद्रियवान् मनुष्याच्या दृष्टीनें जगाचें जें हें सापेक्ष स्वरूप दिसतें, तेंच त्या जगाचें मूळांतलें म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप आहे असें म्हणतां येतें नाहीं. मनुष्याला हल्लीं जीं इंद्रियें आहेत त्यापेक्षां कमीजास्त इंद्रियें जर त्याला प्राप्त झालीं तर ही सृष्टि त्याला हल्लीं दिसत्ये तशीच दिसेल असें नाहीं; आणि हें जर खरें, तर पहाणाऱ्या मनुष्याच्या इंद्रियांची अपेक्षा न ठेवितां सृष्टीच्या बुडाशीं जें तत्त्व आहे त्याचें नित्य व खरें स्वरूप काय तें सांगा, असें कोणी विचारिल्यास तें मूलतत्त्व निर्गुण असून मनुष्याला तें सगुण दिसतें हा मनुष्याच्या इंद्रियांचा धर्म आहे, मूळ वस्तूचा गुण नव्हे, असें उत्तर देणें भाग पडतें. आधिभौतिक शास्त्रांत फक्त इंद्रियांस दिसणाऱ्या गोष्टींचेंच परीक्षण करावयाचें असल्यामुळें अशा तऱ्हेचे प्रश्नच कधीं उद्भवत नाहींत पण मनुष्य व त्याचीं इंद्रियें नाहीशी झालीं म्हणजे परमेश्वरहि नाहींसा होतो, किंवा मनुष्याला तो अमुक प्रकारचा दिसतो म्हणून त्याचें त्रिकालाबाधित नित्य व निरपेक्ष स्वरूपहि तेंच असलें पाहिजे, असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून जगाच्या बुडाशीं असणाऱ्या सत्याचें मूलस्वरूप काय याचा ज्या अध्यात्मशास्त्रांत विचार करावयाचा त्यांत मनुष्याच्या इंद्रियांची सापेक्ष दृष्टि सोडून देऊन निव्वळ ज्ञानदृष्टीनें म्हणजे शक्य तेवढ्या बुद्धीनेंच अखेर विचार करावा लागतो; आणि असें केलें म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारे सर्व गुण आपोआप सुटून जाऊन ब्रह्माचें नित्य स्वरूप इंद्रियातीत म्हणजे निर्गुण असून तेंच सर्वांत श्रेष्ठ होय असें सिद्ध होतें. पण जें निर्गुण त्याचें वर्णन तरी कोण व कसें करणार? यासाठीं परब्रह्माचें अखेरचें म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप केवळ निर्गुणच नव्हे, तर अनिर्वाच्यहि आहे, आणि या निर्गुण स्वरूपांतच मनुष्याला त्याच्या इंद्रियांच्या योगानें सगुण देखावा दिसतो, असा अद्वैतवेदान्तांत सिद्धान्त केला आहे.

पण निर्गुणाचें सगुण करण्याची ही शक्ति इंद्रियांना तरी आली कोठून असा या ठिकाणीं पुनः प्रश्न निघतो. अद्वैत वेदान्तशास्त्राचें यास असें उत्तर आहे कीं, मानवी ज्ञानाची गति येथें खुंटत्ये म्हणून हें इंद्रियांचें अज्ञान असून निर्गुण परब्रह्मांत सगुण जगाचा देखावा दिसणें हा त्या अज्ञानाचा परिणाम आहे, किंवा इंद्रियें तरी परमेश्वराच्या सृष्टींतीलच असल्यामुळें सगुण सृष्टि (प्रकृति) ही निर्गुण परमेश्वराचीच एक 'दैवी माया' आहे एवढें निश्चित अनुमान करूनच या ठिकाणीं स्वस्थ बसावें लागतें (गी.७.१४). अप्रबुद्ध म्हणजे केवळ इंद्रियांनीं पहाणाऱ्या लोकांस परमेश्वर व्यक्त व सगुण दिसला तरी परमेश्वराचें खरें व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण असून तें ज्ञानदृष्टीनें ओळखणें यांतच ज्ञानाची परमावधि आहे, इत्यादि गीतेंत जें वर्णन आहे (गी.७.१४,२४,२५), त्यांतील बीज वाचकांच्या आतां लक्षांत येईल. पण परमेश्वर मूळांत निर्गुण असून त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस सगुण सृष्टीचा विविध देखावा दिसतो असा जरी याप्रमाणें निर्णय केला, तरी या सिद्धान्तांत 'निर्गुण' शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याचा आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. हवेच्या लाटांवर शब्दरूपादि गुणांचा किंवा शिंपीवर रुप्याचा जेव्हां आपलीं इंद्रियें अध्यारोप करितात, तेव्हां हवेच्या लाटांत शब्दरूपादि किंवा शिंपींत रुप्याचे गुण नसतात हें खरें; पण अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्यांत नसले तरी त्यांहून दुसरे गुण मूळ पदार्थांत नसतीलच असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण, शिंपींत रुप्याचे गुण जरी नाहींत तरी रुप्याच्या गुणांखेरीज दुसरे गुण असतात हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. मग इंद्रियांनीं आपल्या अज्ञानानें मूल ब्रह्मावर अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्या ब्रह्मांत नाहींत असें म्हटलें, तरी दुसरे गुण परब्रह्मांत नसतील कशावरून, आणि जर असतील तर तें निर्गुण कसें, अशीहि एक शंका या ठिकाणीं उत्पन्न होत्ये; पण जरा अधिक सूक्ष्म विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज मूळ ब्रह्मांत दुसरे गुण असतील असें जरी मानिलें तरी ते आपणांस कळणार कसे ? मनुष्याला जे गुण कळतात ते त्याच्या इंद्रियद्वारा कळतात; आणि जे गुण इंद्रियांस गोचर नाहींत ते कळतहि नाहींत. सारांश, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज परब्रह्मांत जर दुसरे कांहीं गुण असतील तर ते आम्हांस कळणें शक्य नाहीं; आणि जे गुण आपणांस कळणें शक्य नाहीं ते परब्रह्मांत आहेत असें विधान करणेंहि न्यायशास्त्रदृष्ट्या योग्य नव्हे. म्हणून 'गुण' शब्दानें "मनुष्यास कळणारे गुण" असा अर्थ घेऊन या अर्थी ब्रह्म 'निर्गुण' आहे असा वेदान्ती सिद्धान्त करीत असतात. मनुष्यास अतर्क्य असे गुण किंवा शक्तिहि मूळ परब्रह्मस्वरूपांत नसेल असें अद्वैत वेदान्त म्हणत नाहीं, व दुसऱ्या कोणासहि म्हणतां यावयाचें नाही. किंबहुना इंद्रियांचें वर सांगि-

तलेलें अज्ञान किंवा माया ही त्या मूळ परब्रह्माचीच एक अतर्क्य शक्ति असली पाहिजे असें वेदान्तीहि म्हणत असतात, हें पूर्वीच सांगितलें आहे.

त्रिगुणात्मक माया किंवा प्रकृति ही स्वतंत्र दुसरी वस्तु नसून एकाजिनसी एका निर्गुण ब्रह्मावरच मनुष्याचीं इंद्रियें नेहमीं अज्ञानानें सगुण देखाव्याचा अध्यारोप करीत असतात. या मतासच 'विवर्तवाद' असें म्हणतात. निर्गुण ब्रह्म हें एकच मूलतत्त्व असतां नानाविध सगुण जग प्रथम कसें दिसूं लागलें, याची अद्वैतवेदान्ताप्रमाणें ही उपपत्ति आहे. कणादन्यायशास्त्रांत असंख्य परमाणु हें जगाचें मूलकारण आहे असा सिद्धान्त केला असून नैय्यायिक हे परमाणु सत्य मानितात. म्हणून या असंख्य परमाणूंचा संयोग होण्यास प्रारंभ झाला म्हणजे सृष्टींतील अनेक पदार्थ होऊं लागतात, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. या मतानें परमाणूंच्या संयोगास प्रारंभ झाल्यावर सृष्टि निर्माण होत्ये, म्हणून यास 'आरंभवाद' असें म्हणतात. पण नैय्यायिकांचें असंख्य परमाणूंचें हें मत न स्वीकारितां "एकाजिनसी, सत्य व त्रिगुणात्मक प्रकृति" हेंच जडसृष्टीचें मूलकारण होय. आणि या त्रिगुणात्मक प्रकृतींतलि गुणांच्या विकासानें किंवा परिणामानें व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. या मतास 'गुणपरिणामवाद' असें म्हणतात. कारण, एका मूळ सगुण प्रकृतीच्या गुणविकासानेंच सर्व व्यक्त सृष्टि झाली असें यांत प्रतिपादन केलेलें असतें. पण हे दोन्ही वाद अद्वैतवेदान्ती कबूल करीत नाहीत. परमाणु असंख्य असल्यामुळें अद्वैतमताप्रमाणें ते जगाचें मूळ असूं शकत नाहींत; आणि प्रकृति एक असली तरी ती पुरुषाहून भिन्न व स्वतंत्र आहे, हें द्वैतहि अद्वैत सिद्धान्तास विरुद्ध पडतें. पण अशा रीतीनें हे दोन्ही वाद सोडून दिले म्हणजे एका निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याची दुसरी कांहीं तरी उपपत्ति द्यावी लागत्ये. कारण, सत्कार्यवादाप्रमाणें निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. यावर वेदान्ती असें म्हणतात कीं, सत्कार्यवादाचा हा सिद्धान्त कार्य आणि कारण या दोन्ही वस्तू जेथें सत्य आहेत तेथेंच लागूं पडतो. मूळ वस्तु एकच असून तिचे फक्त देखावेच जेथें पालटतात तेथें हा न्याय लागूं होत नाहीं. कारण, एकाच वस्तूचे निरनिराळे देखावे दिसणें हा त्या वस्तूचा धर्म नसून पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदामुळें हे निरनिराळे देखावे उत्पन्न होऊं शकतात, असें नेहमीं आपल्या नजरेस येतें.* हाच न्याय निर्गुण ब्रह्म व सगुण जगत् यांस लागूं केला म्हणजे, ब्रह्म निर्गुण असून मनुष्याच्या इंद्रियधर्मामुळें त्यांतच सगुणत्वाचा देखावा उत्पन्न होतो असें म्हणावें लागतें. हा

*इंग्रजींत हाच अर्थ व्यक्त करणें असल्यास appearances are the results of subjective conditions, *viz.* the senses of the observer and not of the thing in itself असें म्हणावें लागेल.

विवर्तवाद होय. विवर्तवादांत एकच मूळ सत्य द्रव्य धरून त्यावरच अनके असत्य म्हणजे नेहमीं पालटणाऱ्या देखाव्यांचा अध्यारोप होतो असें मानितात आणि गुणपरिणामवादांत प्रथमच दोन सत्य द्रव्यें धरून त्यांपैकीं एकाच्या गुणांचा विकास होऊन जगांतील नानागुणयुक्त दुसऱ्या वस्तू उत्पन्न होतात असें मानिलें जातें. रज्जूच्या ठिकाणीं सर्पाचा भास होणें, हा विवर्त होय; आणि काथ्याची दोरी होणें किंवा दुधाचें दहीं होणें हा गुणपरिणाम होय. याच कारणास्तव वेदान्तसार ग्रंथाच्या एका प्रतींत—

यस्तात्त्विकोऽन्यथाभावः परिणाम उदीरितः।
अतात्त्विकोऽन्यथाभावो विवर्तः स उदीरितः॥

"एखाद्या मूळ वस्तूपासून जेव्हां तात्त्विक म्हणजे खरोखरच दुसऱ्या प्रकारची वस्तु होते तेव्हां त्यास (गुण–)परिणाम असें म्हणतात; आणि तसें न होतां मूळ वस्तु जेव्हां भलतीच (अतात्त्विक) भासूं लागते, तेव्हां त्यास विवर्त असें म्हणतात,"—असें या दोन वादांचें लक्षण दिलें आहे (वे. सा. २१). आरंभवाद नैय्यायिकांचा आहे, गुणपरिणामवाद सांख्यांचा आहे, आणि विवर्तवाद अद्वैतवेदान्त्यांचा आहे. अद्वैतवेदान्ती परमाणु किंवा प्रकृति या दोन्ही सगुण वस्तु निर्गुण ब्रह्माहून भिन्न व स्वतंत्र मानीत नाहींत. पण मग सत्कार्यवादाप्रमाणें निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होणें अशक्य, असा आक्षेप येतो. म्हणून तो दूर करण्यासाठीं विवर्तवाद निघालेला आहे. पण तेवढ्यावरून गुणपरिणामवादाचा वेदान्ती कधींच स्वीकार करीत नाहींत किंवा करणार नाहींत अशी जी कित्येकांची समजूत झाली आहे ती चुकीची आहे. निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण प्रकृतीचा म्हणजे मायेचा उगम होणेंच अशक्य असा अद्वैत मतावर सांख्यांचा किंवा इतर द्वैत्यांचाहि जो मुख्य आक्षेप तो अपरिहार्य नाहीं, एकाच निर्गुण ब्रह्मांत मायेचे अनेक देखावे आपल्या इंद्रियांस दिसणें शक्य आहे, एवढेंच दाखविण्याचा विवर्तवादाचा मुख्य उद्देश आहे हा उद्देश सिद्ध झाल्यावर, म्हणजे एका निर्गुण परब्रह्मांतच त्रिगुणात्मक सगुण प्रकृतीचा देखावा दिसणें शक्य आहे असें विवर्तवादानें सिद्ध झाल्यावर, या प्रकृतीचा पुढील विस्तार गुणपरिणामानें झालेला आहे, हें कबूल करण्यास वेदान्तशास्त्राची कोणतीच हरकत नाहीं. मूळ प्रकृतिच देखावा आहे, सत्य नव्हे, एवढेंच काय तें अद्वैतवेदान्ताचें मुख्य म्हणणें आहे. प्रकृतीचा देखावा एकदां दिसूं लागल्यावर, मग या देखाव्यापासून पुढें निघणाऱ्या दुसऱ्या देखाव्यांस स्वतंत्र न मानितां, एका देखाव्याच्या गुणांतून दुसऱ्या देखाव्याचे गुण, याप्रमाणें नानागुणात्मक देखावे उत्पन्न होतात असें मानण्यास अद्वैतवेदान्ताची कांहीं हरकत नाहीं. म्हणून " प्रकृति ही माझीच माया आहे " (गी. ७. १४; ४. ६) असें गीतेंत जरी भगवंतांनीं सांगितलें आहे, तरी ईश्वरानें

अधिष्ठित झालेल्या (गी. ९.१०) या प्रकृतीचा पुढील विस्तार "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" (गी. ३.२८; १४.२३) या न्यायानेंच होतअसतो असें गीतेंत म्हटले आहे. यावरून असें उघड होतें कीं, विवर्तवादाप्रमाणें मूळ निर्गुण परब्रम्हांत एकदां मायेचा देखावा उत्पन्न झाल्यावर, या मायिक देखाव्याच्या म्हणजे प्रकृतीच्या पुढील विस्ताराच्या उपपत्तीसाठीं गुणोत्कर्षाचें तत्त्व गीतेसहि मान्य झालेलें आहे सर्व दृश्य जग हाच मायात्मक देखावा म्हटलें म्हणजे या देखाव्याचीं जीं रूपांतरें होतात त्यांना गुणोत्कर्षासारखा कांहीं नियम असूं नये असेंहि म्हटलेंच पाहिजे असें नाहीं. मायात्मक देखाव्याचा विस्तारहि नियमबद्धच असतो हें वेदान्त्यांस नाकबूल नाहीं. त्यांचें एवढेंच म्हणणें आहे कीं, मूळ प्रकृतीप्रमाणें हे नियमहि मायिकच आहेत, आणि परमेश्वर या सर्व मायिक नियमांचा अधिपति व त्यांच्यापलीकडचा असून त्याच्या सत्तेनेंच या नियमांस नियमत्व म्हणजे नित्यत्व प्राप्त झालेलें असतें. त्रिकालाबाधित नियम घालण्याचें सामर्थ्य देखावारूपी सगुण अतएव विनाशी प्रकृतीच्या अंगी असणें शक्य नाहीं.

वर जें विवेचन केलें त्यावरून जगत्, जीव व परमेश्वर किंवा अध्यात्मशास्त्राचे परिभाषेप्रमाणें माया (म्हणजे मायेनें उत्पन्न केलेलें जग), आत्मा व परब्रह्म यांचें स्वरूप व परस्पर संबंध काय हें कळून येईल. अध्यात्मदृष्ट्या 'नामरूपें' व त्यांच्या पांघरुणाखालचें 'नित्यतत्त्व' असे जगांतील सर्व वस्तूंचे दोन वर्ग होतात पैकीं नामरूपांनाच सगुण माया किंवा प्रकृति असें म्हणतात. पण नामरूपें बाजूला काढिलीं म्हणजे जें 'नित्यद्रव्य' शिल्लक रहातें तें निर्गुणच असलें पाहिजे. कारण, कोणताहि गुण नामरूपांखेरीज असूं शकत नाहीं. हें नित्य व अव्यक्त तत्त्व म्हणजेच परब्रह्म होय; आणि मनुष्याच्या दुर्बळ इंद्रियांस या निर्गुण परब्रह्मांतच सगुण माया उद्भवलेली दिसत्ये. ही माया सत्य पदार्थ नसून परब्रह्म तेवढेंच काय तें सत्य म्हणजे त्रिकालाबाधित व कधींहि न पालटणारी वस्तु आहे. दृश्य सृष्टीचें नामरूप आणि त्यानें आच्छादिलेलें परब्रह्म यांच्या स्वरूपाबद्दल हे सिद्धान्त झाले. आतां मनुष्याचा याच न्यायानें विचार केला म्हणजे मनुष्याचा देह व इंद्रियें हीं दृश्य सृष्टींतील इतर पदार्थांप्रमाणें नामरूपात्मक, म्हणजे अनित्य मायेच्या कोटींतील, असून या देहेंद्रियांनीं आच्छादिलेला आत्मा नित्यस्वरूपी परब्रह्माच्या कोटींतला आहे, किंवा ब्रह्म आणि आत्मा एकच, असें सिद्ध होतें. बाह्य सृष्टि अशा अर्थानें स्वतंत्र सत्य पदार्थ न मानणाऱ्या अद्वैती सिद्धान्तांतील आणि बौद्ध सिद्धान्तांतील भेद वाचकांच्या लक्षांत आलाच असेल. विज्ञानवादी बौद्ध बाह्य सृष्टिच नाहीं असें मानून एकटें ज्ञानच सत्य मानितात; आणि वेदान्तशास्त्री बाह्य सृष्टीचें नित्य पालटणारें नामरूप तेवढेंच असत्य मानून त्याखालीं व मनुष्याच्या देहांत मिळून दोहीं-

कडे एकच आत्मस्वरूपी द्रव्य भरलेलें आहे, आणि हें एकाजिनसी आत्मतत्त्व एवढेंच काय तें अखेरचें सत्य होय असा सिद्धान्त करितात. तसेंच सांख्यांनी "अविभक्तं विभक्तेषु" या न्यायानें सृष्ट पदार्थांतील नानात्वाचें एकीकरण जडप्रकृतीपुरतेंच स्वीकारिलें आहे. पण वेदान्त्यांनीं सत्कार्यवादाची हरकत काढून टाकून "जें पिंडीं तेंच ब्रह्मांडीं" असा निश्चय केल्यामुळें, सांख्यांचे असंख्य पुरुष आणि प्रकृति यांचा एकाच परमात्म्यांत आतां अद्वैतानें किंवा अविभागानें समावेश झाला आहे. शुद्धाधिभौतिक पंडित हेकेल अद्वैती खरा. पण तो एका जड प्रकृतींतच चैतन्याचाहि संग्रह करितो, आणि वेदान्त जडाला प्राधान्य न देतां दिक्कालांनीं अमर्यादित अमृत व स्वतंत्र चिद्रूपी परब्रह्मच सर्व सृष्टीचें मूळ होय असें सिद्ध करितो, हा हेकेलच्या जडाद्वैतामधला व अध्यात्मशास्त्रांतील अद्वैतामधला अत्यंत महत्त्वाचा भेद आहे. अद्वैतवेदान्ताचे हेच सिद्धान्त गीतेंत दिलेले असून एका जुन्या कवीनें—

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रंथकोटिभिः ।
ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः॥

"कोट्यवधि ग्रंथांचें सार अर्ध्या श्लोकांत सांगतों—(१) ब्रह्म सत्य, (२) जग म्हणजे जगांतील सर्व नामरूपें मिथ्या किंवा नाशवंत.आणि (३) मनुष्याचा आत्मा व ब्रह्म ही मूळांत एकच आहेत, दोन नाहींत,"—असें सर्व अद्वैतवेदान्ताचें सार वर्णिलें आहे. या श्लोकांतला 'मिथ्या' हा शब्द कोणाच्या कानास झोंबत असल्यास त्यानें 'ब्रह्मामृतं जगत्सत्यं' असें बृहदारण्यकोपनिषदाप्रमाणें तिसऱ्या चरणाचें खुशाल पाठांतर करून घ्यावें; त्यामुळें वाच्यार्थ बदलत नाहीं हें पूर्वीच सांगितलें आहे. तथापि सर्व दृश्य जगाचें अदृश्य पण नित्य असें जें परब्रह्मरूपी मूळ तत्त्व त्याला सत् (सत्य) म्हणावें का असत् (असत्य=अनृत) म्हणावें याबद्दल कित्येक वेदान्ती बराच रिकामा वाद घालीत असतात. म्हणून या वादांतील खरें बीज काय याचा येथें थोडा खुलासा करितों. सत् किंवा सत्य या एकाच शब्दाचे दोन निरनिराळे अर्थ होत असल्यामुळें हा वाद माजलेला आहे; आणि 'सत्' या शब्दाचा प्रत्येकजण कोणत्या अर्थी उपयोग करितो, इकडे जर प्रथम नीट लक्ष दिलें तर कांहींच घोंटाळा रहावयाचा नाहीं. कारण, ब्रह्म अदृश्य असलें तरी नित्य, व नामरूपात्मक जग दृश्य असलें तरी क्षणोक्षणीं पालटणारें, हा भेद सर्वांना एकसारखाच कबूल आहे. सत् किंवा सत्य या शब्दाचा (१) डोळयांपुढें सध्यां ढळढळीत दिसणारें म्हणजे व्यक्त (मग उद्यां त्याचें दृश्य स्वरूप पालटो वा न पालटो), असा व्यावहारिक अर्थ असून दुसरा अर्थ (२) डोळयांना न दिसलें म्हणजे अव्यक्त असलें तरी ज्याचें स्वरूप सदैव एकसारखेंच रहातें, कधींहि पालटत नाहीं, असा आहे. यांपैकीं पहिला अर्थ ज्यांना संमत आहे ते डोळयांना दिसणारें नामरूपात्मक

जग सत्य; आणि परब्रह्म तद्विरुद्ध, म्हणजे डोळ्यांना न दिसणारें, अतएव असत् किंवा असत्य असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीयोपनिषदांत दृश्य सृष्टीला 'सत्' आणि दृश्य सृष्टीपलीकडच्याला 'त्यत्' (तें म्हणजे पलीकडलें) किंवा 'अनृत' (डोळ्यांना न दिसणारें) हे शब्द लावून जें कांहीं मूळारंभीं होतें तेंच द्रव्य "सच्च त्यच्चाभवत् । निरुक्तं चानिरुक्तं च । निलयनं चानिलयनं च। विज्ञानं चाविज्ञानं च । सत्यं चानृतं च ।" (तै. २. ६)—सत् (डोळयांपुढलें) आणि तें (पलीकडचें), वाच्य आणि अनिर्वाच्य, साधार आणि निराधार, ज्ञात व अविज्ञात (अज्ञेय), सत्य आणि अनृत,—असें द्विधा बनलेलें आहे असें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. परंतु, याप्रमाणें ब्रह्माला 'अनृत' म्हटलें तरी अनृत म्ह० लटकें किंवा खोटें असा अर्थ नसून पुढें तैत्तिरीयोपनिषदांतच "हें अनृत ब्रह्म जगाची 'प्रतिष्ठा' किंवा आधार आहे, त्याला दुसऱ्या आधाराची अपेक्षा नाहीं, आणि तें ज्यानें जाणिलें तो अभय झाला," असें म्हटलें आहे. यावरून शब्दभेदानें वाच्यार्थ बदलला नाहीं हें उघड होतें. तसेंच अखेर "असद्वा इदमग्र आसीत्"—हें सर्व जग पहिल्यानें असत् (ब्रह्म) होतें आणि ऋग्वेदांत (१०.१२९.४) वर्णिल्याप्रमाणें त्यापासूनच पुढें सत् म्हणजे नामरूपात्मक व्यक्त जग निघालें असें सांगितलें आहे (तै. २. ७). यावरून 'असत्' हा शब्द या ठिकाणीं "अव्यक्त म्हणजे डोळयांनीं न दिसणारें" एवढ्याच अर्थी योजिलेला आहे हें स्पष्ट दिसून येतें; व वेदान्तसूत्रांत बादरायणाचार्यांनीं वरील वचनांचा असाच अर्थ केला आहे (वे. सू. २. १. १७.). पण 'सत्' किंवा 'सत्य' या शब्दाचा, डोळयांना न दिसलें तरी सदैव असणारें किंवा टिकणारें, असा (म्हणजे वर दिलेल्या दोन अर्थापैकीं दुसरा) अर्थ ज्यांना संमत आहे ते अदृश्य पण कधींहि न पालटणाऱ्या परब्रह्मासच सत् किंवा सत्य हें नांव देऊन नामरूपात्मक मायेस असत् म्हणजे असत्य अर्थात् विनाशी असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, "सदेव सौम्येदमग्र आसीत् कथमसतः सज्जायेत"—बाबा हें सर्व जग पहिल्यानें सत् (ब्रह्म) होतें जें असत् म्हणजे नाहींच त्यापासून सत् म्ह० जें आहे तें कसें उत्पन्न होईल—असें छांदोग्यांत वर्णन आहे (छां. ६.२.१,२). तथापि छांदोग्योपनिषदांतच या परब्रह्मास एके ठिकाणीं अव्यक्त या अर्थी 'असत्' असें नांव दिलें आहे (छां. ३.१९.१).* एकाच परब्रह्मास निरनिराळ्या वेळीं आणि भिन्न अर्थी, एकदां 'सत्' तर एकदां 'असत्' अशीं परपस्पविरुद्ध नांवें देण्याची ही घोंटाळयाची—म्हणजे वाच्य अर्थ एकच

* अध्यात्मशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकारांतहि real म्हणजे सत् हा शब्द जगाच्या देखाव्याला (मायेस) लावावा किंवा वस्तुतत्त्वास (ब्रह्मास) लावावा याबद्दल मत भेद आहे. कान्ट देखाव्याला सत् (real) समजून वस्तुतत्त्व अविनाशी म्हणतो. पण हेकेल, ग्रीन वगैरे देखाव्याला असत् (unreal) समजून वस्तुतत्त्वाला सत् (real) ह्मणतात.

असतांहि नुस्ते शब्दवाद माजविण्यास मदत करणारी—पद्धत पुढें मोडून जाऊन अखेर ब्रह्म सत् किंवा सत्य म्हणजे सदैव टिकणारें, आणि दृश्य सृष्टि असत् म्हणजे नाशवंत, एवढीच एक परिभाषा कायम झालेली आहे. भगवद्गीतेंत ही अखेरची परिभाषा स्वीकारिली असून त्याअन्वयें दुसऱ्या अध्यायांत (गी. २.१६–१८) परब्रह्म सत् व अविनाशी, आणि नामरूपें असत् म्हणजे नाशवंत होत, असें म्हटलें आहे; आणि वेदान्तसूत्रांचा सिद्धान्तहि तसाच आहे. तथापि दृश्य सृष्टींस 'सत्' म्हणून परब्रह्मास 'असत्' किंवा 'त्यत्' (तें=पलीकडलें) म्हणण्याची जी तैत्तिरीयोपनिषदांतील जुनी परिभाषा तिचा मागमूस अद्यापहि अगदींच नाहींसा झालेला नाहीं. ॐतत्-सत् असा जो ब्रह्मनिर्देश गीतेंत दिलेला आहे (गी.१७.२३) त्याचा मूळ अर्थ काय असावा याचा या जुन्या परिभाषेनें चांगला खुलासा होतो. 'ॐ' हा गूढाक्षररूपी वैदिक मंत्र असून उपनिषदांतून त्याचें अनेक रीतीनें व्याख्यान केलें आहे (प्र.५; मां.८.–१२;छां १.१). 'तत्' म्हणजे तें किंवा दृश्य सृष्टीपलीकडे दूर असणारें अनिर्वाच्य तत्त्व, आणि 'सत्' म्हणजे डोळ्यांपुढली दृश्य सृष्टि. हीं तिन्ही मिळून सर्व ब्रह्मच आहे असा या संकल्पाचा अर्थ आहे. व त्याच अर्थी "सदसच्चाहमर्जुन" (गी.९.१९)—सत् म्हणजे परब्रह्म आणि असत् म्हणजे दृश्य सृष्टि दोन्ही मीच आहें—असें भगवंतांनीं गीतेंत म्हटलें आहे. तथापि गीतेंत कर्मयोग प्रतिपाद्य असल्यामुळें प्रसंगानुसार 'ॐ तत्सत्' यांतील 'सत्' शब्दाचा अर्थ लौकिकदृष्ट्या चांगलें म्ह० सद्बुद्धीनें केलेलें किंवा ज्याचें फल चांगलें मिळतें तें कर्म, आणि तत्=यापलीकडलें किंवा फलाशा सोडून केलेलें कर्म, असे अर्थ करून या ब्रह्मनिर्देशानेंहि कर्मयोगाचें पूर्ण समर्थन होतें असें सतराव्या अध्यायाचे अखेर प्रतिपादन केलें आहे. संकल्पांत ज्याला 'सत्' म्हटलें आहे ती दृश्य सृष्टि म्हणजे कर्मच असल्यामुळें (पुढील प्रकरण पहा) या ब्रह्मनिर्देशाचा हा कर्मपर अर्थ मूळ अर्थापासूनच सहज निष्पन्न होतो. ॐतत्सत्, नेति नेति, सच्चिदानंद, सत्यस्य सत्यं यांखेरीज दुसरेहि कांहीं ब्रह्मनिर्देश उपनिषदांतून दिलेले आहेत; पण गीतार्थ समजण्यास त्यांचा उपयोग नसल्यामुळें ते येथें देत नाहीं.

जगत्, जीव व परमेश्वर (परमात्मा) यांच्या परस्परसंबंधाचा याप्रमाणें निकाल लागल्यावर "जीव हा माझाच 'अंश' आहे" (गी. १५.७) आणि "मीच एका 'अंशानें' हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहें." (गी. १०–४२), असें जें भगवंतांनीं गीतेंत आणि बादरायणाचार्यांनीं वेदान्तसूत्रांत म्हटलें आहे (वे.सू.२.३.४३; ४.४.१९), किंवा पुरुषसूक्तांत "पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि"—"स्थिरचर व्यापुनि अवघा जो जगदात्मा दशांगुलें उरला"—असें जें वर्णन आहे त्यांतील "पाद' किंवा 'अंश' पदाचा काय अर्थ समजावयाचा याचाहि सहज निर्णय

होतो. परमेश्वर किंवा परमात्मा सर्वव्यापी असला तरी तो निरवयव, एकजिनसी न नामरूपांविरहित अतएव कापतां न येणारा (अच्छेद्य), व विकार न पावणारा (अविकार्य) असल्यामुळें त्याचे निरनिराळे विभाग म्हणजे सुट्टे तुकडे होणें शक्य नाहीं (गी. २ २५) म्हणून चोहोंकडे गच्च भरून राहिलेल्या या एकजिनसी परब्रह्माचा आणि मनुष्याच्या शरीरांतील आत्म्याचा भेद दाखविण्यास 'शारीर आत्मा' हा परब्रह्माचाच 'अंश' आहे असें जरी व्यवहारांत म्हणावें लागतें, तरी 'अंश' किंवा 'भाग' या शब्दाचा 'कापून काढिलेला म्हणजे विलग तुकडा,' किंवा 'डाळिंबाच्या अनेक दाण्यांपैकीं एक दाणा,' असा अर्थ न करितां, घरांतील आकाश, घागरींतील आकाश (मठाकाश, घटाकाश) हे जसे सर्वव्यापी एकाच आकाशाचे भाग आहेत तद्वत् आत्मा हा परब्रह्माचा भाग आहे, असा तात्त्विकदृष्ट्या त्याचा अर्थ केला पाहिजे (अमृतबिंदूपनिषत् १३ पहा). सांख्यांची प्रकृति, आणि हेकेलच्या आधिभौतिक जडाद्वैतांत मानिलेलें एकजिनसी तत्त्व, हें सुद्धां याचप्रमाणें खऱ्या निर्गुण परमेश्वराचेच सगुण म्हणजे मर्यादित अंश आहेत. किंबहुना आधिभौतिक शास्त्राच्या पद्धतीनें जें जें व्यक्त किंवा अव्यक्त मूळ तत्त्व (मग तें आकाशासारखें कितीहि व्यापक असो) असेल, तें तें सर्व स्थल आणि काल यांनीं विद्ध झालेलें नामरूप अतएव विनाशी आणि मर्यादित होय. त्यांच्या व्याप्तीपुरतें परब्रह्म त्यांनीं आच्छादिलें आहे खरें; पण परब्रह्म त्यांनीं मर्यादित न होतां त्या सर्वांत ओतप्रोत भरलें असून शिवाय तें आणखी बाहेर किती उरलें आहे याचा पत्ता नाहीं. परमेश्वराची व्याप्ति दृश्य जगाबाहेर किती आहे हें दाखविण्यास 'दशांगुलें' किंवा 'त्रिपाद' हे शब्द जरी पुरुषसूक्तांत योजिलेले आहेत तरी त्यांचा अर्थ 'अनंत' असाच विवक्षित आहे. कारण, वस्तुतः पहातां देश व काल, वजनें आणि मापें, किंवा संख्यां हे देखील नामरूपाचेच प्रकार होत; आणि परब्रह्म या सर्व नामरूपांपलीकडचें आहे हें वर दाखविलेंच आहे. यासाठीं ज्या नामरूपात्मक 'कालानें' सर्व ग्रासिलें आहे त्या कालालाहि ग्रासणारें किंवा पचनीं पाडणारें जें तत्त्व तेंच परब्रह्म, अशीं उपनिषदांतून ब्रह्मस्वरूपाचीं वर्णनें आहेत (मै. ६.१५); आणि 'न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः"— परमेश्वराचें स्थान प्रकाशित करण्यास सूर्य, चंद्र किंवा अग्नि यांसारखे कांहीं प्रकाशक साधन नसून तें स्वयंप्रकाशित आहे, इत्यादि गीतेंत आणि उपनिषदांतून जें वर्णन आहे (गी. १५.६. कठ ५.१५; श्वे. ६.१४) त्यांतील तात्पर्यहि हेंच होय. सूर्य, चंद्र, तारे हे सर्व नामरूपात्मक विनाशी पदार्थ आहेत. ज्याला "ज्योतिषां ज्योतिः" (गी. १३.१७; बृ. ४.४.१६)—तेजाचें तेज—असें म्हणतात तें स्वयंप्रकाश ज्ञानमय ब्रह्म या सर्वांचे पलीकडे अनंत भरलें असून, त्याला दुसऱ्या प्रकाशक पदार्थांची अपेक्षा नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर सूर्यचंद्रा-

दिकांना जो प्रकाश मिळतो तोहि या स्वयंप्रकाश ब्रह्मापासून मिळत असतो, असें उपनिषदांतूनहि स्पष्ट म्हटलें आहे (मुं. २. २. १०). आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्यांनीं इंद्रियांस गोचर होणारा अति सूक्ष्म किंवा अत्यंत दूरचा पदार्थ घ्या, तें सर्व दिक्कालादि नियमांच्या कैदेंत पडलेलें नामरूपात्मक जग आहे; खरा परमेश्वर त्यांत असूनहि त्याहून निराळा, त्यांपेक्षां जास्त व्यापक, एकजिनसी व नामरूपांच्या पाशांत न गुंतलेला अतएव स्वतंत्र असल्यामुळें केवळ नामरूपांचाच विचार करणाऱ्या आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्या किंवा साधनें हल्लींपेक्षां शतपट सूक्ष्म किंवा प्रगल्भ झालीं तरी जगाच्या मूळ 'अमृत तत्त्वाचा' त्यांनीं पत्ता लागणें शक्य नाहीं. तें अविनाशी, अविकार्य व अमृत तत्त्व अध्यात्मशास्त्राच्या ज्ञानमार्गानेंच अखेर शोधिलें पाहिजे.

येथवर अध्यात्मशास्त्राचे मुख्यमुख्य सिद्धान्त व त्यांची शास्त्रीयरीत्या जी संक्षिप्त उपपत्ति सांगितली त्यांवरून परमेश्वराचीं नामरूपात्मक सर्व व्यक्त स्वरूपें मायिक व अनित्य असून त्यांपेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ कां, त्यांतहि निर्गुण म्हणजे नामरूपांव्यतिरिक्तच श्रेष्ठ कां, आणि निर्गुणाचा सगुण अज्ञानानें भासतो असें गीतेंत कां म्हटलें आहे, याचा खुलासा होईल. पण हे सिद्धान्त शब्दामध्यें ग्रंथित करण्याचें काम सुदैवेंकरून ज्याला दोन अक्षरांचें ज्ञान झालें असा आमच्यासारखा कोणीहि मनुष्य करूं शकेल, त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. हे सिद्धान्त बुद्धींत उतरल्यावर मनांत बिंबून, हृदयांत ठसून आणि हाडामांसांत खिळले जाऊन, एकच परब्रह्म सर्व प्राणिमात्रांत भरलेलें आहे, अशा प्रकारच्या परमेश्वरस्वरूपाची पूर्ण ओळख होण्यास, व त्याच भावनेनें संकटकालीं देखील सर्वांशीं समतेनें वागण्याचा अचल देहस्वभाव बनण्यास, अनेक पिढीजाद संस्कारांची, इंद्रियनिग्रहाची, दीर्घोद्योगाची व ध्यान आणि उपासना यांची जरूर मदत लागत्ये. म्हणून या सर्वांच्या साह्यानें "सर्वांभूतीं एक आत्मा" हें तत्त्व संकटसमयीं देखील ज्याच्या प्रत्येक कृतींत साहजिकरीत्या स्पष्ट गोचर होऊं लागलें, त्याच्या ठायींच ब्रह्मज्ञानाचा खरा परिपाक झाला व त्यालाच मोक्ष मिळतो (गी.५.१८–२०;६.२१,२२). हा वरील सर्व सिद्धान्तांचा सारभूत आणि शिरोमणीभूत अध्यात्मशास्त्राचा अखेरचा सिद्धान्त आहे. हें आचरण ज्या पुरुषांत दिसून येत नाहीं त्याचें 'मडकें' त्या मानानें कच्चेंच आहे, ब्रह्मज्ञानाग्नींत अद्याप पुरें भाजून निघालें नाहीं असें समजावें खरे साधु आणि नुस्ते वेदान्तशास्त्री यांमधला भेद हाच आहे; व याच अभिप्रायानें गीतेंत ज्ञानाचें लक्षण देतांना ज्ञान म्हणजे "बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं काय आहे तें नुस्त्या बुद्धीला कळणें" अशी व्याख्या न करितां, "अमानित्व, शान्ति, आत्मनिग्रह समबुद्धि" इत्यादि उदात्त मनोवृत्ति जागृत होऊन ज्यानें चित्ताची पूर्ण शुद्धि

आचरणांत सदैव व्यक्त होत्ये तेंच खरें ज्ञान होय, असें म्हटलें आहे (गी. १३. ७–११). ज्ञानानें व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ म्हणजे आत्मानात्मविचारांत स्थिर होऊन ज्याच्या मनाला सर्वभूतात्मैक्याची ओळख पटली त्या पुरुषाची वासनात्मक बुद्धिहि शुद्धच असली पाहिजे यांत शंका नाहीं. परंतु कोणाची बुद्धि कशी आहे हें समजण्यास त्याच्या आचरणाखेरीज दुसरें बाह्य साधन नसल्यामुळें 'ज्ञान' किंवा 'समबुद्धि' या शब्दांतच शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धि, शुद्ध वासना (किंवा वासनात्मक बुद्धि) आणि शुद्ध आचरण, या तिन्ही शुद्ध गोष्टींचा समावेश केला जातो, हें विशेषतः हल्लींच्या पुस्तकीज्ञानप्रसाराच्या कालांत, नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. ब्रह्माबद्दल कोरडें वाक्पांडित्य करणारे आणि तें ऐकून "वाः! वाः!" म्हणत माना डोलविणारे, किंवा नाटकी सभासदाप्रमाणें "पुनश्च तेंच सांगा" म्हणणारे, पुष्कळ असतात (गी.२.२९;क.२.७). पण वर सांगितल्याप्रमाणें जो अंतर्बाह्य शुद्ध म्हणजे साम्यशील झाला तोच खरा आत्मनिष्ठ व त्यालाच मुक्ति मिळत्ये, नुसत्या पंडिताला नाहीं मग तो कितीहि बहुश्रुत अगर बुद्धिमान् असो,—"नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन"—असें उपनिषदांत स्वच्छ सांगितलें असून (क.२ २२;मुं.३.२.३), "ज्ञालासि पंडित पुराण सांगसी। परी तूं नेणसी मी हें कोण॥" असें तुकारामबुवांनींहि म्हटलें आहे (गा.२५९९). आमचें ज्ञान किती कोतें आहे पहा. 'मुक्ति मिळत्ये' हे शब्द आमच्या तोंडांतून सहज बाहेर पडतात! जणूं काय आत्म्याहून मुक्ति म्हणून कोणी निराळीच आहे! ब्रह्म व आत्मा हीं एक आहेत हे ज्ञान होण्यापूर्वी पहाणारा व दृश्य जग हा भेद होता; पण ब्रह्मात्मैक्याचें पूर्ण ज्ञान झाल्यावर आत्मा ब्रह्मांत विरघळून जाऊन ब्रह्मज्ञानी पुरुष बसल्या जागीं आपणच ब्रह्मरूप होत असतो, आणि या आध्यात्मिक अवस्थेसच 'ब्रह्मनिर्वाण' मोक्ष हें नांव असून तो कोणी कोणास द्यावा लागत नाहीं, दुसऱ्या कोठून येत नाहीं, अगर त्यासाठीं दुसऱ्या लोकीं जाण्याचीहि जरूर नाहीं, असें आमच्या आध्यात्मशास्त्रानें निश्चित ठरविलें आहे. पूर्ण आत्मज्ञान जेव्हां व जेथें होईल त्या क्षणी व त्या स्थलींच मोक्ष ठेविलेला असतो. कारण, मोक्ष ही आत्म्याचीच मूळ शुद्धावस्था आहे. निराळी स्वतंत्र वस्तु किंवा स्थल नव्हे—

मोक्षस्य न हि वासोऽस्ति न ग्रामांतरमेव वा।
अज्ञानहृदयग्रंथिनाशो मोक्ष इति स्मृतः॥

"मोक्ष म्हणजे अमुक एक ठिकाणीं ठेविलेला असतो, किंवा त्यासाठीं दुसऱ्या कोणत्या तरी गांवीं म्हणजे प्रदेशीं जावें लागतें, असेंहि नाहीं; आपल्या हृदयांतील अज्ञानग्रंथीचा नाश होणें यालाच मोक्ष असें म्हणतात."—असा शिवगीतेंत (१३.३२) श्लोक असून अध्यात्मशास्त्रावरून निष्पन्न होणारा परिणामींचा हाच अर्थ "अभितो

ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्" (गी.५.२६)—ज्यांना पूर्ण आत्मज्ञान झालें त्यांना ब्रह्मनिर्वाणरूपी मोक्ष जागच्या जागींच प्राप्त होत असतो, किंवा "यः सदा मुक्त एव सः"(गी.५.२८)या भगवद्गीतेच्या श्लोकांत, आणि "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति"—ज्यानें ब्रह्म जाणिलें तो ब्रह्मच झाला (मुं.३.२.९)—इत्यादि उपनिषद्वाक्यांतून वर्णिला आहे. मनुष्याच्या आत्म्याची ज्ञानदृष्ट्या जी ही पूर्णावस्था तिलाच 'ब्रह्मभूत' (गी.१८.५४), किंवा "ब्राह्मी स्थिति" (गी.२ ७२), असें म्हणतात; व स्थितप्रज्ञ (गी.२.५५-७२),भक्तिमान् (गी.१२.१३.-२०)किंवा त्रिगुणातीत(गी.१४.२२-२७)पुरुषांचीं भगवद्गीतेंत इतरत्र जीं वर्णनें आहेत तींहि याच अवस्थेचीं आहेत. 'त्रिगुणातीत' या पदावरून प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वतंत्र मानून सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें पुरुषाच्या केवळपणाचा मोक्ष गीतेस संमत आहे असें समजावयाचें नाहीं; तर अध्यात्मशास्त्रांतील "अहं ब्रह्मास्मि"—मीच ब्रह्म आहें(बृ.१.४.१०)—ही ब्राह्मी स्थिति कधीं भक्तिमार्गानें, तर कधीं चित्तनिरोधरूप पातंजलयोगमार्गानें, आणि कधीं गुणागुणविवेचनरूप सांख्यमार्गानेंहि प्राप्त होत्ये, असा गीतेचा अभिप्राय आहे. या मार्गांपैकीं अध्यात्मविचार हा मार्ग केवळ बुद्धीगम्य असल्यामुळें सामान्य मनुष्यास परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान होण्यास भक्ति हेंच सुलभ साधन आहे असें गीतेंत म्हटलें असून, त्याचा सविस्तर विचार आम्ही पुढें तेराव्या प्रकरणांत केला आहे. साधन कोणतेंहि असो; ब्रह्मात्मैक्याचें म्हणजे खऱ्या परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान होऊन जगांत सर्वभूतीं एकच आत्मा आहे हें ओळखणें व त्याप्रमाणें वागणें ही अध्यात्मज्ञानाची पराकाष्ठा असून ही स्थिति ज्यांस प्राप्त झाली तेच पुरुष धन्य व कृतकृत्य होत एवढें निर्विवाद आहे. कारण, केवळ इंद्रियसुख पशूस आणि मनुष्यास सारखेंच असल्यामुळें मनुष्यजन्माची सार्थकता किंवा मनुष्याचें मनुष्यपण ज्ञानप्राप्तींत आहे, हें पूर्वींच सांगितलें आहे. सर्व भूतांच्या ठिकाणीं कायावाचामनेंकरून नेहमी अशा प्रकारची साम्यबुद्धि ठेवून सर्व कर्में करणें यालाच नित्यमुक्तावस्था, पूर्णयोग अगर सिद्धावस्था, अशींहि दुसरीं नांवें आहेत. या अवस्थेचीं गीतेंत जीं वर्णनें आहेत त्यांपैकीं बाराव्या अध्यायांतील (ज्ञा.१२.१८) भक्तिमान पुरुषाच्या वर्णनावर टीका करितांना—

पार्था जयाचिया ठायीं । वैषम्याची वार्ता नाहीं ।
रिपुमित्रां दोहीं । सरिसा पाडु ॥
कां घरिचियां उजियेडु करावा । पारखियां अंधारु पाडावा ।
हें नेणेचि गा पांडवा । दीपु जैसा ॥
जो खांडावया घावो घाली । कां लावणी जयानें केली ।
दोघां एकचि साउली । वृक्ष दे जैसा ॥

किंवा तत्पूर्वी (ज्ञा. १२.१३) त्याच अध्यायांत—

उत्तमातें धरिजे । अधमातें अव्हेरिजे ।
हें कांहींच नेणिजे । वसुधा जेवीं ॥
कां रायाचें देह चाळूं । रंका परौतें गाळूं ।
हें न म्हणेचि कृपाळू । प्राणु पैं गा ॥
गाईची तृषा हरूं । कां व्याघ्रा विष होऊनि मारूं ।
ऐसें नेणेंचि कां करूं । तोय जैसें ॥
तैसी आघवियांचि भूतमात्रीं । एकपणें जया मैत्री ।
कृपेशीं धात्री । आपणचि जो ॥
आणि मी हे भाष नेणे । माझें कांहींचि न म्हणे ।
सुखदुःख जाणणें । नाहीं जया ॥

याप्रमाणें ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं अनेक दृष्टान्त देऊन ब्रह्मभूत पुरुषाच्या साम्यावस्थेचें शुद्ध मराठींत मोठें सुरस व चटकदार निरुपण केलें आहे; व त्यांत गीतेंतील चारी ठिकाणच्या ब्राह्मी स्थितीच्या वर्णनाचें सार आलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अध्यात्मविद्येनें अखेर जें काय मिळवावयाचें तें हेंच होय.

सर्व मोक्षधर्मांचें मूळ जें अध्यात्मज्ञान त्याची परंपरा आमच्याकडे उपनिषदांपासून तों तुकारामबोवापर्यंत कशी अव्याहत चालत आलेली आहे, हें वरील विवेचनावरून दिसून येईल. पण उपनिषदाच्याहि पूर्वी म्हणजे अत्यंत प्राचीन काळींच आमच्या देशांत या ज्ञानाचा प्रादुर्भाव झालेला होता व तेव्हांपासून पुढें क्रमाक्रमानें उपनिषदांतील विचारांची वाढ झालेली आहे, हें लक्षांत येण्यासाठीं उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येसहि आधारभूत झालेलें ऋग्वेदांतील एक प्रसिद्ध सूक्त मराठी भाषान्तरासह शेवटीं येथें देतों. सृष्टीचें अगम्य मूलतत्त्व काय, व त्यापासून ही विविध दृश्य सृष्टी कशी झाली असावी, याबद्दल या सूक्तांत जे विचार प्रदर्शित केलेले आहेत, त्यांसारखे प्रगल्भ, स्वतंत्र व मूळाला हात घालणारे तत्त्वज्ञानाचे मार्मिक विचार दुसऱ्या कोणत्याहि धर्माच्या मूलग्रंथांत आढळून येत नाहींत इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या अध्यात्मविकारानें भरलेला याच्याइतका प्राचीन लेखहि अद्याप कोठेंच उपलब्ध झालेला नाहीं. म्हणून मनुष्याच्या मनाची प्रवृत्ति साहजिकरीत्याच नाशवंत व नाम रूपात्मक सृष्टीच्या पलीकडच्या नित्य व अचिंत्य ब्रह्मशक्तीकडे कशी धांव घेत असत्ये, हें दाखविण्यास धार्मिक इतिहासदृष्ट्याहि हें सूक्त महत्त्वाचें समजून अनेक पाश्चात्त्य पंडितांनीं त्याचें आपल्या भाषांतून आश्चर्यपूर्वक भाषान्तर केलेलें आहे. हें सूक्त ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलांत १२९ वें असून सूक्ताच्या आरंभींच्या शब्दांवरून यास "नासदीय सूक्त" असें म्हणतात. आणि हेंच तैत्तिरीय ब्राह्मणांत (२.८.९) घेतलेलें असून महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत भगवदिच्छेनें प्रथम सृष्टि कशी निर्माण झाली, याचें वर्णन याच सूक्ताच्या आधा-

रानें केलेलें आहे (मभा.शां. ३४२.८). सर्वानुक्रमणिकेप्रमाणें याचा ऋषि परमेष्टि प्रजापति, व देवता परमात्मा असून, त्रिष्टुप् वृत्ताच्या म्हणजे अकरा अक्षरी चार चरणांच्या यांत सात ऋचा आहेत. 'सत्' आणि 'असत्' हे शब्द द्व्यर्थी असल्यामुळें जगाच्या मूलद्रव्यास 'सत्' म्हणण्याबद्दल उपनिषत्कारांच्या ज्या मतभेदाचा पूर्वी या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे तोच मतभेद ऋग्वेदांतहि आढळून येतो. उदाहरणार्थ, हें मूळ कारण, "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति" (ऋ.१.१६४.४६) किंवा "एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति" (ऋ.१०.११४.५)—एक व सत् म्हणजे सदैव टिकणारें असून त्यालाच लोक निरनिराळीं नांवें देतात, असें कांहीं स्थलीं, तर उलट "देवांनां पूर्व्यें युगेऽसतःसदजायत" (ऋ.१०.७२.७)—देवांच्याहि पूर्वकालीं असत्पासून म्हणजे अव्यक्तापासून 'सत्' म्ह० व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, असें दुसरे ठिकाणीं म्हटलें आहे. याशिवाय जगाच्या मूळारंभीं हिरण्यगर्भ होता, आणि अमृत व मृत्यु या दोन्ही त्याच्याच छाया असून त्यानेंच पुढें सर्व जग निर्माण केलें (ऋ.१०.१२१.१,२); किंवा विराटरूपी पुरुष प्रथम असून, त्यापासून यज्ञानें सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली (ऋ. १०.९०); अगर प्रथम आप (पाणी) असून, त्यांत प्रजापति उत्पन्न झाला (ऋ. १०.७२.६;१०.८२.६); अथवा ऋत व सत्य प्रथमतः उत्पन्न होऊन नंतर रात्र (अंधकार), व त्यापुढें समुद्र (पाणी), सवंत्सर वगैरे उत्पन्न झालीं (ऋ.१०.१९०.१); —अशीं कोणत्या तरी एका दृश्य तत्त्वापासून सृष्टि उत्पन्न झाल्याचीं ऋग्वेदांतच भिन्नभिन्न वर्णनें आहेत. ऋग्वेदांत वर्णिलेल्या या मूलद्रव्यांपैकींच पुढें (१) तैत्तिरीय ब्राह्मणांत 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' (तै.ब्रा.१.१.३.५)—हें सर्व पहिल्यानें पातळ पाणी होतें—असा पाण्याचा,(२)तैत्तिरीयोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्' (तै.२.७)—हें पहिल्यानें असत् होतें—असा असताचा, (३) छांदोग्यांत 'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्' (छां.६.२)—हें सर्व पहिल्यानें सत्च होतें—असा सताचा, किंवा (४)'आकाशःपरायणम्' (छां.१.९)—आकाश सर्वांचें मूळ—असा आकाशाचा, (५) बृहदारण्यकांत'नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत्'(बृ.१.२.१)-पहिल्यानें हें कांहींच नव्हतें, सर्व मृत्यूनें आच्छादिलेलें होतें-असा मृत्यूचा, आणि (६) मैत्र्युपनिषदांत 'तमो वा इदमग्र आसीदेकम्' (मै.५.२)—हें सर्व पहिल्यानें एकटें तम (तमोगुणी, अंधकार) होतें,—पुढें त्यापासून रज व सत्त्व झालें, असा तमाचा अनुवाद केलेला आहे. तसेंच या वेदवचनांस अनुसरून अखेर मनुस्मृतींत—

आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम्।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः॥

"हें सर्व पहिल्यानें तमानें म्हणजे अंधकारानें व्याप्त असून भेदाभेद ओळखूं न येण्याजोगें अगम्य व निजल्यासारखें होतें; नंतर पुढें त्यांत अव्यक्त परमात्म्यानें प्रवेश

करून पाणी प्रथम उत्पन्न केलें"–असें सृष्टयारंभाचें वर्णन आहे (मनु. १.५–८). सृष्टयारंभींच्या मूलद्रव्यासंबंधानें हीं किंवा अशाच प्रकारची भिन्नभिन्न वर्णनें नासदीय सूक्ताच्या वेळींहि प्रचलित असलीं पाहिजेत; आणि यांपैकीं कोणतें मूळ द्रव्य खरें समजावें, असा प्रश्न तेव्हांहि निघालेला असावा. सबब त्यांतील बीज किंवा खरें काय आहे यावद्दल या सूक्ताचा ऋषि असें सांगतो कीं—

सूक्त.	भाषांतर.
नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् । किमावरीवः कुह कस्य शर्म- न्नम्भः किमासीद् गहनं गभीरम् ॥ १॥	१. तेव्हां म्ह० मूळारंभीं असत् नव्हतें आणि सत्‌हि नव्हतें! अंतरिक्ष नव्हतें आणि त्यापलीकडचें जें आकाश तेंहि नव्हतें! (अशा स्थितींत) कोणीं(कोणाला) आवरण घातलें (म्हणावें)? कोठें? कोणाच्या सुखासाठीं? अगाध व गहन पाणी (तरी) होतें काय?*
न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः । आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किंचनाऽऽस॥२॥	२. तेव्हां मृत्यु म्ह० मृत्युग्रस्त नाशवंत दृश्य सृष्टि नव्हती, व म्हणून (दुसरा) अमृत म्ह० अविनाशी नित्य पदार्थ (हा भेद) हि नव्हता. (तसेंच) रात्र आणि दिवस यांचा भेद कळण्यास कांहीं साधन (=प्रकेत) नव्हतें. (जें काय होतें) तें एकलें एकच स्वधेनें म्ह० आपल्या शक्तीनें वायूशिवाय श्वासोच्छ्वास करीत म्ह०स्फुरत होतें.त्याखेरीज किंवा त्यापलीकडे दुसरें असें कांहींच नव्हतें.
तम आसीत्तमसा गूळमग्रेऽ- प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् । तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत् तपसस्तन्महिनाऽजायतैकम् ॥ ३॥	३. अंधकार होता, आरंभीं हें सर्व अंधकारानें व्याप्त (आणि) भेदाभेदविरहित पाणी होतें, (किंवा) आभु म्हणजे सर्वव्यापी ब्रह्म (आरंभींच) तुच्छानें म्हणजे फोल मायेनें आच्छादिलेलें होतें,–असें (यत्) जें (म्हणतात), तें (तत्)

* ऋचा पहिली:—चवथ्या चरणांत 'आसीत् किम्' असा अन्वय घेऊन आम्ही वरील अर्थ दिला आहे; व त्याचा भावार्थ 'पाणी तेव्हां नव्हतें' असा आहे (तै. ब्रा. २.२.९ पहा).

मूळ एक (ब्रह्मच) तपाच्या माहिम्यानें (रूपांतरानें पुढें) प्रकट झालेलें होतें.*

कामस्तदग्रे समवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन्
हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥ ४ ॥

४. (याच्या) मनाचें जें रेत म्हणजे बीज प्रथमतः निघालें तोच आरंभीं काम (म्हणजे सृष्टि निर्माण करण्याची प्रवृत्ति किंवा शक्ति) झाला. (हाच) असतामध्यें म्हणजे मूळ परब्रह्मांत सताचा म्ह० विनाशी दृश्य सृष्टीचा (पहिला) संबंध होय, असें ज्ञात्यांनी अंतःकरणांत विचार करून बुद्धीनें निश्चित केलें आहे.

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषाम्
अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।
रेतोधा आसन् महिमान आसन्
स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

५. (हा) रश्मि म्ह० धागा किंवा किरण यांच्या(मध्यें)आडवा पसरला; आणि खालीं होता म्हटलें तर वरहि होता. (यांच्यांतले कांहीं) रेतोधा म्ह० बीजप्रद झाले, व (वाढून) मोठेहि झाले. त्यांचीच स्वशक्ति अलीकडे व प्रयति म्ह० प्रभाव पलीकडे (व्यापून) राहिला.

---

* ऋचा तिसरी—यांतील पहिले तीन चरण स्वतंत्र कल्पून सृष्टयारंभीं "अंधकार, अंधकारानें व्यापिलेलें पाणी, किंवा तुच्छानें आच्छादिलेलें आभु (पोकळी) होतें" असा यांचा विधानात्मक अर्थ कित्येक करितात. पण आमच्या मतें तो चुकीचा आहे. कारण, पहिल्या दोन ऋचांत मूळारंभीं कांहींच नव्हते असें जर स्पष्ट विधान आहे, तर त्याच्या अगदीं विरुद्ध अंधकार किंवा पाणी मूळारंभी होतें असें याच सूक्तांत सांगितलें जाणें शक्य नाहीं. शिवाय या पक्षीं तिसऱ्या चरणांतील यत् शब्द निष्कारण मानावा लागतो. म्हणून तिसऱ्या चरणांतील यत् याचा चवथ्या चरणांतील तत् या पदाशीं संबंध लावून आम्ही वर दिल्याप्रमाणें अर्थ लावणें जरूर पडतें. मूळारंभीं पाणी वगैरे पदार्थ होते असें म्हणणाऱ्या लोकांस उत्तर म्हणून ही ऋचा या सूक्तांत आली आहे. आणि तुम्ही ह्मणतां त्याप्रमाणें तम, पाणी, वगैरे पदार्थ मूळ नसून एका ब्रह्माचाच तो पुढला विस्तार आहे असें सांगण्याचा ऋषीचा हेतु आहे. तुच्छ व आभु हे दोन शब्द एकमेकांचे प्रतियोगी असल्यामुळे तुच्छाच्या उलट ह्म० मोठा किंवा समर्थ असा आभु शब्दा चा अर्थ होतो; आणि ऋग्वेदांत ज्या दुसऱ्या दोन ठिकाणीं हा शब्द आला आहे (ऋ.१०.२७.१,४) तेथें सायणांनीं हाच अर्थ घेतला आहे. पंचदशींत (चित्र.१२९,१३०)तुच्छ हा शब्द मायेला लाविला आहे, (नृसिं.उत्त. ९ पहा), अर्थात् आभु ह्म० पोकळी नसून 'परब्रह्म' असाच अर्थ होतो. 'सर्व आः इदम्' या ठिकाणीं आः (अ+अस्) हें अस् धातूचें भूतकाळाचें रूप असून त्याचा अर्थ 'आसीत्' असा आहे.

को अद्धा वेद क इह प्र वोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेना-
थ को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥

६. (सताचा) विसर्ग म्हणजे पसारा कशापासून किंवा कोठून आला, हें (यापेक्षां) प्र म्हणजे विस्तरानें येथें कोण सांगणार? कोण निश्चयात्मक जाणतो? देवहि या (सत् सृष्टीच्या) विसर्गानंतरचे. मग ती जेथून निघाली तें कोण जाणणार

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥ ७ ॥

७. (सताचा) हा विसर्ग म्हणजे पसारा जेथून झाला, किंवा तो निर्मिला गेला अगर न गेला, तें परम आकाशांत असणारा या जगाचा जो अध्यक्ष (हिरण्यगर्भ) तो जाणीत असेल; किंवा नसेलहि! (कोणी सांगावें?)

डोळ्यांना किंवा सामान्यतः सर्व इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या विकारी विनाशी नामरूपात्मक नाना देखाव्यांच्या जाळ्यांतच गुंतून न रहातां त्यापलीकडे **कांहीं तरी एक व अमृत तत्त्व आहे** हें ज्ञानदृष्ट्या ओळखणें हेंच सर्व वेदान्तशास्त्राचें रहस्य होय; आणि या लोण्याच्या गोळ्यावर वरील सूक्ताच्या ऋषीच्या बुद्धीची पहिल्याच झपाट्यास जी अचूक उडी पडली आहे त्यावरून त्याचें अंतर्ज्ञान किती तीव्र होतें तें स्पष्ट दिसून येतें! मूळारंभीं म्हणजे सृष्टींतील नाना पदार्थ अस्तित्वांत येण्यापूर्वी जें कांहीं होतें तें सत् होतें, का असत् होतें, मृत्यु होतें का अमर होतें, आकाश होतें का पाणी होतें, उजेड होतें का अंधार होतें, इत्यादि अनेक प्रश्न करणाऱ्यांशीं वाद करीत न बसतां, एकदम या सर्वांच्या पुढें धांव घेऊन हा ऋषि असें विचारितो कीं, सत् आणि असत्, मर्त्य आणि अमर, अंधकार व उजेड, आच्छादन करणारें व त्यानें आच्छादिलेलें, सुख देणारा व सुख अनुभविणारा, ही द्वैताची परस्परसापेक्ष भाषा दृश्य सृष्टि निर्माण झाल्यानंतरची असून, सृष्टींतील हीं द्वंद्वें उत्पन्न होण्यापूर्वी, म्हणजे एक व दुसरा हा भेदच जेव्हां नव्हता तेव्हां, कोण कोणाला आछादन करणार? म्हणून मूळारंभींच्या एकजिनसी द्रव्यास सत् किंवा असत्, आकाश किंवा पाणी, उजेड किंवा अंधकार, अमृत वा मृत्यु इत्यादि परस्पर सापेक्ष कोणतेंच नांव देणें योग्य नाहीं; जें काय होतें तें या सर्व पदार्थांहून विलक्षण असून तें एकलें एकच आरंभीं चोहोंकडे आपल्या अपरंपार शक्तीनें स्फुरत होतें, त्याच्या जोडीला किंवा त्याला आच्छादन करणारें दुसरें कांहींच नव्हतें, असें या सूक्ताचा ऋषि आरंभींच निर्भयपणें सांगत आहे. दुसऱ्या ऋचेंत 'आनीत' या क्रियापदांतील 'अन्' धातूचा अर्थ श्वासोच्छ्वास करणें किंवा स्फुरण पावणें असा

असून 'प्राण' हा शब्द त्याच धातूपासून निघाला आहे; परंतु जें सत् ना असत्, तें स-जीव प्राण्यांप्रमाणें श्वासोच्छ्वास करीत होतें असें तरी कोण सांगणार? आणि श्वासोच्छ्वास चालण्यास वायु तरी कोठला? म्हणून 'आनीत्' या पदालाच 'अवातं'=वायुशिवाय आणि 'स्वधया'=आपल्या स्वतःच्याच महिम्यानें, हीं पदें जोडून जगाचें मूलतत्त्व जड नव्हतें हा अद्वैतावस्थेंतील अर्थ "तें एक वायूशिवाय म्हणजे वायूची अपेक्षा न ठेवितां आपल्या शक्तीनेंच श्वासोच्छ्वास करीत किंवा स्फुरत होतें," असा द्वैताच्या भाषेनें मोठ्या युक्तीनें वर्णिला आहे! व त्यांत सकृद्दर्शनीं जो विरोध दिसतो तो द्वैती भाषेच्या अपुरेपणामुळें उत्पन्न झालेला आहे "नेति नेति" "एकमेवाद्वितीयम्" किंवा "स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितः" (छां. ७. २४.१),–आपल्याच महिम्यानें म्हणजे दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा न ठेवितां एकलाच रहाणारा,—इत्यादि परब्रह्माचीं जीं वर्णनें उपनिषदांतून आहेत तीं याच अर्थाचीं अनुवादात्मक होत. सर्व सृष्टीच्या मूळारंभीं जें हें अनिर्वाच्य तत्त्व चोहोंकडे स्फुरत होतें म्हणून या सूक्तांत म्हटलें आहे, तेंच सर्व दृश्य सृष्टीचा प्रलय झाल्यावरहि शिल्लक रहाणार हें उघड आहे. म्हणून गीतेंत "सर्व पदार्थांचा नाश झाला तरी ज्याचा नाश होत नाहीं" (गी.८.२०), असें याच परब्रह्माचें थोड्या पर्यायानें वर्णन केलें असून, "तें सत् नाहीं आणि असतहि नाहीं" (गी, १३. १२) असें या सूक्ताला धरून पुढें स्पष्ट म्हटलें आहे. पण निर्गुण ब्रह्माखेरीज मूळारंभीं जर दुसरें कांहींच नव्हतें तर "आरंभीं पाणी, अंधकार, किंवा आभु व तुच्छ यांची जोडी होती," इत्यादि जीं वर्णनें वेदांतूनहि आहेत त्यांची व्यवस्था कशी लावावयाची अशी शंका येते. म्हणून तिसऱ्या ऋचेंत हा कवि असें सांगतो कीं, जगाच्या आरंभीं अंधकार होता किंवा अंधकारानें झांकलेलें पाणी होतें, किंवा आभु (ब्रह्म) व त्याला आच्छादणारी माया (तुच्छ) हीं दोन्ही पहिल्यापासूनच आहेत, इत्यादि जीं वर्णन आहेत तीं सर्व एकल्या एक मूळ परब्रह्माचीं त्याच्या तपोमहिम्यानें पुढें विविध पसारा झाल्यानंतरचीं वर्णनें होत, अगदीं मूळारंभींचीं नव्हत. या ऋचेंत 'तप' या शब्दानें मूळ ब्रह्माची ज्ञानमय विलक्षण शक्ति विवक्षित असून तिचेंच वर्णन चवथ्या ऋचेंत केलेलें आहे (मुं. १. १. ९ पहा). "एतावन् अस्य महिमाऽतो ज्यायांश्च पूरुषः" (ऋ. १०. ९०. ३.) या न्यायानें म्हणजे सर्व सृष्टि हा ज्याचा महिमा झाला तें मूलद्रव्य, या सर्वांपलीकडचें व सर्वाहून श्रेष्ठ आणि भिन्न आहे, हें मग सांगावयास नको. परंतु पहावयाची वस्तु व पहाणारा, भोक्ता व भोग्य, आच्छादणारा व आच्छाद्य, काळोख व उजेड, मर्त्य आणि अमर इत्यादि सर्व द्वैत याप्रमाणें एकदम झुगारून देऊन एक निर्भेळ चिद्रूपी विलक्षण परब्रह्मच काय तें मूळारंभीं होतें असा जरी निश्चय केला, तरी या अनिर्वाच्य व निर्गुण एकल्या एक

तत्त्वापासून आकाश, पाणी वगैरे द्वंद्वात्मक विनाशी सगुण नामरूपात्मक विविध सृष्टि, किंवा या सृष्टीची मूलभूत जी त्रिगुणात्मक प्रकृति ती, कशी उत्पन्न झाली हें सांगण्याची वेळ आल्याबरोबर मन, काम, असत् व सत् अशी द्वैताची भाषाच या ऋषीसहि योजावी लागली असून, अखेर हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीच्या आटोक्याबाहेरचा आहे असें हा ऋषि स्वच्छ सांगत आहे. चवथ्या ऋचेंत मूळ ब्रह्मासच 'असत्' असें म्हटलें आहे. पण त्याचा अर्थ 'कांहीं नाहीं' असा घेतां येत नाहीं; कारण, दुसऱ्याच ऋचेंत 'तें आहे' असें स्पष्ट विधान आहे. सूक्तांतच नव्हे, तर इतरत्रहि दृश्य सृष्टीस यज्ञाची उपमा देऊन हा यज्ञ करण्यास लागणारी तूप, समिधा वगैरे सामग्री प्रथम कोठून आणिली (ऋ. १०.१३०.३)? किंवा घराचा दृष्टान्त घेऊन मूळ एका निर्गुणापासून डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणारी आकाशपृथ्वीची ही भव्य इमारत घडण्यास लांकूड (मूल प्रकृति) कोठून आणिलें?—किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः—असे व्यावहारिक भाषा स्वीकारूनच ऋग्वेद व वाजसनेयि संहितेंत गूढ प्रश्न केले आहेत (ऋ. १०.३१.७; १०.८१.४; वाज. सं. १७.२०). त्या अनिर्वाच्य एकल्या एक ब्रह्माच्या मनांतच सृष्टि निर्माण करण्याचें 'काम, रूपी तत्त्व कसें तरी उद्भवलें, आणि वस्त्रांतील धाग्याप्रमाणें किंवा सूर्यप्रकाशाप्रमाणें त्याच्याच शाखा झटकन् खालीं वर व चोहोंकडे पसरून सताचा सर्व पसारा म्हणजे आकाश पृथ्वीची भव्य इमारत निर्माण झाली, असें जें या सूक्ताच्या ४थ्या व ५व्या ऋचेंत (वाज. सं. ३३. ७४ पहा) म्हटलें आहे, त्यापेक्षां या प्रश्नास जास्त उत्तर देणें शक्य नाहीं. म्हणून या सूक्तांतील अर्थाचाच उपनिषदांतून "सोऽकामयत। बहु स्यां प्रजायेयेति।" (तै. २. ६; छां. ६, २. ३)—त्या परब्रह्मासच एकजिनसी होण्याची इच्छा झाली—असा अनुवाद केलेला असून (बृ. १. ४ पहा), अथर्ववेदांतहि या सर्व दृश्य सृष्टीच्या मूलभूत द्रव्यापासून प्रथम 'काम' झाला, असें वर्णन आहे (अथर्व. ९. २. १९). परंतु या सूक्ताची मौज अशी आहे कीं, निर्गुणापासून सगुणाच्या, असतापासून सताच्या, निर्द्वंद्वापासून द्वंद्वाच्या, किंवा असंगापासून संगाच्या उत्पत्तीचा हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीस अगम्य आहे, म्हणून सांख्यांप्रमाणें निव्वळ तर्कवश होऊन मूलप्रकृतीसारखें दुसरें स्वयंभू व स्वतंत्र तत्त्व न मानितां "जें कळत नाहीं तें कळत नाहीं म्हणा; पण त्यासाठीं शुद्ध बुद्धीनें व आत्मप्रतीतीनें निश्चित केलेल्या अनिर्वाच्य ब्रह्माची योग्यता दृश्य सृष्टीरूप मायेस देऊन परब्रह्माबद्दलची अद्वैतबुद्धि सोडून देणें न्याय्य नाहीं" असें हा ऋषि प्रतिपादन करीत आहे! शिवाय असेंहि पाहिलें पाहिजे कीं, प्रकृति हा त्रिगुणात्मक स्वतंत्र दुसरा पदार्थ मानिला तरी त्यापासून सृष्टि निर्माण होण्यास त्यांत प्रथमतः बुद्धि (महान्) किंवा अहंकार कसा उत्पन्न झाला या प्रश्नास उत्तर देतां येत नाहीं तें

नाहींच. आणि हा दोष जर केव्हांहि टळत नाहीं तर प्रकृति स्वतंत्र मानण्यांत तरी काय हंशील ? मूळ ब्रह्मापासून प्रकृति म्हणजे सत् कसें निर्माण झालें तें कळत नाहीं एवढें म्हणा म्हणजे झालें. त्यासाटीं प्रकृति स्वतंत्र मानण्याची जरुर नाहीं. मनुष्याच्या बुद्धीसच काय, पण देवांना देखील सताची उत्पात्ति कशी झाली तें कळणें शक्य नाहीं. कारण, देवहि दृश्य सृष्टीला सुरुवात झाल्यावर पुढें उत्पन्न झालेले असल्यामुळें त्यांना मागलें काय ठाऊक असणार ? (गी. १०.२पहा). पण देवांपेक्षांहि हिरण्यगर्भ पुरातन आणि श्रेष्ठ असून तो एकटाच आरंभी " भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् "(ऋ. १०. १२१.१)—सर्व सृष्टीचा 'पति' म्हणजे 'राजा' किंवा अध्यक्ष होता, असें ऋग्वेदांतच म्हटलें आहे. मग त्याला ही गोष्ट माहीत नसेल कशावरून ? आणि त्याला जर माहीत असेल तर ती दुर्बोध कशी म्हणतां, असें कोणी विचारील. म्हणून या प्रश्नास "होय; तो ही गोष्ट जाणीत असेल" असें प्रथम औपचारिक उत्तर देऊन, लागलीच "अथवा नसेलहि ! कोणीं सांगावें ? कारण, तोहि 'सता'च्याच कोटींत पडत असल्यामुळें, सत्, असत्, आकाश व पाणी यांच्याहि पूर्वीच्या गोष्टीबद्दल 'परम'म्हटलें तरी 'आकाशां'तच रहाणाऱ्या जगाच्या या अध्यक्षास निश्चित ज्ञान कोठून असणार ?" असें आपल्या बुद्धीनें ब्रह्मदेवाच्याहि ज्ञानाचा ठाव घेऊं पहाणारा हा ऋषि आश्चर्यानें अखेर साशंक सांगत आहे ! पण एका ' असत् ' म्हणजे अव्यक्त व निर्गुण द्रव्यासच विविध नामरूपात्मक सताचा म्हणजे मूलप्रकृतीचा संबंध कसा जडला हें कळत नसलें, तरी मूळ ब्रह्म एकच आहे ही आपली अद्वैतबुद्धि तो ढळूं देत नाहीं ! अचिंत्य वस्तूंच्या गहन रानांत मनुष्याची बुद्धि सात्त्विक श्रद्धेच्या व निर्मल प्रतिभेच्या जोरावर सिंहाप्रमाणें निर्भयपणें संचार करून त्यांतील अतर्क्य गोष्टी यथाशक्ति कशा निश्चित करीत असत्ये याचें हें उत्कृष्ट उदाहरण असून, ऋग्वेदांत हें सूक्त आढळून येतें हें खरोखरीच आश्चर्यकारक होय ! या सूक्तांतील विषयाचें पुढें ब्राह्मण (तैत्ति. ब्रा. २.८.९), उपनिषदें, व त्यानंतरचे वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथ यांत आमच्याकडे आणि अर्वाचीन काळीं पाश्चिमात्य देशांत कान्ट वगैरे तत्त्वज्ञान्यांनीं, पुष्कळ सूक्ष्म परीक्षण केलें आहे. परंतु ऋषीच्या शुद्ध बुद्धीस या सूक्तांत ज्या परम सिद्धान्तांचें स्फुरण झालेलें आहे तेच सिद्धान्त प्रतिपक्ष्यांस विवर्तवादासारखीं योग्य उत्तरें देऊन अधिक दृढ, स्पष्ट, किंवा तर्कदृष्ट्या निःसंदेह करण्यापलीकडे अद्याप कोणाचीच मजल गेलेली नाहीं; व जाण्याची फारशी आशाहि नको.

अध्यात्मप्रकरण संपलें! आतां पुढील रस्त्यास लागण्यापूर्वी 'केसरी'च्या शिरस्त्याप्रमाणें एवढा वेळ चालत आलेल्या मार्गाचें थोडें निरीक्षण करितों. कारण असें सींहावलोकन न केलें तर विषयानुसंधान सुटून भलतीकडेच संचार जाण्याचा संभव

असतो. ग्रंथाच्या प्रारंभीं वाचकांचा विषयांत प्रवेश करून देऊन व कर्मजिज्ञासेचें स्वरूप थोडक्यांत सांगून, तिसऱ्या प्रकरणांत **कर्मयोगशास्त्र** हाच गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे, असें दाखविलें. नंतर या शास्त्राची आधिभौतिक उपपत्ति एकदेशीय व अपुरी, आणि आधिदैविक लंगडी पडत्ये, असें सुखदुःखविवेकपूर्वक चवथ्या, पांचव्या व सहाव्या प्रकरणांत प्रतिपादन केल्यावर, कर्मयोगाची आध्यात्मिक उपपत्ति सांगण्यापूर्वी आत्मा म्हणजे काय हें पहाण्यासाठीं सहाव्याच प्रकरणांत प्रथम क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व पुढें सातव्या व आठव्या प्रकरणांत सांख्यशास्त्रांतील द्वैताप्रमाणें क्षराक्षरविचार करून, अखेर या प्रकरणांत आत्म्याचें स्वरूप काय आणि पिंडीं व ब्रह्मांडीं मिळून दोहोंकडेहि एकच अमृत व निर्गुण आत्मतत्त्व कसें ओतप्रोत व निरंतर भरलें आहे याचें निरूपण केलें; आणि सर्वभूतीं एकच आत्मा, हा समबुद्धियोग संपादन करून तो सदैव जागृत ठेवणें हीच आत्मज्ञानाची व आत्मसुखाची पराकाष्ठा असून, आपली बुद्धि याप्रमाणें शुद्ध आत्मनिष्ठावस्थेस आणणें यांतच मनुष्याचें मनुष्यपण म्हणजे नरदेहाचें सार्थकत्व किंवा मनुष्याचा परमपुरुषार्थ आहे, असा निश्चय केला. मानवज्ञातीचें आध्यात्मिक परमसाध्य कोणतें याचा याप्रमाणें निर्णय झाल्यावर जगांत आपणांस जे व्यवहार करावयाचे ते कोणत्या धोरणानें केले पाहिजेत, किंवा हे व्यवहार ज्या शुद्ध बुद्धीनें करावयाचे तिचें स्वरूप काय असा जो कर्मयोगशास्त्रांतील मुख्य प्रश्न त्याचाहि उलगडा यांतच सहज होऊन जातो. कारण, हे सर्व व्यवहार परिणामीं ब्रह्मात्मैक्यरूप समबुद्धीस पोषक किंवा अविरुद्ध होतील अशा रीतीनेंच केले पाहिजेत, हें आतां सांगावयास नको. कर्मयोगाचें हेंच आध्यात्मिक तत्त्व भगवद्गीतेंत अर्जुनास उपदेशिलें आहे. परंतु कर्मयोगाचें प्रतिपादन एवढ्यानें संपत नाहीं. नामरूपात्मक जगांतील व्यवहार आत्मज्ञानाला विरुद्ध असल्यामुळें ते ज्ञानी पुरुषानें सोडून दिले पाहिजेत, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; व हें जर खरें असेल तर जगांतील सर्व व्यवहार त्याज्य ठरून मग कर्माकर्मशास्त्रहि निरर्थक होईल ! म्हणून या गोष्टीचा निर्णय करण्यासाठीं कर्मांचे कायदे कोणते व परिणाम काय, अगर बुद्धि शुद्ध असली तरी हे व्यवहार म्हणजे कर्म कां केलें पाहिजे, इत्यादि प्रश्नांचाहि कर्मयोगशास्त्रांत अवश्य विचार करावा लागतो, व त्याप्रमाणें भगवद्गीतेंत तो केलाहि आहे. संन्यासमार्गीय लोकांस या प्रश्नांचें कांहींच महत्त्व वाटत नसल्यामुळें भगवद्गीतेंतील वेदान्त किंवा भक्ति यांचें निरूपण संपलें म्हणजे ते आपली पोथी गुंडाळण्यास प्रायः सुरुवात करीत असतात. पण तसें करणें म्हणजे आमच्या मतें गीतेंतील मुख्य मुद्दयाकडेच दुर्लक्ष करण्यासारखें आहे. यासाठीं भगवद्गीतेंत वरील प्रश्नांचीं काय उत्तरें दिलीं आहेत यांचें आतां क्रमाक्रमानें परीक्षण करूं.

प्रकरण १० वें

कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

"कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते।"*

महाभारत, शांति. २४०.७.

या जगांत जें कांहीं आहे तें परब्रह्मच आहे, परब्रह्माखेरीज निराळें दुसरें कांहीं नाहीं, हा सिद्धान्त परिणामीं जरी खरा आहे, तरी मनुष्याच्या इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या दृश्य सृष्टींतील पदार्थांचें अध्यात्मशास्त्राच्या चाळणीनें संशोधन करूं लागलें म्हणजे सदर पदार्थांचा इंद्रियांस प्रत्यक्ष दिसणारा पण रोज पालटणारा अतएव अनित्य नामरूपात्मक देखावा, आणि त्या नामरूपांनीं आच्छादिलेलें अदृश्य पण नित्य परमात्मतत्त्व, असे नित्यानित्यरूपी दोन राशि होतात. रसायनशास्त्रांत कोणत्याहि पदार्थांचें पृथक्करण करून त्यांचीं घटकद्रव्यें जशीं निरनिराळीं काढितात तशा प्रकारें हे दोन राशि डोळयांपुढें पृथक् पृथक् मांडितां येत नाहींत हें खरें. परंतु ज्ञानदृष्टया ते दोन्ही निराळे करून शास्त्रीय उपपादनाच्या सोयीसाठीं त्यांस अनुक्रमें ब्रह्म व 'माया' आणि कधीं कधीं **'ब्रह्मसृष्टि'** व **'मायासृष्टि'** अशीं नांवें देत असतात. तथापि ब्रह्म मूळचेंच म्हणजे नित्य व सत्य असल्यामुळें त्याला 'सृष्टि' हा शब्द अशा प्रसंगीं अनुप्रासार्थ लाविलेला असतो. 'ब्रह्मसृष्टि' या शब्दानें ब्रह्म कोणीं उत्पन्न केलें असें समजावयाचें नाहीं, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. या दोन सृष्टींपैकीं, दिक्कालादि नामरूपांनीं अमर्यादित, अनादि, नित्य, अविनाशी, अमृत, स्वतंत्र, आणि सर्व दृश्य सृष्टीस आधारभूत होऊन तिच्या अंतर्यामीं असणाऱ्या ब्रह्मसृष्टींत ज्ञानचक्षूनें संचार करून आत्म्याचें शुद्ध स्वरूप किंवा आपलें परम साध्य कोणतें, याचा गेल्या प्रकरणांत विचार केला; आणि वास्तविक म्हटलें म्हणजे शुद्ध अध्यात्मशास्त्र येथें संपलें. परंतु मनुष्याचा आत्मा हा जरी मूळांत ब्रह्मसृष्टींतला आहे तरी दृश्यसृष्टींतील इतर वस्तूंप्रमाणें तोहि नामरूपात्मक देहेंद्रियांनीं आच्छादित असून हीं देहेंद्रियादिक नामरूपें विनाशी होत. म्हणून यांतून सुटून अमृतत्व कसें संपादन होईल अशी प्रत्येक मनुष्यास स्वाभाविकरीत्याच इच्छा असत्ये; आणि ती पूर्ण होण्यास मनुष्यानें व्यवहारांत कसें वागलें पाहिजे, या कर्मयोगशास्त्रांतील विषयाचा विचार करण्यास, कर्माच्या कायद्यांनीं बद्ध झालेल्या अनित्य **मायासृष्टी-**

*"कर्मानें जंतु बांधला जातो आणि विद्येनें त्याची सुटका होत्ये."

च्या द्वैती मुलखांतच आतां आपणांस उतरलें पाहिजे. पिंडीं आणि ब्रह्मांडीं मिळून मूळांत दोहोंकडे जर एकच नित्य व स्वतंत्र आत्मा आहे, तर पिंडींच्या आत्म्यास ब्रह्मांडींचा आत्मा ओळखण्यास कोणती हरकत असत्ये, व ती दूर कशी करावी, हे प्रश्न पुढें सहजच उत्पन्न होतात; व ते सोडविण्यास नामरूपांचें विवेचन करणें जरूर पडतें कारण, वेदान्तदृष्ट्या आत्मा किंवा परमात्मा आणि त्यावरील नामरूपाचें पांघरूण असे सर्व पदार्थांचे दोनच वर्ग होत असल्यामुळें, नामरूपात्मक पांघरूणाखेरीज आतां दुसरें कांहींच शिल्लक रहात नाहीं. नामरूपांचें हें पांघरूण कांहीं ठिकाणीं दाट तर कांहीं ठिकाणीं पातळ असल्यामुळें दृश्य सृष्टींतील पदार्थांत सचेतन व अचेतन, आणि सचेतनांतहि पशु, पक्षी, मनुष्य, देव, गंधर्व, राक्षस इत्यादि भेद होतात, असें वेदान्तशास्त्राचें मत आहे. आत्मरूपी ब्रह्म कोठें नाहीं असें नाहीं. तें दगडांत आहे आणि मनुष्यांतहि आहे. पण दिवा एकच असून तो लोखंडाच्या पेटींत किंवा कमीअधिक स्वच्छ भिंगाच्या कंदिलांत ठेविल्यानें जसा भेद पडतो, तद्वत् आत्मतत्त्व सर्वत्र एकच असतांहि त्यावरील कोशाच्या म्हणजे नामरूपात्मक पांघरूणाच्या तारतम्यभेदानें अचेतन व सचेतन हे भेद होत असतात. किंबहुना सचेतनांत सुद्धां मनुष्य व पशु यांस ज्ञान संपादन करण्याचें सारखेंच सामर्थ्य कां नाहीं याचें कारणहि हेंच होय. आत्मा सर्वत्र एकच आहे खरा; तथापि तो मूळांत निर्गुण व उदासीन असल्यामुळें मन, बुद्धि वगैरे नामरूपात्मक साधनांखेरीज तो आपण होऊन कांहींच करूं शकत नाहीं; आणि हीं साधनें मनुष्य योनीखेरीज इतरत्र त्यास पूर्णपणें प्राप्त होत नसल्यामुळें, मनुष्यजन्म सर्वांत श्रेष्ठ म्हटला आहे. या श्रेष्ठ जन्मांत आल्यावर आत्म्याच्या या नामरूपात्मक पांघरूणांचे स्थूल व सूक्ष्म असे दोन भेद होतात. पैकीं स्थूल पांघरूण म्ह० मनुष्याचा स्थूल देह हा शुक्रशोणितात्मक असून त्यांतील शुक्रापासून पुढें स्नायु, अस्थि, व मज्जा आणि शोणित म्हणजे रक्तापासून त्वचा, मांस व केश उत्पन्न होतात असें मानून या सर्वांस वेदान्ती अन्नमय कोश असें म्हणतात. हा स्थूल कोश सोडून त्याचे आंत काय आहे तें पाहूं लागलें म्हणजे अनुक्रमे वायुरूपी प्राण म्हणजे प्राणमय कोश, मन म्हणजे मनोमय कोश, बुद्धि म्हणजे ज्ञानमय कोश व शेवटीं आनंदमय कोश लागतो. आत्मा हा त्याहिपलीकडला होय. म्हणून अन्नमय कोशापासून चढत चढत तैत्तिरीयोपनिषदांत अखेर आनंदमय कोश सांगून आत्मस्वरूपांची वरुणानें भृगूस ओळख करून दिली आहे (तै. २.१-५; ३.२–६). या सर्व कोशांपैकीं स्थूल देहाचा कोश सोडून बाकी राहिलेले प्राणादि कोश, सूक्ष्म इंद्रियें व पंचतन्मात्रें यांस वेदान्ती लिंग किंवा सूक्ष्म शरीर असें म्हणतात. पण एकाच आत्म्यास निरनिराळ्या योनींत जन्म कसा प्राप्त होतो याची उपपत्ति सांख्यशास्त्रांत ज्याप्रमाणें बुद्धीचे अनेक 'भाव' मानून

लावितात, तसें न करितां त्याऐवजीं हा सर्व कर्मविपाकाचा किंवा कर्मांच्या फलांचा परिणाम आहे, असा वेदान्त्यांचा सिद्धान्त आहे. हें कर्म लिंगशरीराच्या आश्रयानें म्हणजे आधारानें रहात असतें, आणि आत्मा स्थूल देह सोडून जाऊं लागला म्हणजे हें कर्महि लिंगशरीरद्वारा त्याच्याबरोबर जाऊन आत्म्याला पुनः पुनः निरनिराळे जन्म घ्यावयास लावीत असतें, असें गीतेंत, वेदान्तसूत्रांत व उपनिषदांत स्पष्ट सांगितलें आहे. म्हणून नामरूपात्मक जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून सुटून नित्य परब्रह्मस्वरूपी होण्यास किंवा मोक्ष मिळण्यास पिंडीच्या आत्म्यास हरकत कोणती याचा विचार करितांना लिंगशरीर व कर्म या दोहोंचाहि विचार करावा लागतो. पैकीं लिंगशरीराचा सांख्य व वेदान्त या दोन्ही दृष्टींनीं पूर्वीच विचार केला असल्यामुळें त्याची येथें पुनः चर्चा करीत नाहीं. ज्या कर्मामुळें आत्म्याला ब्रह्मज्ञान न होतां अनेक जन्माच्या फेऱ्यांत पडावें लागतें त्या कर्माचें स्वरूप काय व त्यांतून सुटून आत्म्याला अमृतत्व प्राप्त होण्यास मनुष्यानें या जगांत कसें वागलें पाहिजे, एवढ्याचेंच या प्रकरणांत विवेचन केलें आहे.

सृष्ट्यारंभकालीं मूळ अव्यक्त व निर्गुण परब्रह्म ज्या देशकालादि नामरूपात्मक सगुण शक्तींनीं व्यक्त म्हणजे दृश्यसृष्टिरूप झालेलें दिसतें त्यालाच वेदान्तशास्त्रांत 'माया' हें नांव आहे (गी. ७. २४, २५), आणि त्यांतच कर्माचाहि समावेश होतो (बृ. १. ६ १). किंबहुना 'माया' आणि 'कर्म' हीं दोन्ही समानार्थक आहेत असें म्हटलें तरी चालेल. कारण, प्रथम कांहीं तरी कर्म म्हणजे व्यापार झाल्याखेरीज अव्यक्ताचें व्यक्त किंवा निर्गुणाचें सगुण बनणें शक्य नाहीं. यासाठीं मी आपल्या मायेनें प्रकृतीमध्यें जन्मतों (गी. ४. ६), असें पूर्वी सांगून पुढें आठव्या अध्यायांत गीतेंतच "अक्षर परब्रह्मापासून पंचमहाभूतादि विविध सृष्टि निर्माण होण्याची जी क्रिया तें कर्म" असें कर्माचें लक्षण दिलें आहे (गी. ८. ३). कर्म म्ह० व्यापार, किंवा क्रिया,—मग ती मनुष्यानें केलेली असो, सृष्टींतील इतर पदार्थांची असो, अगर मूळ सृष्टि उत्पन्न होण्याचीच असो—असा व्यापक अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे. परंतु कोणतेंहि कर्म घेतलें तरी त्याचा परिणाम नेहमीं एक प्रकारचें नामरूप बदलून त्याऐवजीं दुसरें नामरूप उत्पन्न करणें एवढाच होत असतो. कारण, या नामरूपांनीं आच्छादिलेलें मूळ द्रव्य कधीं न बदलतां नेहमीं एकच असतें. उदाहरणार्थ, विणण्याचे क्रियेनें 'सूत' हें नांव जाऊन त्याच द्रव्यास 'वस्त्र' हें नांव मिळतें; व कुंभाराच्या व्यापारानें 'माती' या नांवाऐवजीं 'घट' हें नांव येतें. म्हणून मायेची व्याख्या देतांना कर्म सोडून देऊन नाम आणि रूप या दोहोंसच माया असें कित्येकदां म्हणतात. तथापि कर्माचा जेव्हां स्वतंत्र विचार करावा लागतो तेव्हां कर्मस्वरूप आणि मायास्वरूप एकच आहे असें म्हणण्याची वेळ येत्ये. म्हणून माया, नामरूपें व कर्म हीं

तिन्ही मूळांत एकस्वरूपीच आहेत, हें आरंभींच सांगणें अधिक सोयीचें होय. माया हा सामान्य शब्द असून तिच्याच देखाव्याला नामरूप, व व्यापाराला कर्म, हीं विशिष्टार्थक नांवे आहेत, असा त्यांतल्यांत सूक्ष्म भेद करितां येईल; नाहीं असें नाहीं. पण सामान्यतः हा भेद दाखविण्याची जरूर नसल्यामुळें या तिन्ही शब्दांचा पुष्कळदां समानार्थीच प्रयोग करण्यांत येतो. परब्रह्माच्या एका भागावर विनाशी मायेचें जें हें आच्छादन (किंवा उपाधि = वर ठेविलेलें पांघरूण) आमच्या डोळयांस दिसतें त्यालाच सांख्यशास्त्रांत 'त्रिगुणात्मक प्रकृति' हें नांव आहे. सांख्य पुरुष व प्रकृति हीं दोन्ही तत्त्वें स्वयंभू, स्वतंत्र व अनादि मानितात. पण माया, नामरूपें किवा कर्म हीं क्षणोक्षणीं पालटत असल्यामुळें तीं, नित्य व अविकारी परब्रह्माच्या योग्यतेचीं म्हणजे स्वयंभू व स्वतंत्र मानणें न्यायदृष्ट्या गैरशिस्त होय. कारण, नित्य व अनित्य या दोन कल्पना परस्परविरुद्ध असल्यामुळें दोन्ही एककालीं अस्तित्वांत राहूं शकत नाहींत. म्हणून विनाशी प्रकृति किंवा कर्मात्मक माया स्वतंत्र नसून एका नित्य, सर्वव्यापी व निर्गुण परब्रह्मांतच मनुष्याच्या दुर्बल इंद्रियांना सगुण मायेचा देखावा दिसतो असें वेदान्त्यांनीं ठरविलें आहे. पण माया परतंत्र असून निर्गुण परब्रह्मांतच हा देखावा दिसतो एवढें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाहीं. गुणपरिणामानें नाहीं तरी विवर्तवादानें निर्गुण व नित्य ब्रह्मांत विनाशी सगुण नामरूपांचा म्हणजे मायेचा देखावा दिसणें शक्य असलें, तरी मनुष्याच्या इंद्रियांस दिसणारा हा सगुण देखावा निर्गुण परब्रह्मांत मूळारंभीं कोणत्या क्रमानें, केव्हां, व कां दिसूं लागला? अथवा हाच अर्थ व्यावहारिक भाषेंत सांगावयाचा असल्यास नित्य व चिद्रूपी परमेश्वरानें नामरूपात्मक, विनाशी व जड सृष्टि केव्हां व का उत्पन्न केली? असा दुसरा एक प्रश्न या स्थलीं उत्पन्न होतो. पण ऋग्वेदांतील नासदीय सूक्तांत वर्णिल्याप्रमाणें हा विषय मनुष्यासच नव्हे, तर देवांना व वेदांनाहि अगम्य असल्यामुळें (ऋ.१०.१२९;तै. ब्रा.२.८.९), या प्रश्नांस "ही एक ज्ञानदृष्ट्या निश्चित केलेल्या निर्गुण परब्रह्माचीच अतर्क्य लीला आहे" यापेक्षां जास्त कांहीं उत्तर देतां येत नाहीं (वे. सू.२.१.३३). आम्ही पहात आलों तेव्हांपासून निर्गुण ब्रह्माबरोबरच नामरूपात्मक विनाशी कर्म किंवा सगुण माया आमच्या दृष्टीस पडत आलेली आहे एवढें गृहीत धरूनच पुढें चालणें भाग पडतें. यासाठीं मायात्मक कर्म अनादि आहे असें वेदान्तसूत्रांत म्हटलें असून (वे.सू.२.१.३५–३७), भगवद्गीतेंतहि प्रकृति स्वतंत्र नसून 'माझीच माया आहे'(गी.७.१४), असें वर्णन करून पुढें ही प्रकृति म्हणजे माया आणि पुरुष हीं दोन्ही 'अनादि' आहेत असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी. १३. १९). तसेंच श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत मायेचें लक्षण देतांना असें सांगितलें आहे कीं, " सर्वज्ञेश्वरस्याऽऽत्मभूते

इवाऽविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये संसारप्रपंचबीजभूते सर्वज्ञस्येश्वरस्य 'माया' "शक्तिः" 'प्रकृति'रिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्येते" (वे.सू.शांभा.२.१.१४)—"(इंद्रियांच्या) अज्ञानानें मूळ ब्रह्मांत कल्पिलेलीं नामरूपें, जीं सर्वज्ञ परमेश्वराचीं आत्मभूत आहेतसें वाटतें, पण जीं जड असल्यामुळें परमेश्वराहून भिन्न का अभिन्न (तत्त्वान्यत्व) हें सांगतां येत नाहीं, आणि जीं जडसृष्टीच्या (दृश्य) पसाऱ्याचें मूळ होत, त्यांनाच श्रुति व स्मृति ग्रंथांतून सर्वज्ञ ईश्वराची 'माया,' 'शक्ति,' किंवा 'प्रकृति' असें म्हणतात;" आणि "या मायेच्या योगानेंच परमेश्वरापासून पुढील सृष्टि निर्माण झालेली दिसत असल्यामुळें ही माया विनाशी असली तरी दृश्य सृष्टीच्या उत्पत्तीस अवश्य व अत्यंत उपयुक्त असून तिलाच उपनिषदांतून अव्यक्त, आकाश, अक्षर, हीं नांवें दिलेलीं आढळून येतात." (वे.सू.शांभा.१.४.३). चिन्मय (पुरुष) आणि अचेतन माया (प्रकृति) हीं दोन्ही तत्त्वें सांख्य स्वयंभू, स्वतंत्र व अनादि मानितात; पण वेदान्ती मायेचें अनादित्व जरी एकार्थी कबूल करितात, तरी माया स्वयंभू व स्वतंत्र आहे हें म्हणणें त्यांस मान्य नाहीं, असें यावरून दिसून येईल; आणि याच कारणास्तव संसारात्मक मायेचें वृक्षरूपानें वर्णन करितांना "न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा" (गी.१५.३)—या संसारवृक्षाचें रूप, अंत, आदि, मूळ किंवा ठाव, सांपडत नाहीं—असा गीतेंत उल्लेख आहे. तसेंच तिसऱ्या अध्यायांत 'कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि' (गी.३.१५)—ब्रह्मापासुन कर्म उत्पन्न झालें; 'यज्ञः कर्मसमुद्भवः' (गी.३.१४)—यज्ञ तरी कर्मापासूनच उत्पन्न होतो; किंवा 'सहयज्ञाःप्रजाः सृष्ट्वा' (गी.३.१०)—ब्रह्मदेवानें प्रजा (सृष्टि) आणि यज्ञ (कर्म) बरोबरच निर्माण केलीं;—अशीं जीं वर्णनें आहेत त्यांचें तात्पर्यहि "कर्म, किंवा कर्मरूपी यज्ञ, आणि सृष्टि म्हणजे प्रजा, हीं सर्व बरोबरच निर्माण झालेलीं आहेत" असें आहे. मग ती सृष्टि प्रत्यक्ष ब्रह्मदेवापासून निर्माण झाली म्हणा किंवा मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें त्या ब्रह्मदेवानें नित्य अशा वेदशब्दांपासून निर्माण केली म्हणा, अर्थ एकच (मभा.शां. २३१; मनु.१.२१). सारांश, कर्म म्हणजे दृश्य सृष्टि निर्माण होण्याच्या वेळीं मूळ निर्गुण ब्रह्मांत दिसून येणारा व्यापार होय. या व्यापारासच नामरूपात्मक माया हें नांव आहे; व या मूळ कर्मापासूनच सूर्यचंद्रादि सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे व्यापार पुढें परंपरेनें उत्पन्न झाले आहेत (बृ.३.८.९). जगांतील सर्व व्यापारांचें मूलभूत जें हें सृष्ट्युत्पत्तिकालचें कर्म किंवा माया ती ब्रह्माचीच कांहीं तरी अतर्क्य लीला आहे, स्वतंत्र वस्तु नव्हे, असें ज्ञानी पुरुषांनीं आपल्या बुद्धीनें निश्चित केलें आहे.* पण

*"What belongs to mere appearance is necessarily subordinated by reason to the nature of the thing in itself" Kant's *Metaphysic of Morals* (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics* p 81).

ज्ञान्याची गति येथें कुंठित होत असल्यामुळें ही लीला, नामरूप, किंवा मायात्मक कर्म 'केव्हां' उत्पन्न झालें याचा पत्ता लागत नाहीं. म्हणून केवळ कर्मसृष्टीचाच विचार जेव्हां कर्तव्य असतो तेव्हां ही परतंत्र विनाशी माया, आणि मायेबरोबरच तदंगभूत कर्महि, 'अनादि' म्हणण्याची वेदान्तशास्त्रांत वहिवाट आहे (वे. सू. २. १. ३५). अनादि म्हणजे सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें मूळांतच परमेश्वराच्या बरोबरीची निरारंभ व स्वतंत्र असा अर्थ नसून अनादि शब्दानें दुर्ज्ञेयारंभ म्हणजे ज्याचा आदि (आरंभ) कळत नाहीं, असा अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे.

पण चिद्रूप ब्रह्म कर्मात्मक म्हणजे दृश्यसृष्टीरूप केव्हां व कां होऊं लागलें याचा आपणांस जरी थांग लागत नाहीं, तरी या मायात्मक कर्माचा पुढील व्यापार कसा चालतो याचे नियम ठरलेले असून त्यांपैकीं बरेच आपणांस निश्चित करितां येतात. पैकीं मूळ प्रकृतीपासून म्हणजे अनादि मायात्मक कर्मापासूनच सृष्टींतील नामरूपात्मक विविध पदार्थ पुढें कोणत्या क्रमानें निर्माण झाले याचें सांख्यशास्त्रानुसार आठव्या प्रकरणांत विवेचन केलें असून, तेथेंच आधुनिक आधिभौतिक शास्त्राचे सिद्धान्तहि तुलनेसाठीं सांगितले आहेत. वेदान्तशास्त्र प्रकृतीस परब्रह्माप्रमाणें स्वयंभू मानीत नाहीं खरें; पण प्रकृतीच्या पुढील पसाऱ्याचा सांख्यशास्त्रांतील क्रम वेदान्तासहि कबूल असल्यामुळें त्याची येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं. परंतु कर्मात्मक मूळप्रकृतीपासून विश्वाच्या उभारणीचा जो क्रम पूर्वी सांगितला त्यांत मनुष्यास जीं कर्मफलें भोगावीं लागतात त्यांबद्दलच्या सामान्य नियमांचा कांहींच विचार झालेला नाहीं. म्हणून त्या नियमांचें आतां विवेचन करणें जरूर आहे. यासच 'कर्मविपाक' असें म्हणतात. या कर्मविपाकाचा पहिला नियम असा आहे कीं, कर्माला एकदां सुरुवात झाली म्हणजे त्याचा व्यापार किंवा खटाटोप पुढें एकसारखा अखंड चालू रहातो; व ब्रह्मदेवाचा दिवस संपून सृष्टीचा संहार झाला तरीहि हें कर्म बीजरूपानें शिल्लक राहून पुनः सृष्टीचा आरंभ होऊं लागला म्हणजे त्याच कर्मबीजापासून पुनः पूर्ववत् अंकुर फुटूं लागतात—

येषां ये यानि कर्माणि प्राक्सृष्ट्यां प्रतिपेदिरे ।
तान्येव प्रतिपद्यंते सृज्यमानाः पुनःपुनः ॥

"प्रत्येक प्राण्यानें पूर्वीच्या सृष्टींत जीं जीं कर्में केलीं असतील तीं तीं नेमकीं (त्याची इच्छा असो वा नसो) त्यास पुनः पुनः यथापूर्व प्राप्त होत असतात," असें महाभारतकार सांगत आहेत (मभा.शां. २३१.४८,४९ व गी. ८.१८ व १९ पहा). "गहना कर्मणो गतिः" (गी.४.१७)—कर्माची गति कठिण आहे—इतकेंच नव्हे, तर कर्माची चिकाटीहि मोठी कठिण आहे. कर्म कोणालाहि सुटलें नाहीं. वारा

कर्मानेंच वहातो, सूर्यचंद्रादिक कर्मानेंच फिरतात, आणि ब्रह्मदेव, विष्णु आणि शंकर हे सगुण देवहि कर्मातच गुंतलेले आहेत. मग इंद्रादिकांची कथा काय ? सगुण म्हणजे नामरूपात्मक, आणि नामरूपात्मक म्हणजेच कर्म किंवा कर्माचा परिणाम होय. मायात्मक कर्मच मूळारंभीं कोठून आलें हेंच ज्या अर्थी सांगतां येत नाहीं, त्या अर्थी तदंगभूत मनुष्य हा कर्माच्या फेऱ्यांत प्रथम कसा गोंविला गेला हेंहि सांगणें शक्य नाहीं. पण कोणत्याहि रीतीनें कां होईना, तो कर्माच्या फेऱ्यांत एकदां सांपडल्यावर पुढें म्हणजे त्याच्या एका नामरूपात्मक देहाचा नाश झाल्यावर कर्माच्या परिणामामुळें त्याला या सृष्टीत निरनिराळीं रूपें प्राप्त होणें चुकत नाहीं. कारण, कर्मशक्तीचा कधींच नाश होत नसून जी शक्ति आज एका नामरूपानें दिसत्ये तीच त्या नामरूपाचा नाश झाला तरी दुसऱ्या नामरूपानें प्रकट होत्ये, असें आधिभौतिक शास्त्र्यांनीं आतां कायम ठरविलें आहे.* आणि एका नामरूपाचा नाश झाल्यावर त्याला निरनिराळीं नामरूपें प्राप्त होणें जर चुकत नाहीं, तर हीं निरनिराळीं नामरूपें सर्व निर्जीवच असतील, त्याहून भिन्न प्रकारचीं होणें कधींच शक्य नाहीं, असेंहि मानितां येत नाहीं. अध्यात्मदृष्ट्या या नामरूपात्मक परंपरेसच जन्ममरणाचा फेरा किंवा संसार असें म्हणतात; आणि या नामरूपांना आधारभूत झालेली जी शक्ति तिला समष्टिरूपानें ब्रह्म, व व्यष्टिरूपानें जीवात्मा, असें नांव आहे. वस्तुतः पहातां, हा आत्मा जन्मत नाहीं आणि मरताहि नाहीं; नित्य म्हणजे कायमचा आहे. पण कर्माच्या फेऱ्यांत सांपडल्यामुळें एका नामरूपाचा नाश झाल्यावर त्यालाच दुसरीं नामरूपें प्राप्त होणें टळत नाहीं, आज करावें तें उद्यां भोगावें, उद्यां करावें तें परवां भोगावें, इतकेंच नव्हे, तर या जन्मीं करावें तें पुढील जन्मीं भोगावें याप्रमाणें हें भवचक्र सदैव चालू आहे; आणि केवळ आपणांस नव्हे, तर कधीं कधीं आपल्या नामरूपात्मक देहापासून उपजलेले आपले मुलगे, नातू आणि पणतू यांस सुद्धां हीं कर्मफलें भोगावीं लागतात, असें मनुस्मृतींत व महाभारतांत म्हटलें आहे (मनु.४.१७३;मभा. आ.८०.३).—

---

*पुनर्जन्माची ही कल्पना केवळ हिंदुधर्मांत किंवा केवळ आस्तिकवाद्यांनींच स्वीकारिली आहे असें नाहीं. बौद्ध लोक आत्मा मानीत नसले तरी वैदिक धर्मांतील पुनर्जन्माची कल्पना त्यांनीं पूर्णपणें आपल्या धर्मांत घेतली असून, विसाव्या शतकांत "परमेश्वर मेला" असें म्हणणारा पक्का निरीश्वरवादी जर्मन पंडित नित्शे यानेंहि पुनर्जन्मवाद स्वीकारिला आहे. कर्मशक्तीचीं जीं नेहमीं रूपांतरें हातात तीं मर्यादित अणि काळ अनंत असल्यामुळें एकदां झालेलें नामरूप यथापूर्व केव्हां तरी पुढें निर्माण झालेंच पाहिजे, व त्यामुळें कर्माचें चक्र किंवा फेरा निव्वळ आधिभौतिकदृष्ट्या सिद्ध होतो, अशी कल्पना व उपपत्ति आपणास आपल्या स्फूर्तीनें समजली असें त्यानें लिहिलें आहे! Nietzsche's *Eternal Recurrence*, (Complete Works, Engl. Trans, Vol. XVI. pp, 235-256).

पापं कर्म कृतं किंचिद्यदि तस्मिन्न दृश्यते।
नृपते तस्य पुत्रेषु पौत्रेष्वपि च नप्तृषु ॥

"हे राजा! एखाद्यास आपल्या पापकर्माचें फळ न मिळालें असें दिसलें तरी तें त्याच्या मुलांस, नातवांस, किंवा पणतवांस भोगावें लागतें," असें शांतिपर्वात भीष्म युधिष्ठिरास सांगत असून (शां.१२९.२१), कांहीं दुर्धर रोग वंशपरंपरा चालू रहातात, असें आपल्याहि प्रत्यक्ष नजरेस येतें. तसेंच कोणी जन्मतःच दरिद्री व कोणी राजकुलांत कां जन्मतात याची उपपत्तिहि कर्मवादानेंच लावावी लागत्ये; आणि कित्येकांचे मतें हाच कर्मवादाच्या खरेपणाचा पुरावा आहे. कर्माचें हें चक्र किंवा रहाटगाडगें एकदां याप्रमाणें सुरू झालें म्हणजे पुढें त्यांत परमेश्वर सुद्धां हात घालीत नाहीं. सर्व सृष्टि परमेश्वराच्या इच्छेनेंच चालत आहे, या दृष्टीनें कर्माचें फल देणारा तरी परमेश्वराहून दुसरा कोण असणार (वे.सू.३.२.३८; कौ. ३.८)? व म्हणूनच " लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान्" (गी.७.२२)— मींच नेमून दिलेलें इच्छित फल मनुष्याला प्राप्त होतें—असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. पण कर्माचें फल नेमून देणें हें काम जरी परमेश्वराचें आहे तरी हीं फलें ज्याच्या त्याच्या बऱ्यावाईट कर्माप्रमाणें म्हणजे कर्माकर्माच्या योग्यतेनुरूप ठरविली जात असल्यामुळें, परमेश्वर या बाबतींत वस्तुतः उदासीन असून मनुष्यांमनुष्यांमध्यें बरेंवाईटाचा भेद झाल्यास त्यामुळें परमेश्वर वैषम्य (विषमबुद्धि) आणि नैर्घृण्य (निर्दयता) या दोषास पात्र होत नाहीं, असा वेदान्तशास्त्राचा अखेर सिद्धान्त आहे (वे. सू. २.१.३४); आणि याच अर्थानें "समोऽहं सर्वभूतेषु" (गी. ९ २९)— ईश्वर सर्वांना सम आहे, किंवा—

नादत्ते कस्यचित् पापं न चैव सुकृतं विभुः ॥

परमेश्वर कोणाचें पाप घेत नाहीं व पुण्यहि घेत नाहीं, कर्म किंवा माया यांच्या स्वभावाचें रहाटगाडगें चालू असल्यामुळें प्राणिमात्रास आपआपल्या कर्माप्रमाणें सुखदुःखें भोगावीं लागतात, असें गीतेंतहि वर्णन आलें आहे (गी ५.१४,१५). सारांश, परमेश्वराच्या इच्छेनें जगांतील कर्माला केव्हां आरंभ झाला किंवा तदंगभूत मनुष्य पहिल्यानें कर्माच्या तावडींत कसा सांपडला याचें उत्तर देणें जरी आमच्या बुद्धीस शक्य नसलें तरी कर्माचें पुढील परिणाम म्हणजे फलें केवळ कर्माच्या कायद्यांनींच उत्पन्न होत असतात असें आढळून येत असल्यामुळें, जगाच्या आरंभापासून प्रत्येक प्राणी नामरूपात्मक अनादि कर्माच्या कैदेंत पडल्यासारखा झालेला आहे, एवढें आमच्या बुद्धीनें आम्हांस निश्चित करितां येतें. 'कर्मणा बध्यते जंतुः' असें जें आरंभींच वचन दिलें आहे, त्याचा अर्थहि असाच आहे.

या अनादि कर्मप्रवाहालाच संसार, प्रकृति, माया, दृश्यसृष्टि अगर सृष्टीचे कायदे

किंवा नियम, हे पर्यायशब्द आहेत. कारण, सृष्टिशास्त्राचे नियम म्हणजे नामरूपात होणाऱ्या फरकांचेच नियम होत; व या दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे सर्व आधिभौतिक शास्त्रें नामरूपात्मक मायेच्याच प्रपंचांत येतात. या मायेचे नियम किंवा बंधनें दृढ व सर्वव्यापी असतात. म्हणून या नामरूपात्मक मायेच्या किंवा दृश्य सृष्टीच्या पलीकडे अगर बुडाशीं दुसरें कांहीं नित्य तत्त्व नाहीं असें मानणाऱ्या हेकेलसारख्या निव्वळ आधिभौतिक शास्त्रज्ञांनीं हें सृष्टीचें रहाटगाडगें जिकडे ढकलील तिकडेच मनुष्यास गेलें पाहिजे, असा सिद्धान्त केला आहे. या पंडितांचें असें म्हणणें आहे कीं, नामरूपात्मक विनाशी स्वरूपांतून आपली सुटका व्हावी, किंवा अमुक गोष्ट केल्यानें आपल्याला अमृतत्व मिळेल, असें जें प्रत्येक मनुष्यास वाटत असतें तो निव्वळ भ्रम आहे. आत्मा किंवा परमात्मा म्हणून स्वतंत्र पदार्थ नसून अमृतत्व झूट आहे इतकेंच नव्हे, तर या जगांत कोणीहि मनुष्य आपण होऊन कांहीं करण्यास स्वतंत्र नाहीं. मनुष्य आज जें कृत्य करितो तें त्यानें किंवा त्याच्या पूर्वजांनीं पूर्वीं केलेल्या कृत्यांचाच परिणाम असल्यामुळें सदर कृत्य करणें किंवा न करणें हेंहि त्याच्या इच्छेवर कधींच अवलंबून नसतें. उदाहरणार्थ, दुसऱ्याची एखादी चांगली वस्तु पाहिली म्हणजे ती चोरावी अशी बुद्धि पूर्वकर्मांनीं किंवा पिढीजातसंस्कारांनींच कित्येक पुरुषांच्या देहांत, त्यांची इच्छा नसतांहि, उत्पन्न होऊन सदर पुरुष ती वस्तु चोरण्यास प्रवृत्त होत असतात. सारांश, 'अनिच्छन् अपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः' (गी. ३.३६)—इच्छा नसतांहि मनुष्य पाप करितो—असें जें गीतेंत म्हटलें आहे तेंच तत्त्व सर्व ठिकाणीं एकसारखें लागू पडतें, त्याला अपवाद नाहीं, किंवा त्यांतून सुटण्यालाहि मार्ग नाहीं, असें या आधिभौतिक पंडितांचें मत आहे. या मताप्रमाणें पाहिलें तर मनुष्याला आज जी बुद्धि किंवा इच्छा होत्ये ती कालच्या कर्माचें फल, व व काल झालेली बुद्धि परवांच्या कर्माचें फल, असें होतां होतां अखेरीस या कारणपरंपरेस अंत नसल्यामुळें मनुष्य आपल्या स्वतंत्र बुद्धीनें केव्हांच कांहीं करूं शकत नाहीं, जें काय घडून येतें तें पूर्वकर्माचें म्हणजे दैवाचें—कारण, प्राक्तन कर्मासच लोक दैव हें नांव देतात—फल आहे असें प्राप्त होतें; आणि याप्रमाणें कोणतेंच कर्म करण्याची किंवा न करण्याची जर मनुष्यास स्वतंत्रता नाहीं, तर मनुष्यानें आपली वर्तणूक अमक्या प्रकारें सुधारावी, अमक्या रीतीनें ब्रह्मात्मैक्यज्ञान संपादन करून बुद्धि शुद्ध करावी, हें म्हणणेंच व्यर्थ पडतें. नदीच्या ओघांत सांपडलेल्या ओंडक्याप्रमाणें माया, प्रकृति, सृष्टिक्रम, किंवा कर्माचा प्रवाह जिकडे खेंचील तिकडे निमूट गेलें पाहिजे. मग ती प्रगति असो वा अधोगति असो. यावर दुसरे कांहीं आधिभौतिक उत्क्रांतिवादी असें म्हणतात कीं, प्रकृतीचें स्वरूप स्थिर नसून नामरूपें क्षणोक्षणीं पालटत

असतात, म्हणून हा पालट कोणत्या सृष्टिनियमांनीं होतो तें पाहून मनुष्यानें आपल्याला फायदेशीर होईल असा बाह्यसृष्टींत पालट करून घ्यावा; आणि प्रत्यक्ष व्यवहारांत याच न्यायानें अग्नि किंवा विद्युच्छक्ति यांचा मनुष्य आपल्या फायद्यासाठीं उपयोग करून घेत असतो, असें आपल्या नजरेस येतें. तसेंच प्रयत्नानें मनुष्यस्वभावहि थोडाबहुत तरी पालटितां येतो असाहि अनुभव आहे. पण सृष्टिरचनेंत किंवा मनुष्यस्वभावांत फेरफार होतो का नाहीं, किंवा करून घ्यावा का नाहीं, हा प्रस्तुतचा प्रश्न नसून हा फेरफार करून घेण्याची जी बुद्धि म्हणजे इच्छा मनुष्याला होत्ये ती आवरणें किंवा त्याप्रमाणें करण्यास प्रवृत्त होणें, ही गोष्ट त्याच्या स्वाधीनची आहे कीं नाहीं हेंच आधीं ठरवावयाचें आहे; आणि आधिभौतिकशास्त्रदृष्ट्या ही बुद्धि होणें किंवा न होणें हेंच जर, 'बुद्धिः कर्मानुसारिणी' या न्यायानें प्रकृतीच्या, कर्माच्या, किंवा सृष्टीच्या नियमांनीं पूर्वीं निश्चित झालेलें आहे, तर या आधिभौतिक शास्त्राप्रमाणें मनुष्यास कोणतेंच कर्म करण्यास अगर न करण्यास स्वातंत्र्य नाहीं असें निष्पन्न होतें. या वादास 'वासनास्वातंत्र्य,' 'इच्छास्वातंत्र्य,' किंवा 'प्रवृत्तिस्वातंत्र्य' असें म्हणतात; आणि नुस्त्या कर्मविपाकाच्या किंवा नुस्त्या आधिभौतिकशास्त्राच्या दृष्टीनेंच जर विचार केला तर कोणाहि मनुष्यास कोणत्याच प्रकारचें प्रवृत्तिस्वातंत्र्य अगर इच्छास्वातंत्र्य नसून कर्माच्या अभेद्य लोखंडी वेढ्यानें गाडीच्या चाकाप्रमाणें प्रत्येक मनुष्य चोहोंकडून घट्ट जखडलेला आहे, असा परिणामीं सिद्धान्त करावा लागतो. पण या कामीं अंतःकरणाची जर साक्ष घेतली तर असें दिसून येईल कीं, सूर्यास पश्चिमेस उगवण्यास लाविण्याचें सामर्थ्य जरी मला नसलें तरी माझ्या हातानें मी होऊन जें काय करणार तें सारासारविचार पाहून करणें वा न करणें, किंवा जेथें एक मार्ग पापाचा व एक पुण्यप्रद, एक धर्माचा व एक अधर्माचा असतो तेथें त्या दोन मार्गांपैकीं चांगला किंवा वाईट मार्ग स्वीकारणें, ही गोष्ट मनुष्याच्या इच्छाधीन म्हणजे ताब्यांतील आहे, असें आपण समजतों. हा समज खरा का खोटा, हें आतां आपणांस पहावयाचें आहे. खोटा म्हणावा तर याच समजावर चोरी, खून इत्यादि गुन्हे करणारांस अपराधी ठरवून शिक्षा करण्यांत येत्ये; आणि खरा मानावा तर कर्मवाद, कर्मविपाक किंवा दृश्य सृष्टीचे नियम लटके पडतात. आधिभौतिक शास्त्रांत केवळ जड पदार्थांच्या क्रियांचाच विचार कर्तव्य असल्यामुळें हा प्रश्न उद्भवत नाहीं. पण ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्तव्याकर्तव्यांचें ज्या कर्मयोगशास्त्रांत विवेचन करावयाचें त्यांत हा प्रश्न महत्त्वाचा होऊन त्यास उत्तर देणें जरूर पडतें. कारण, मनुष्यास प्रवृत्तिस्वातंत्र्य नाहीं, असें एकदां कायमचें ठरलें तर अमुक प्रकारें बुद्धि शुद्ध ठेवावी किंवा अमुक गोष्ट करावी आणि अमुक करूं नये, अमुक धर्म्य व अमुक अधर्म्य, इत्यादि विधिनिषेधशास्त्रांनीं

सर्व भानगडच आपोआप नाहींशी होईल (वे.सू. २. ३.३३),* व परंपरेनें किंवा प्रत्यक्ष महामाया प्रकृतीच्या सदैव दास्यांत रहाणें हाच परम पुरुषार्थ बनेल. अथवा पुरुषार्थ तरी कसला? आपल्या ताब्यांत असेल तर पुरुषार्थ. जेथें आपली म्हणून काडीइतकी देखील सत्ता अगर इच्छा राहिली नाहीं, तेथें कैद आणि दास्य यांखेरीज दुसरें काय असणार? नांगराला जुंपलेल्या बैलांप्रमाणें सर्वांनीं प्रकृतीच्या हुकुमांत राबत राहून आमचा शंकर कवि म्हणतो त्याप्रमाणें "पदार्थधर्माचिया शृंखला" नित्य आपल्या पायांत वागविल्या पाहिजेत! आमच्याकडे कर्मवादानें किंवा दैववादानें, तर पाश्चिमात्य देशांतून प्रथम ख्रिस्ती धर्मातील भवितव्यतावादानें, व अर्वाचीन काळीं शुद्ध आधिभौतिक शास्त्रांतील सृष्टिक्रमवादानें इच्छास्वातंत्र्याच्या या विषयाकडे पंडितांचें लक्ष लागून त्याची बरीच भवति-न-भवति झालेली आहे, व संध्याहि चालू आहे. पण ती सर्व या ठिकाणीं सांगणें अशक्य असल्यामुळें वेदान्तशास्त्रांत व भगवद्गीतेंत या प्रश्नाचें काय उत्तर दिलें आहे, एवढ्याचाच विचार या प्रकरणांत केला आहे.

कर्मप्रवाह अनादि, आणि कर्माच्या एकदां सुरू झालेल्या रहाटगाडग्यांत परमेश्वर हात घालीत नाहीं हें खरें. तथापि दृश्य सृष्टि म्हणजे केवळ नामरूप अगर कर्मच नव्हे, तर या नामरूपात्मक पांघरुणाखालीं त्याला आधारभूत अशी एक आत्मस्वरूपी स्वतंत्र अविनाशी ब्रह्मसृष्टि असून, मनुष्याच्या देहांतील आत्मा हा त्या नित्य व स्वतंत्र परब्रह्माचाच अंश आहे, असा जो अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त त्यामुळें वरील सकृद्दर्शनीं अनिवार्य दिसणाऱ्या अडचणींतूनहि सुटकेस मार्ग आहे, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे. परंतु हा मार्ग सांगण्यापूर्वी कर्मविपाकप्रक्रियेचें वर्णन अद्याप थोडें अपुरें राहिलें आहे तें पुरें करून घेतलें पाहिजे. जसें करावें तसें भोगावें हा नियम केवळ एका व्यक्तीसच लागू आहे असें नाहीं. एका मनुष्याप्रमाणेंच एका कुटुंबास, एका ज्ञातीस, एका राष्ट्रास किंबहुना सर्व जगास आपआपलें कर्म भोगिल्याखेरीज सुटत नाहीं; आणि प्रत्येक मनुष्याचा ज्या अर्थी कोणत्या तरी कुटुंबांत, ज्ञातींत किंवा देशांत समावेश झालेला असतो त्याअर्थी आपल्या स्वतःच्या कर्माचींच नव्हे, तर कुटुंबादिकांच्या सामाजिक कर्माचीं फळेंहि प्रत्येक मनुष्यास अंशतः भोगावीं लागत असतात. परंतु प्रचारांत प्रायः एका मनु-

---

*वेदान्तसूत्रांतील या अधिकरणास 'जीवकर्तृत्वाधिकरण' असें म्हणतात. व त्याचें पहिलेंच सूत्र "कर्ता शास्त्रार्थवत्वात्" म्हणजे विधिनिषेधशास्त्राला अर्थवत्त्व येण्यासाठीं जीवाला कर्ता मानिला पाहिजे असें आहे. "स्वतंत्रः कर्ता" हें पाणिनीचें सूत्र (पा.१.४. ५४.) लक्षांत आणिलें म्हणजे 'कर्ता' या शब्दानेंच आत्मस्वातंत्र्याचा बोध होतो, व त्याबद्दलेंच हें अधिकरण आहे असें दिसून येईल.

ष्याच्या कर्माबद्दलच विवेचन करण्याचा प्रसंग येत असल्यामुळें कर्मविपाकप्रक्रियेंत कर्माचे विभाग प्रायः एकाच मनुष्यास अनुलक्षून केलेले असतात. उदाहरणार्थ, मनुष्यानें केलेल्या अशुभ कर्मांचे मनूनें कायिक, वाचिक व मानासिक असे तीन भेद करून त्या कर्मांपैकीं शिनळकी, हिंसा व चोरी हीं तीन कायिक; कडू, खोटें, उणें आणि विसंगत बोलणें हीं चार वाचिक, आणि परद्रव्याभिलाष, दुसऱ्याचें वाईट चिंतणें आणि खोटा आग्रह हीं तीन मानासिक;—मिळून दहा प्रकारचीं अशुभ किंवा पाप कर्में सांगितल्यावर (मनु. १२.५–७; मभा. अनु. १३), पुढें त्यांचीं फलें दिलीं आहेत. तथापि हे भेद कांहीं कायमचे नाहींत. कारण, याच अध्यायांत पुढें एकंदर कर्मांचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भेद केले असून प्रायः भगवद्गीतेंत वर्णन केल्याप्रमाणेंच या तीन प्रकारच्या गुणांचीं किंवा कर्मांचीं लक्षणें दिलेलीं आहेत (गी. १४.११—१५; १८.२३–२५; मनु. १२ ३१—३४). परंतु कर्मविपाक प्रकरणांत कर्माचा जो विभाग सामान्यतः आढळून येतो तो या दोहोंहून निराळा असून त्यांत कर्माचे संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण असे तीन भेद केलेले असतात. कोणीहि मनुष्यानें आजच्या क्षणापर्यंत केलेलें जें कर्म—मग तें या जन्मांत केलेलें असो वा पूर्वीच्या जन्मांत केलेलें असो—तें सर्व त्याचें 'संचित' म्हणजे 'सांठविलेलें' कर्म असें म्हणतात. या संचितासच 'अदृष्ट' किंवा मीमांसकांच्या परिभाषेंत 'अपूर्व' अशी दुसरीं नांवें आहेत. हीं नांवें पडण्याचें कारण असें कीं, कर्म किंवा क्रिया ज्या वेळीं करावी त्या वेळेपुरतीच ती दृश्य असत्ये; आणि ती वेळ गेल्यावर पुढें तें कर्म स्वरूपतः शिल्लक न रहातां त्याचे सूक्ष्म अतएव अदृश्य असे अपूर्व किंवा विलक्षण परिणाम मात्र शिल्लक रहातात (वे. सू. शांभा. ३.२.३९,४०). कांहीं म्हटलें तरी 'संचित,' 'अदृष्ट' किंवा 'अपूर्व' याचा अर्थ या क्षणापर्यंत जीं जीं कर्में केलीं असतील त्या सर्वांच्या परिणामांचा 'सांठा' हें निर्विवाद आहे. हीं संचित कर्में सर्व एकदम भोगणें शक्य नसतें. कारण, या संचित कर्मपरिणामांपैकीं कांहीं चांगलें तर कांहीं वाईट म्हणजे परस्परविरोधी फलें देणारे असूं शकतात. उदाहरणार्थ, कांहीं संचित स्वर्गप्रद तर कांहीं नरकप्रद असल्यामुळें त्या सर्वांचीं फळें एककाळीं उपभोगणें शक्य होत नाहीं एकामागून एक भोगिलीं पाहिजेत. म्हणून 'संचितां'पैकीं जेवढ्या कर्मांचीं फलें भोगण्यास प्रथम सुरुवात झाली तेवढ्यासच 'प्रारब्ध' म्हणजे 'सुरू झालेलें संचित' असें म्हणतात. मराठींत 'प्रारब्ध' या शब्दाचाच 'संचित' या अर्थी पुष्कळदां उपयोग करीत असतात. परंतु हा अर्थ खरा नसून शास्त्रदृष्ट्या पाहिलें तर 'संचित' म्हणजे एकंदर कर्मांचा जो सांठा त्याचाच 'प्रारब्ध' हा पोटभेद आहे असें दिसून येईल. प्रारब्ध म्हणजे सगळें संचित नव्हे, तर संचितापैकीं जेवढ्या भागाचीं फलें (कार्यें) भोगण्यास सुरुवात झाली तेवढेंच प्रारब्ध होय; व त्यामुळें या प्रार-

ब्धासच आरब्धकार्य असें दुसरें नांव आहे. प्रारब्ध आणि संचित यांखेरीज क्रियमाण म्हणून कर्माचा तिसरा एक भेद सामान्यतः करण्यांत येतो. क्रियमाण हें वर्तमान-कालवाचक धातुसाधित असून त्याचा अर्थ "जें हल्लीं चालू आहे किंवा करीत आहों तें कर्म" असा होतो. पण हल्लीं आपण जें कांहीं करितों तें संचितकर्मापैकीं जीं कर्मे भोगण्यास सुरुवात झाली त्यांचा म्ह० प्रारब्धाचाच परिणाम असतो, म्हणून 'क्रियमाण' हा कर्माचा तिसरा भेद मानण्याचें आम्हांस कांही कारण दिसत नाहीं. प्रारब्ध हें कारण असून क्रियमाण हें त्याचें फल म्ह० कार्य आहे, असा या दोहोंमध्यें भेद करितां येतो खरा; पण या भेदाचा कर्मविपाकप्रक्रियेंत कांहीं उपयोग होऊं शकत नाहीं. संचितापैकीं ज्या कर्मांचीं फलें भोगण्यास अद्याप सुरुवात झाली नाहीं तीं, म्हणजे संचितामधून प्रारब्ध वजा जाऊन बाकी जीं कर्मे राहिलीं तीं, दाखविण्यास कांहीं तरी निराळ्या शब्दाची जरूर आहे. म्हणून वेदान्तसूत्रांत प्रारब्धासच प्रारब्धकार्य, आणि जीं प्रारब्ध नाहींत त्यांस 'अनारब्धकार्य' अशीं नांवें दिलीं आहेत (वे.सू ४.१.१५). आमच्या मतें संचित कर्मांचे अशा रीतीनें म्हणजे प्रारब्धकार्य व अनारब्धकार्य असे द्विधा भेद करणें हेंच शास्त्रदृष्ट्या अधिक सयुक्तिक होय. म्हणून क्रियमाण हें धातुसाधित वर्तमानकालवाचक न समजतां "वर्तमान सामीप्ये वर्तमानवद्वा" या पाणिनिसूत्राप्रमाणें (पा. ३.३.१३१) भविष्यकालवाचक समजल्यास त्याचा अर्थ "जें पुढें लवकरच भोगावयाचें आहे" असा करितां येईल; आणि मग क्रियमाण म्हणजेच अनारब्धकार्य असा अर्थ होऊन 'प्रारब्ध' आणि 'क्रियमाण' हे दोन शब्द अनुक्रमें वेदान्तसूत्रांतील 'आरब्धकार्य' आणि 'अनारब्ध-कार्य' या शब्दाशीं समानार्थक होतील. पण क्रियमाण याचा तसा अर्थ सध्यां तरी कोणी करीत नाहीं; क्रियमाण म्हणजे चालू असलेलें कर्म असा अर्थ घेतात. पण असा अर्थ घेतल्यास प्रारब्धाच्या फलासच क्रियमाण म्हणावें लागतें इतकेंच नव्हे, तर जीं कर्मे अनारब्धकार्य आहेत तीं दाखविण्यास संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण या तिन्ही शब्दांत कोणताच शब्द रहात नाहीं, असा यावर मोठा आक्षेप येतो. उलट-पक्षीं क्रियमाण शब्दाचा रूढार्थ सोडणेंहि चांगलें नाहीं. म्हणून संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण हे कर्मांचे लौकिक भेद कर्मविपाकप्रक्रियेंत न स्वीकारितां, त्यांचे आरब्धकार्य व अनारब्धकार्य असे दोनच वर्ग आम्ही करितों, व ते शास्त्रदृष्ट्या अधिक सोयीचे आहेत. 'भोगणें' या क्रियेचें, भोगिलेलें (भूत), भोगण्यास आतांच सुरुवात झालेलें (वर्तमान), आणि पुढें भोगावयाचें (भविष्य) असे कालकृत तीन भेद होतात. पण कर्मविपाकशास्त्रांत याप्रमाणें कर्मांचे तीन प्रकार होऊं शकत नाहींत. कारण, संचितापैकीं जें कर्म प्रारब्ध होऊन भोगिलें जातें, त्याचीं फलें पुनः संचितां-तच जाऊन मिळतात. म्हणून कर्मभोगाचा विचार करितांना संचितापैकीं भोगण्यास

सुरुवात झालेलें म्हणजे प्रारब्ध, आणि सुरुवात न झालेलें म्हणजे अनारब्ध, यापेक्षां संचिताचे जास्त वर्ग करण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं. सर्व कर्मफलाचें याप्रमाणें द्विधा वर्गीकरण केल्यावर त्याच्या उपभोगासंबंधानें कर्मविपाकप्रक्रिया असें सांगत्ये का, संचित हें एकंदर भोग्य होय. पैकीं ज्या कर्माचीं फलें भोगण्यास सुरुवात होऊन हल्लींचा देह किंवा जन्म मिळाला, म्हणजे संचितापैकीं जी कर्में प्रारब्ध झालीं तीं भोगिल्याखेरीज सुटका नाहीं—"प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः।" हातचा बाण एकदां सुटला म्हणजे तो ज्याप्रमाणें परत घेतां येत नाहीं, शेवटपर्यंत गेला पाहिजे, किंवा कुंभाराच्या चाकास एकदां गति मिळाली म्हणजे तें ज्याप्रमाणें सदर गति संपेपर्यंत फिरत रहातें, तद्वत् 'प्रारब्ध' म्हणजे ज्याची फलें भोगण्यास सुरुवात झाली त्या कर्मांची अवस्था होत्ये. जें सुरू झालें तें संपलें पाहिजे; एरवीं त्यांतून सुटका नाहीं. पण अनारब्धकार्यकर्मांची गोष्ट तशी नाहीं. ज्ञानानें या सर्व कर्मांचा अजीबात नाश करितां येतो. प्रारब्धकार्य व अनारब्धकार्य यांमध्यें जो हा महत्त्वाचा भेद आहे त्यामुळें ज्ञानी पुरुषास ज्ञानोत्तरहि नैसर्गिक रीत्या मरण येई-पर्यंत, म्हणजे देहाच्या जन्माबरोबर प्रारब्ध झालेलीं कर्में संपेपर्यंत, शांतपणें वाट पहावी लागत्ये. तसें न करितां हट्टानें देहत्याग करील तर ज्ञानानें त्याच्या अनारब्ध कर्मांचा जरी क्षय झाला असला तरी त्याच्या हट्टामुळें ज्या देहारंभक प्रारब्ध कर्मांचा भोग अपुरा राहिला तीं भोगण्यास त्याला पुनः जन्म घ्यावा लागेल, व मग अर्थातच मोक्ष अंतरेल असें वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांत ठरविलें आहे(वे.सू. ४.१.१३–१५ व सां. कां. ६७). याखेरीज हट्टानें आत्महत्या करणें हें एक नवेंच कर्म उत्पन्न होऊन त्याचीं फलें भोगण्यासहि नवा जन्म घेणें जरूर होतें. कर्मशास्त्र-दृष्टयाहि आत्महत्या करणे वेडेपणा होय असें यावरून दिसून येईल.

कर्मफलभोगदृष्टया कर्मांचे भेद कोणते तें सांगितलें. आतां कर्माच्या बंधांतून सुटका कशी म्हणजे कोणत्या युक्तीनें करून घेतां येत्ये याचा विचार करूं. पैकीं पहिली युक्ति कर्मवाद्यांची होय. अनारब्ध कार्य म्हणजे पुढें भोगावयाचीं संचित कर्में—मग तीं या जन्मांत भोगावयाचीं असोत किंवा त्यासाठीं या जन्माखेरीज पुढें दुसरे जन्म घेणें जरूर पडो—असा या शब्दाचा अर्थ आम्हीं वर दिला आहे. परंतु या अर्थाकडे दुर्लक्ष करून कित्येक मीमांसकांनीं कर्माच्या कैदेंतून सुटून मोक्ष मिळविण्याचा आपल्या मतें एक सोपा मार्ग काढिला आहे. मागें तिसऱ्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें मीमांसकदृष्टया सर्व कर्मांचे नित्य, नैमित्तिक, काम्य आणि निषिद्ध असे चार भेद होतात. पैकीं संध्यादिक नित्यकर्में न केल्यास पाप लागतें, आणि नैमित्तिकांचें निमित्त उपस्थित झाल्यास तीं करावीं लागतात. म्हणून हीं दोन्ही कर्में केलीं पाहिजेत असें या मीमांसकांचें म्हणणें आहे. बाकी राहिलीं काम्य

आणि निषिद्ध. पैकीं निषिद्ध कर्मे केल्यानें पाप लागतें म्हणून तीं करूं नयेत; व काम्य कर्मे केल्यानें त्यांचीं फळें भोगण्यास पुनः जन्म घ्यावा लागतो म्हणून तीहि करूं नयेत अशा रीतीनें म्हणजे निरनिराळ्या कर्मांच्या परिणामांचा तारतम्य विचार पाहून मनुष्य कांहीं कर्मे सोडून देईल व कांहीं यथाशास्त्र करीत राहील, तर तो आपोआपच मुक्त झाला पाहिजे. कारण, प्रारब्ध कर्मे या जन्मांतील उपभोगानें संपलीं; आणि या जन्मांत सर्व नित्यनैमित्तिक कर्मे केल्यामुळें व निषिद्ध वर्जिल्यामुळें नरकगति घडत नाहीं, व काम्य कर्मे सोडल्यामुळें स्वर्गादिकांतील सुखें भोगण्याचीहि अवश्यकता उरत नाहीं. इहलोक, नरक आणि स्वर्ग या तिन्हीं गती याप्रमाणें सुटल्यावर मोक्षाखेरीज आत्म्याला दुसरी गतिच रहात नाहीं. या वादास 'कर्ममुक्ति' किंवा 'नैष्कर्म्यसिद्धि' असें म्हणतात. कर्म करूनहि तें जेव्हां न केल्यासारखें होतें, म्हणजे त्याच्या पापपुण्याचें बंधन जेव्हां कर्त्यास लागत नाहीं, तेव्हां त्या स्थितीस 'नैष्कर्म्य' असें म्हणतात. पण मीमांसकांच्या वरील युक्तींत हें नैष्कर्म्य पूर्णपणें साधत नाहीं, असें वेदान्तशास्त्रानें ठरविलें आहे (वे.सू. शांभा. ४.३.१४); आणि गीतेंतहि याच अभिप्रायानें "कर्म न केल्यानें नैष्कर्म्य होत नाहीं, व सोडल्यानें सिद्धिहि मिळत नाहीं" असें म्हटलें आहे (गी. ३.४). आधीं सर्व निषिद्ध कर्मे वर्ज्य करणेंच अशक्य; आणि एखादें निषिद्ध कर्म घडल्यास नैमित्तिक प्रायश्चितानें त्याचा सर्व दोष परिहार होत नाहीं, असें धर्मशास्त्रांतच सांगितलें आहे. तथापि ही गोष्ट शक्य आहे असें मानिलें तरी 'प्रारब्ध' कर्मे उपभोगिल्यानें व या जन्मांत करावयाचीं कर्मे वर सांगितल्याप्रमाणे केल्यानें किंवा न केल्यानें सर्व 'संचित' कर्मांचा सांठा संपतो हें मीमांसकांचें म्हणणेंच आधीं खरें नव्हे. कारण, दोन 'संचित' कर्मांचीं फळें परस्परविरोधी—उदाहरणार्थ, एकाचें फळ स्वर्गसुख दुसऱ्याचें नरकयातना–असलीं, तर तीं एकाच काळीं व स्थळीं भोगणें अशक्य असल्यामुळें, केवळ याच जन्मांत 'प्रारब्ध' झालेल्या व याच जन्मांत करावयाच्या कर्मांनीं सर्व 'संचित' कर्मांचा फलोपभोग संपणें शक्य नसतें.—

कदाचित्सुकृतं तात कूटस्थमिव तिष्ठति।
मज्जमानस्य संसारे यावद्दुःखाद्विमुच्यते॥

"कधीं कधीं मनुष्य संसाराच्या दुःखांतून सुटेपर्यंत त्यानें पूर्वी केलेलें पुण्य (आपलें फळ त्यास देण्याची वाट पहात) तिष्ठत बसलेलें असतें", (मभा शां. २९०.१७) असें भारतांत पराशरगीतेंत सांगितलें असून तोच न्याय संचित पापकर्मांनाहि लागू आहे. संचितकर्मोपभोग याप्रमाणें एकाच जन्मांत न संपतां या संचित कर्मांपैकीं अनारब्धकार्य म्हणून कांहीं भाग नेहमींच शिल्लक रहातो; व या जन्मांतील सर्व कर्मे जरी वरील युक्तीनें केलीं तरीहि शिल्लक अनारब्धकार्यसंचितें भोगण्यास पुनः

जन्म घेणें चुकत नाहीं. म्हणून वर सांगितलेली मीमांसकांची सोपी मोक्षयुक्ति खोटी व भ्रांतिमूलक आहे, असा वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे. कोणत्याहि उपनिषदांत कर्मबंधांतून सुटण्याचा हा मार्ग सांगितलेला नाही. केवळ तर्काच्या जोरावर तो उभारलेला असून तो तर्कहि शेवटपर्यंत टिकत नाहीं. सारांश, कर्मानें कर्मातून सुटका होण्याची आशा बाळगणें म्हणजे आंधळा आंधळयास वाट दाखवून तारील अशी आशा करण्याइतकेंच व्यर्थ आहे. बरें, मीमांसकांची ही युक्ति न स्वीकारितां आग्रहानें सर्व कर्मे सोडून निरुद्योगी बसण्यानें कर्माचें बंधन सुटेल म्हणावें तर तसेंहि होऊं शकत नाहीं. कारण, अनारब्ध कर्मांचीं फलें भोगणें अद्याप शिल्लक रहातें इतकेंच नव्हे, तर कर्म सोडण्याचा आग्रह व स्वस्थ बसणें, हीं दोन्हीं तामस कर्मेंच होतात, व या तामस कर्मांचीं फलेंहि अनारब्ध संचिताबरोबर भोगण्यास फिरून जन्म घेणें टळत नाहीं (गी. १८.७ व ८ पहा). शिवाय देह आहे तोंपर्यंत श्वासोच्छ्वास, किंवा निजणें, बसणें, इत्यादि कर्मे चालू रहात असल्यामुळें सर्व कर्मे सोडून देण्याचा आग्रहहि व्यर्थ होतो, या जगांत कर्म कोणासहि क्षणभर देखील चुकलें नाहीं, असें गीतेंत अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे (गी. ३. ५;१८. ११ पहा).

कर्म बरें असो वा वाईट असो, त्याचें फल भोगण्यास मनुष्यानें कोणता ना कोणता तरी जन्म घेऊन नेहमीं तयार असलें पाहिजे, कर्म अनादि असून त्याच्या अखंड व्यापारांत परमेश्वर हात घालीत नाहीं, सर्व कर्मे सोडून देणें शक्य नाहीं, आणि मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें काहीं कर्मे केल्यानें व कांहीं सोडून दिल्यानें कर्मबंधापासून सुटका होत नाहीं, असें सिद्ध झाल्यावर, कर्मात्मक नामरूपाच्या विनाशी चक्रांतून सुटून त्याच्या बुडाशीं जें अमृत व अविनाशी तत्त्व आहे त्यांत जाऊन मिळण्याची मनुष्याची जी स्वाभाविक इच्छा ती तृप्त होण्यास मार्ग कोणता हा पहिला प्रश्न पुनः उद्भवतो. वेदामध्यें किंवा स्मृतिग्रंथांतून यज्ञयागादि पारलौकिक कल्याणाचीं पुष्कळ साधनें वर्णिलीं आहेत. पण मोक्षशास्त्रदृष्ट्या तीं सर्व खालच्या पायरींचीं होत. कारण, यज्ञयागादिक पुण्यकर्मांनीं स्वर्गास गेलें तरी पुण्यकर्माचें फल संपल्यावर, दीर्घकालानें कां होईना पण केव्हांना केव्हां तरी पुनः परत खालीं कर्मभूमींत येणें चुकत नाहीं (मभा. वन. २५९ व २६०; गी. ८.२५ व ९.२०). अर्थात् कर्माच्या कैचींतून अजीबात सुटून अमृत तत्त्वांत मिळून जाण्याचा व जन्ममरणाची कटकट कायमची दूर करण्याचा हा खरा मार्ग नव्हे हें उघड होतें. ही कटकट कायमची दूर करण्यास, म्हणजे मोक्षप्राप्ति होण्यास अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें 'ज्ञान' हा एकच मार्ग आहे. 'ज्ञान' म्हणजे व्यवहारज्ञान अगर नामरूपात्मक सृष्टिशास्त्राचें ज्ञान असा अर्थ नसून, ब्रह्मात्मैक्यज्ञान असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. यासच 'विद्या'

असेंहि म्हणतात, आणि "कर्मणा बध्यते जन्तुः विद्यया तु प्रमुच्यते"–मनुष्य कर्मानें बांधला जातो आणि विद्येनें मुक्त होतो—असें जें आरंभीं वचन दिलें आहे त्यात 'विद्या' याचा अर्थ 'ज्ञान' असाच विवक्षित आहे. भगवद्गीतेंत—

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

"ज्ञानरूप अग्नीनें सर्व कर्मे भस्म होतात" (गी.४.३७), असें भगवंतांनीं अर्जुनास सांगितलें असून महाभारतांतहि—

बीजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहंति यथा पुनः ।
ज्ञानदग्धैस्तथा क्लेशैर्नात्मा संपद्यते पुनः ॥

"भाजलेलें बीं ज्याप्रमाणें रुजत नाहीं त्याप्रमाणें ज्ञानानें (कर्मांचे) क्लेश दग्ध झाले म्हणजे ते आत्म्यास पुनः प्राप्त होत नाहींत," असें दोन ठिकाणीं म्हटलें आहे (मभा.वन.१९९ १०६,१०७;शां.२११.१७) उपनिषदांतूनहि याचप्रमाणें "य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति" (बृ.१.४.१०),—मीच ब्रह्म आहें असें जो जाणितो तोच अमृत ब्रह्म होतो; ज्याप्रमाणें कमलाच्या पानाला पाणी चिकटत नाहीं त्याप्रमाणें ज्याला हें ब्रह्मज्ञान झालें त्याला कर्मे दूषित करूं शकत नाहींत (छां.४.१४. ३); ब्रह्म जाणणाराला मोक्ष मिळतो (तै.२.१); सर्व आत्ममय आहे हें ज्यानें जाणिलें त्याला पापाची बाधा लागत नाहीं (बृ.४.४.२३); "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्व पाशैः" (श्वे.५.१३;६.१३)—परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर सर्व पाशांतून मुक्त होतो; "क्षीयंते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे"(मुं.२.२.८)—परब्रह्माचें ज्ञान झाल्यावर त्याच्या सर्व कर्मांचा क्षय होतो;'विद्ययामृतमश्नुते'(ईशा.११.मैत्र्यु.७.९) –विद्येनें अमृतत्व प्राप्त होतें;'तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय' (श्वे ३.८)–परमेश्वराला जाणिलें म्हणजे अमर होतो, याखेरीज मोक्षप्राप्तीचा मार्ग नाहीं;—याप्रमाणें ज्ञानाची महती प्रतिपादन करणारीं अनेक वचनें आहेत. आणि शास्त्रदृष्ट्या विचार केला तरीहि हाच सिद्धान्त दृढ होतो. कारण, दृश्य सृष्टींत जें कांहीं आहे तें सर्व जरी कर्ममय असलें तरी या सृष्टीला आधारभूत झालेलें जें परब्रह्म त्याचीच ही सर्व लीला असल्यामुळें कोणतेंहि कर्म परब्रह्मास बाधूं शकत नाहीं; सर्व गोष्टी करूनहि परब्रह्म पुनः अलिप्तच आहे हें उघड होतें. अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें या जगांतील सर्व पदार्थांचे कर्म (माया) आणि ब्रह्म हे दोनच वर्ग होतात, हें या प्रकरणाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. म्हणून ज्या कोणाला यांपैकीं एका वर्गांतून म्हणजे कर्मांतून सुटण्याची इच्छा आहे त्यानें दुसऱ्या वर्गांत म्हणजे ब्रह्मस्वरूपांत शिरावें एवढाच काय तो एक मार्ग त्यास खुला रहातो. कारण, मूळांत सर्व गोष्टींचे दोनच वर्ग असल्यामुळें कर्मापासून मुक्त अशी ब्रह्मस्वरूपाखेरीज दुसरी अवस्थाच आतां शिल्लक रहात नाहीं. पण ब्रह्मस्वरूपाची ही अवस्था प्राप्त होण्यास

ब्रह्मस्वरूप कोणतें हें आधीं नीट कळणें जरूर आहे; नाहींपेक्षां करायला जावें एक आणि होणार भलतेंच ! "विनायकं प्रकुर्वाणो रचयामास वानरम्"—मूर्ति करावयाची होती गणपतीची पण (ती न साधतां) झाली माकडाची—अशांतला प्रकार होईल ! यासाठीं ब्रह्मस्वरूपाचें म्हणजे ब्रह्मात्मैक्याचें व ब्रह्माच्या अलिप्तपणाचें ज्ञान होऊन तेंच विशेषतः मरणसमयीं कायम ठेवणें एवढेंच काय तें कर्मपाशांतून सुटण्याचें खरें साधन आहे, असें अध्यात्मशास्त्रांतील युक्तिवादानेंहि प्राप्त होतें. "माझी कर्माच्या ठायीं आसक्ति नसल्यामुळें मला कर्माचा लेप लागत नाहीं हें ज्यानें जाणिलें तो कर्मपाशापासून मुक्त होतो," असें जें गीतेंत भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी. ४.१४ व १३.२३ पहा), त्यांतील तात्पर्य हेंच आहे. तथापि या ठिकाणीं 'ज्ञान' म्हणजे नुस्तें शाब्दिक ज्ञान किंवा नुस्ती मानसिक क्रिया असा अर्थ नसून वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत आरंभींच सांगितल्याप्रमाणें 'ज्ञान' म्हणजे "मानसिक ज्ञान प्रथम होऊन इंद्रियांचा जय केल्यावर ब्रह्मीभूत होण्याची अवस्था किंवा ब्राह्मी स्थिति" एवढा सर्व अर्थ दर वेळीं विवक्षित आहे, हें विसरतां कामा नये. मागील प्रकरणाचे अखेरीस ज्ञानासंबंधानें अध्यात्मशास्त्राचा हाच सिद्धान्त दिला असून महाभारतांतहि "ज्ञानेन कुरुते यत्नं यत्नेन प्राप्यते महत्"—ज्ञान अर्थात् मानसिक क्रियारूपी ज्ञान झाल्यावर मनुष्य यत्न करितो व यत्नाच्या यावाटेनेंच अखेरीस त्यास महतत्त्व (परमेश्वर) प्राप्त होतें,—असें जनकानें सुलभेस सांगितलें आहे (शां. ३२०.३०). मोक्षप्राप्ति होण्यास कोणत्या वाटेनें आणि कोठें जावयाचें, यापेक्षां अध्यात्मशास्त्र कधींच जास्त सांगूं शकत नाहीं. शास्त्रानें या गोष्टी सांगितल्यावर शास्त्रोक्त मार्गांत कांटे किंवा अडचणी असल्यास त्या काढून टाकून वाट साफ करणें व त्याच वाटेनें शेवटीं ध्येय वस्तूची प्राप्ति करून घेणें हें काम प्रत्येकानें आपल्या प्रयत्नानेंच केलें पाहिजे. पण हा प्रयत्नहि पातंजलयोग, अध्यात्मविचार, भक्ति, कर्मफलत्याग इत्यादि अनेक प्रकारें होऊं शकतो (गी. १२.८–१२), व त्यामुळें पुष्कळदां मनुष्य घोंटाळ्यांत पडतो. म्हणून निष्काम कर्मयोगाचा मुख्य मार्ग गीतेंत प्रथम सांगितल्यावर तत्सिद्ध्यर्थ यम—नियम-आसन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यान-समाधिरूप अंगभूत साधनांचेंहि सहाव्या अध्यायांत वर्णन केलें आहे, आणि पुढें सातव्या अध्यायापासून परमेश्वराचें हें ज्ञान कर्मयोग आचरीत असतांच अध्यात्मविचारानें किंवा त्याहून सुलभरीत्या भक्तिमार्गानें कसें होतें हें गीतेंत सांगितलें आहे (गी. १८.५६).

कर्मबंधांतून सुटका होण्यास कर्म सोडणें हा मार्ग नसून, ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें बुद्धि शुद्ध ठेवून परमेश्वराप्रमाणें वागत गेल्यानें अखेरीस मोक्ष मिळतो; कर्म सोडणें हा भ्रम आहे; कारण, कर्म कोणालाच सुटत नाहीं;—एवढें जरी याप्रमाणें निर्विवाद ठरलें तरी हा मार्ग सिद्ध होण्यास जरूर लागणाऱ्या ज्ञानाच्या प्राप्तीसाठीं जो प्रयत्न

करावा लागतो तो करणें, ही गोष्ट मनुष्याचे ताब्यांतली आहे काय? किंवा नामरूपकर्मात्मक प्रकृति खेंचील तिकडे त्याला गेलें पाहिजे? हा पहिला प्रश्न अद्याप शिल्लकच आहे. "प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति" (गी. ३.३३)—निग्रह काय करणार? प्राणिमात्र आपआपल्या प्रकृतीच्या वळणावर जातात; "मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति"—तुझा निश्चय फुकट आहे; तुला नको आहे तिकडे तुझी प्रकृति तुला खेंचील;—असें भगवंतांनीं (गी. १८.५९ व २.६० पहा), तर "बलवान् इंद्रियग्रामो विद्वांसमपि कर्षति" (मनु. २.२१५)—विद्वानाला देखील इंद्रियें भारी होतात—असें मनूनेंहि वर्णन केलें आहे; आणि कर्मविपाकप्रक्रियेचा निष्कर्षहि तसाच आहे. कारण, मनुष्याच्या मनांतील सर्व प्रेरणा पूर्वकर्मामुळेंच उत्पन्न होतात असें मानिल्यावर एका कर्मातून दुसऱ्या कर्मांत याप्रमाणें त्यास सदैव भवचक्रांतच राहिलें पाहिजे असें अनुमान करावें लागतें. किंबहुना कर्मांतून सुटण्याची प्रेरणा व कर्म हीं परस्परविरुद्ध आहेत असें म्हटलें तरीहि चालेल. आणि हें जर खरें, तर ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास कोणीहि स्वतंत्र नाहीं अशी आपत्ति प्राप्त होत्ये. अध्यात्मशास्त्राचें या प्रश्नास असें उत्तर आहे कीं, नामरूपात्मक सर्व दृश्य सृष्टीला आधारभूत जें तत्त्व तेंच मनुष्याच्या जड देहांतहि आत्मरूपानें खेळत असल्यामुळें, मनुष्याच्या कृत्यांचा जो विचार करावयाचा तो देह व आत्मा या दोन्ही बाजूंनीं करावा लागतो. पैकीं आत्मस्वरूपी ब्रह्म मूळांत एकलें एकच असल्यामुळें तें कधींच परतंत्र असूं शकत नाहीं. कारण, एक दुसऱ्याच्या ताब्यांत जाण्यास एक आणि दुसरा हा भेद नेहमीं कायम राहिला पाहिजे. प्रकृतस्थलीं नामरूपात्मक कर्म हाच काय तो दुसरा पदार्थ आहे. पण हें कर्म अनित्य व मूळांत परब्रह्माचीच लीला असल्यामुळें परब्रह्माच्या एका भागावर जरी त्याचें पांघरूण असलें तरी परब्रह्माला तें कधींच गुलाम करूं शकत नाहीं, हें निर्विवाद आहे; शिवाय जो आत्मा कर्मसृष्टींतील व्यापारांचें एकीकरण करून सृष्टिज्ञान उत्पन्न करितो तो कर्मसृष्टीहून भिन्न म्हणजे ब्रह्मसृष्टींतलाच असला पाहिजे हें पूर्वींच सांगितलें आहे. म्हणून परब्रह्म आणि मूळांत त्याचाच अंश जो शारीर आत्मा हे दोन्ही मूळचेच स्वतंत्र म्हणजे कर्मात्मक प्रकृतीच्या सत्तेबाहेरच्या मुलखांतले आहेत, असें निष्पन्न होतें. पैकीं परमात्मा अनंत व सर्वव्यापी असून नेहमींच शुद्ध मुक्तावस्थेंत असतो, यापलीकडे त्याचें ज्ञान मनुष्याच्या बुद्धीस होऊं शकत नाहीं. पण या परमात्म्याचा अंश जो जीवात्मा तो मूळांत शुद्ध मुक्तस्वभाव, निर्गुण व अकर्ता असला, तरी देह व बुद्ध्यादि इंद्रियें यांच्या कोंडींत सांपडला असल्यामुळें तो मनुष्याच्या मनांत जें स्फुरण उत्पन्न करितो त्याचें प्रत्यक्षानुभवरूपी ज्ञान आपणांस होऊं शकतें. मोकळ्या वाफेंत कांहीं जोर नसतांहि ती एखाद्या भाड्यांत कोंडली म्हणजे मग त्याच वाफेचा

भांड्यावर ज्याप्रमाणें दाब बसूं लागतो, त्या न्यायानें अनादिपूर्वकर्मार्जित जड देह व इंद्रियें यांनीं परमात्म्याचा अंशभूत जीव(गी.१५.७)कोंडला गेला, म्हणजे या कोंडींतून त्याची मुटका करून देणारीं (किंवा मोक्षानुकूल) कर्में करण्यास देहेंद्रियांची प्रवृत्ति होऊं लागत्ये; व यालाच व्यावहारिकदृष्ट्या 'आत्म्याची स्वतंत्र प्रवृत्ति' असें म्हणतात. 'व्यावहारिकदृष्ट्या' म्हणण्याचें कारण असें कीं, शुद्ध मुक्तावस्थेंत किंवा 'तात्त्विक दृष्ट्या' आत्मा हा निरिच्छ व अकर्ता असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे (गी. १३.२९;वे.सू.शांभा.२.३,४०). पण ही प्रकृति आपण होऊनच मोक्षानुकूल कर्में करित्ये असें सांख्यांप्रमाणें वेदान्ती म्हणत नाहींत. कारण, तसें मानिलें तर जड प्रकृति आंधळेपणानें अज्ञान्यांसहि मुक्त करूं शकेल असें प्राप्त होतें. आणि मूळांत जो आत्मा अकर्ता तो स्वतंत्ररीत्या म्हणजे निमित्तावांचून आपल्या नैसर्गिक गुणांनींच प्रवर्तक बनतो, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. म्हणून आत्मा मूळांत जरी अकर्ता आहे तरी कोंडीच्या निमित्तामुळें तो तितक्यापुरता दर्शनें प्रेरक बनतो, आणि कोणत्याहि निमित्तानें त्याचें ठायीं एकदां हें आगंतुक प्रेरकत्व आलें म्हणजे तें कर्माच्या कायद्याहून भिन्न म्हणजे स्वतंत्रच असतें, अशा शब्दांनीं आत्मस्वातंत्र्याचा हा सिद्धान्त वेदान्तशास्त्रांत सांगावा लागतो. स्वतंत्र म्हणजे निर्निमित्तक नव्हे. आणि आत्मा आपल्या मूळ शुद्धावस्थेंत कर्ताहि असत नाहीं. पण दर वेळीं ही लांबलचक कर्मकथा सांगत न बसतां यासच थोडक्यांत आत्म्याची स्वतंत्र प्रवृत्ति किंवा प्रेरणा असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. आत्मा कोंडीच्या उपाधींत सांपडल्यामुळें तद्द्वारा इंद्रियांस मिळणारी ही स्वतंत्र प्रेरणा, आणि बाह्य सृष्टींतील पदार्थांच्या संयोगानें इंद्रियांचे ठायीं उत्पन्न होणारी प्रेरणा या दोन्ही अगदीं भिन्न आहेत. खा, पी, चैन कर या इंद्रियांच्या प्रेरणा होत; आणि आत्म्याची प्रेरणा मोक्षानुकूल कर्में करण्यास सांगत असत्ये. पहिली प्रेरणा नुस्त्या बाह्य म्हणजे कर्मसृष्टींतली आहे, आणि दुसरी आत्म्याची म्हणजे ब्रह्मसृष्टींतली आहे; आणि या दोन्ही प्रेरणा प्रायः परस्परविरोधी असल्यामुळें त्यांच्या झगडयांतच मनुष्याचें सर्व आयुष्य जात असतें. पैकीं संशयाच्या स्थळीं कर्मसृष्टीची प्रेरणा न स्वीकारितां (भाग.११ १०.४), शुद्ध आत्म्याच्या स्वतंत्र प्रेरणेप्रमाणें मनुष्य वागूं लागला,—आणि यालाच खरें आत्मज्ञान किंवा आत्मनिष्ठता असें म्हणतात,—म्हणजे तो जे व्यवहार करितो ते स्वभावतःच मोक्षानुकूल होऊन अखेर—

विशुद्धधर्मा शुद्धेन बुद्धेन च स बुद्धिमान् ।
विमलात्मा च भवति समेत्य विमलात्मना ।
स्वतंत्रश्च स्वतंत्रेण स्वतंत्रत्वमवाप्नुते ॥

"मूळांत **स्वतंत्र** शारीर आत्मा नित्य,शुद्ध,बुद्ध, निर्मल व **स्वतंत्र** अशा परमात्म्यांत

मिळून जातो"(मभा. शां. ३०८,२७–३०). ज्ञानानें मोक्ष मिळतो असें जें वर म्हटलें आहे त्याचा अर्थ हाच होय. परंतु, उलटपक्षीं जड देहेंद्रियांच्या प्राकृत धर्मांचें म्हणजे कर्मसृष्टींतील प्रेरणेचें प्राबल्य झालें म्हणजे मनुष्याला अधोगति प्राप्त होत्ये. देहेंद्रियांस मोक्षानुकूल कर्में करण्यास लावून ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें मोक्ष मिळविण्याची कोंडलेल्या शारीर आत्म्याची जी ही स्वतंत्र शक्ति ती मनांत आणूनच भगवंतांनीं—

उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥

"मनुष्यानें आपण होऊनच आपला उद्धार करावा. आपण आपल्या स्वतःला खचूं देऊं नये. कारण, (प्रत्येकजण) आपणच आपल्या स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) आणि आपणच आपला शत्रु (नाशकर्ता) आहे" (गी. ६.५),—असें आत्मस्वातंत्र्याचें म्हणजेच स्वावलंबनाचें तत्त्व अर्जुनास उपदेशिलें आहे; आणि त्याच हेतूनें योगवासिष्ठांत दैवाचें निराकरण करून पौरुषाची महती विस्तारानें वर्णिली आहे (यो. २सर्ग४–८). सर्वांभूतीं एक आत्मा हें तत्त्व ओळखून याप्रमाणें मनुष्य जें आचरण करितो त्यासच सदाचरण किंवा मोक्षानुकूल आचरण असें म्हणतात; आणि अशा तऱ्हेच्या आचरणाकडे देहेंद्रियांची प्रवृत्ति करणें हा कोंडलेल्या जीवात्म्याचा स्वतंत्र धर्म असल्यामुळें दुराचारी मनुष्यास त्याचें अंतःकरण सदाचाराच्याच तर्फेची साक्ष देतें, व त्यामुळें दुराचारी मनुष्यासहि आपल्या कर्मांचा पश्चात्ताप होत असतो. आधिदैवतपक्षांतील पंडित याला सदसद्विवेकबुद्धिरूप देवतेचें स्वतंत्र स्फुरण असें म्हणतात. पण तात्त्विकदृष्ट्या विचार केला म्हणजे बुद्धि हें इंद्रिय जडप्रकृतीचाच विकार असल्यामुळें तें स्वतः आपण होऊनच कर्मांच्या कायद्यांतून सुटणें शक्य नाहीं, ही प्रेरणा त्याला कर्मसृष्टीच्या बाहेरच्या आत्म्याकडून मिळाली पाहिजे, हें उघड होतें. त्याचप्रमाणें 'इच्छास्वातंत्र्य' हा पाश्चिमात्य पंडितांचा शब्दहि वेदान्तदृष्ट्या बरोबर नाहीं. कारण, इच्छा हा मनाचा धर्म असून मागें आठव्या प्रकरणांत वर्णिल्याप्रमाणें बुद्धि आणि बुद्धीबरोबरच मनहि कर्मात्मक जडप्रकृतीचा अस्वयंवेद्य विकार असल्यमुळें तें आपण होऊन कर्मांच्या कचाटींतून सुटूं शकत नाहीं. म्हणून खरें स्वातंत्र्य मनाचें किंवा बुद्धीचें नसून आत्म्याचेंच आहे असें वेदान्तशास्त्रानें ठरविलें आहे. आत्म्याला हें स्वातंत्र कोणीं द्यावें लागत नाहीं, कोणी काढूनहि घेऊं शकत नाहीं. स्वतंत्र परमात्म्याचा अंश कोंडीच्या उपाधींत सांपडला म्हणजे तो आपण होऊन स्वतंत्र रीतीनें बुद्धि व मन यांचे ठायीं वर सांगितल्याप्रमाणें प्रेरणा करीत असतो. या अंतःकरणप्रेरणेकडे दुर्लक्ष करून कोणी वागेल तर—

येथें कोणाचें काय वा गेलें । ज्यांचें त्यानें अनहित केलें ॥

असेंच तुकोबांप्रमाणें (गी.४४४८) म्हटलें पाहिजे. भगवद्गीतेंत 'न हिनस्त्यात्मनाऽऽत्मानं'–जो आपण होऊनच आपला घात करीत नाहीं त्याला उत्तम गति मिळत्ये, असा याच तत्त्वाचा पुढें उल्लेख असून, दासबोधांतहि त्याचा स्पष्ट अनुवाद केला आहे (गी.१३.२८; दास. १७.७.७–१० पहा). दिसण्यांत अभेद्य अशा कर्मसृष्टीच्या कायद्यांनी बद्ध झाला असतांहि त्यांतलेत्यांत आपण अमुक गोष्ट स्वतंत्र रीतीनें करूं शकूं असें जें मनुष्याला स्वभावतःच वाटत असतें, त्याची उपपत्ति वरसांगितल्याप्रमाणें जडसृष्टीहून ब्रह्मसृष्टि निराळी मानल्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारें लागत नाहीं. म्हणून अध्यात्मशास्त्र ज्याला मान्य नाहीं त्यानें या बाबतींतील मनुष्याचें नित्य दास्य तरी कबूल केलें पाहिजे, अथवा प्रवृत्तिस्वातंत्र्याचा प्रश्न अगम्य म्हणून सोडून दिला पाहिजे, दुसरा मार्ग नाहीं. प्रवृत्तिस्वातंत्र्याची किंवा इच्छास्वातंत्र्याची ही उपपत्ति जीवात्मा व परमात्मा मूळांत एकरूप आहेत या अद्वैतवेदान्ताच्या सिद्धान्तास अनुसरून आम्हीं दिली आहे (वे.सू. शांभा.२.३.४०). पण हें अद्वैत मत ज्यांना मान्य नाहीं, किंवा भक्तीसाठीं जेव्हां द्वैताचा स्वीकार करण्यांत येतो, तेव्हां जीवात्म्याचें हें सामर्थ्य त्याच्या स्वतःचें नसून त्यास परमेश्वराकडून प्राप्त होत असतें असें सांगण्यांत येतें. तथापि केव्हांहि " न ऋते श्रांतस्य सख्याय देवाः" (ऋ ४.३३.११).–थकेपर्यंत प्रयत्न करणाऱ्या मनुष्याखेरीज इतरांस देव मदत करीत नाहीत—या ऋग्वेदांतील तत्त्वाला अनुसरून जीवात्म्यास हें सामर्थ्य प्राप्त होण्यास आपण होऊन प्रथम प्रयत्न केला पाहिजे असें सांगून आत्मप्रयत्नाचें किंवा पर्यायानें आत्मस्वातंत्र्याचें तत्त्व पुनःकायमच ठेविलेलें असतें (वे.सू. २.३.४१,४२; गी.१०.५ व १०). फार काय सांगावें? बौद्धधर्मी लोक आत्म्याचें किंवा परब्रह्माचें अस्तित्व मान्य करीत नाहींत; पण ब्रह्मज्ञान व आत्मज्ञान त्यांस मान्य नसलें तरी त्यांच्या धर्मग्रंथांतूनहि "अत्तना (आत्मना) चोदयऽत्तानं"— आपल्याला आपण होऊनच मार्गास लाविलें पाहिजे-हाच उपदेश केला आहे, व त्याच्या समर्थनार्थ—

> **अत्ता (आत्मा) हि अत्तनो नाथो अत्ता हि अत्तनो गति ।**
> **तस्मा सञ्ञमयऽत्ताणं अस्सं (अश्वं) भद्रं व वाणिजो ॥**

"आपणच आपले मालक असून आपल्या आत्म्याखेरीज आपल्याला दुसरा तारणारा नाहीं; म्हणून एखादा व्यापारी ज्याप्रमाणें आपल्या चांगल्या घोड्याचें संयमन करितो त्याप्रमाणें आपणच आपलें नीट संयमन केलें पाहिजे"—असें सांगून (धम्मपद ३८०) गीतेप्रमाणें आत्मस्वातंत्र्याचें अस्तित्व व अवश्यकता वर्णिली आहे (महापरिनिब्बाणसुत्त २,३३–३५ पहा) आधिभौतिक फ्रेंच पंडित कान्ट याची गणनाहि याच वर्गांत केली पाहिजे. कारण, कोणताहि अध्यात्मवाद जरी त्यास कबूल

नाहीं, तरी प्रयत्नानें मनुष्यास आपलें वर्तन व परिस्थिति सुधारितां येत्ये ही गोष्ट त्यानें प्रत्यक्षसिद्ध म्हणून, म्हणजे उपपत्तीवांचूनच, स्वीकारलेली आहे.

कर्मपाशांतून मुक्त होऊन सर्वांभूतीं एक आत्मा हें ओळखण्याची जी आध्यात्मिक पूर्णावस्था ती प्राप्त होण्यास ब्रह्मात्मैक्यज्ञान हेंच एक वस्ताद औषध असून तें ज्ञान प्राप्त करून घेणें ही आपल्या ताब्यांतली गोष्ट आहे, एवढें जरी याप्रमाणें सिद्ध झालें तरी या स्वतंत्र आत्म्यासहि आपल्या छातीवरील प्रकृतीचें दडपण एकदम म्हणजे एका क्षणांत झुगारून देतां येत नाहीं, ही दुसरी गोष्टहि पुनः लक्षांत ठेविली पाहिजे. एखादा कारागीर आपल्यापरी उत्तम कुशल असला तरी हत्याराखेरीज त्याचें चालत नाहीं व हत्यारें वाईट असल्यास तीं नीट करून घेण्यांत त्याचा जरा वेळ मोडतो, त्याप्रमाणेंच जीवात्म्याचीहि गोष्ट आहे. ज्ञानप्राप्तीची प्रेरणा करण्यास जीवात्मा स्वतंत्र खरा, पण तात्त्विकदृष्ट्या मूळांत तो निर्गुण व केवल, किंवा मागें सातव्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें डोळस पण लंगडा असल्यामुळें (मैत्र्यु. ३.२, ३; गी. १३. २०), सदर प्रेरणेप्रमाणें पुढें एखादें कर्म करण्यास जी सामग्री किंवा साधनें,— उदाहरणार्थ, कुंभारास चाक इ०—लागतात तीं या आत्म्याजवळ स्वतःचीं असत नाहींत. देह आणि बुद्ध्यादि इंद्रियें हे सर्व मायात्मक प्रकृतीचे विकार होत. म्हणून जीवात्म्याला आपल्या सुटकेचें कामहि प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या देहेंद्रियादिक उपाधीच्या द्वारानेंच करून घेणें भाग आहे. या देहेंद्रियसाधनांपैकीं बुद्धि हें इंद्रिय मुख्य असल्यामुळें आत्म्याला कोणतीहि गोष्ट इंद्रियांकडून कर्तव्य असल्यास त्यासाठीं बुद्धीला प्रथम योग्य प्रेरणा करावी लागत्ये. पण पूर्वकर्मानुसार प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें ही बुद्धि नेहमींच शुद्ध व सात्त्विक असेल असा नेम नाहीं. म्हणून त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या पसाऱ्यांतून सुटून ही बुद्धि अंतर्मुख, सात्त्विक किंवा आत्मनिष्ठ, म्हणजे आत्म्याच्याच प्रेरणेचे हुकूम ऐकून त्याचें ज्यांत कल्याण आहे तींच कर्मे करण्याचा निश्चय करणारी, होण्यास बराच काल वैराग्याचा अभ्यास करावा लागतो. इतकें झालें तरी भूक, तहान वगैरे देहधर्म व ज्या संचित कर्मांचीं फळें भोगण्यास सुरुवात झाली तीं कर्मे मरेपर्यंत सुटत नाहींत तीं नाहींतच. म्हणून कोंडीच्या उपाधीमुळें देहेंद्रियांस मोक्षानुकूल कर्मे करण्याची मूळ प्रेरणा करण्यास आत्मा जरी स्वतंत्र आहे, तरी प्रकृतीच्या मार्फतच पुढें सर्व गोष्टी करावयाच्या असल्यामुळें तितक्यापुरता, सुतार, कुंभार इ० कारागिरांप्रमाणें तोच आत्मा परावलंबी होतो व देहेंद्रियादि हत्यारांची शुद्धि करून तीं ताब्यांत आणण्याचें काम त्यास प्रथम करावें लागतें (वे. सू. २. ३. ४०). हें काम एकदम होणें शक्य नसून धैर्यानें हळूहळू केलें पाहिजे; एरवीं बुजक्या घोड्याप्रमाणें इंद्रियें उलट खाल्ल्याखेरीज रहाणार नाहींत. यासाठीं भगवंतांनीं इंद्रियनिग्रह करण्यास बुद्धीला धृतीची किंवा

धैर्याची मदत पाहिजे (गी.६.२५)असें सांगितलें आहे; आणि पुढें अठराव्या अध्यायांत बुद्धीप्रमाणें धृतीचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे नैसर्गिक तीन भेद दाखविले आहेत (गी.१८.३३–३५) यांपैकीं तामस व राजस पायऱ्या सोडून देऊन बुद्धि सात्त्विक करण्यास इंद्रियनिग्रह करावा लागतो, म्हणून सहाव्या अध्यायांत अशा प्रकारच्या इंद्रियनिग्रहाभ्यासरूप योगाला योग्य स्थल, आसन व आहार कोणते यांचें संक्षिप्त वर्णन केलें आहे. याप्रमाणें 'शनैः शनैः'(गी.६.२५) अभ्यास केल्यावर चित्त स्थिर होऊन इंद्रियें ताब्यांत येतात, व पुढें कालेकरून (एकदम नव्हे) ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होऊन मग "आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय"—त्या ज्ञानानें कर्माचें बंधन सुटतें, असें गीतेंत सांगितलें आहे (गी.४.३८–४१). परंतु भगवान् एकान्तीं योगाभ्यास करण्यास सांगातात (गी.६.१०) म्हणून जगाचे सर्व व्यवहार सोडून योगाभ्यासांतच सर्व आयुष्य घालविणें हें गीतेचें तात्पर्य असा अर्थ समजावयाचा नाहीं. आपल्याजवळ जें कांहीं थोडेबहुत भांडवल असेल तेवढ्यावरच प्रथम व्यापार सुरू करून हळूहळू त्या व्यापारानेंच जसा एखादा व्यापारी अखेर अपार संपत्ति मिळवितो, तद्वतच गीतेंतील कर्मयोगाची गोष्ट आहे. आपणास शक्य तेवढा इंद्रियनिग्रह करून प्रथम कर्मयोगास सुरुवात करावी लागत्ये, व त्यानेंच अखेर अधिकाधिक इंद्रियनिग्रहसामर्थ्य प्राप्त होत असतें. तथापि नेहमीं अगदीं चवाठ्यावर बसूनहि चालत नाहीं. कारण, त्यामुळें बुद्धीस लागलेली एकाग्रतेची संवय कदाचित कमी होण्याचाहि संभव असतो. म्हणून कर्मयोग एकसारखा चालवित असतां थोडा वेळ नित्य किंवा मधूनमधून कांहीं काल एकान्ताचें सेवन करणेंहि जरूर पडतें (गी.१३.१०) पण त्यासाठीं जगाचे व्यवहार सोडावे असें भगवान कोठेंहि सांगत नाहींत. उलट जगाचे व्यवहार निष्काम बुद्धीनें करितां यावे यासाठीच इंद्रियनिग्रहाचा हा अभ्यास करण्यास सांगितलें असून तो चालू असतां त्याबरोबरच निष्काम कर्मयोगहि यथाशक्ति प्रत्येकानें नेहमीं आचरिला पाहिजे, पूर्ण इंद्रियनिग्रह सिद्ध होईपर्यंत वाट पहात बसूं नये, असा गीतेचा उपदेश आहे. मनुष्य बुद्धिमान् व निग्रही असेल तर अशा प्रकारच्या योगाभ्यासानें सहा महिन्यांत साम्यबुद्धि प्राप्त होत्ये, असें मैत्र्युपनिषदात व महाभारतांत सांगितलें आहे (मैत्र्यु.६.२८; मभा.शां.२३९.३२; अश्व. अनुगीता १९.६६). परंतु भगवंतांनीं वर्णिलेली बुद्धिची ही सात्त्विक, सम, किंवा आत्मनिष्ठ स्थिति सहा महिन्यांतच काय, पण प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें सहा वर्षांतहि कित्येकांस प्राप्त व्हावयाची नाहीं; आणि हा अभ्यास अपुरा राहिल्यानें या जन्मांत पुरी सिद्धि प्राप्त होणार नाहीं इतकेंच नव्हे, तर पुढील जन्मीं पुनःपहिल्यापासून सुरुवात करावी लागल्यामुळें पुढल्या जन्मींचा योगाभ्यासहि पुनः पूर्वीइतकाच अपुरा राहून, अशा पुरुषास पूर्ण सिद्धि कधींहि मिळावयाची नाहीं अशी

या ठिकाणीं शंका येत्ये; आणि त्यामुळें असेंहि वाटणें संभवनीय आहे की, कर्मयोगाचें आचरण करूं लागण्यापूर्वी पातंजल योगानें पुरी निर्विकल्प समाधि लावण्यास प्रथम शिकलें पाहिजे. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन अशा प्रसंगीं मनुष्यानें काय करावें असा श्रीकृष्णास त्यानें गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत (गी. ६. ३७-३९) प्रश्न विचारला आहे. या प्रश्नास भगवंतांनी असें उत्तर दिलें आहे कीं, आत्मा हा अमर असल्यामुळें त्यावर लिंगशरीरद्वारा या जन्मीं जे थोडेबहुत संस्कार होतात तेच पुढें कायम राहून हा 'योगभ्रष्ट' म्हणजे कर्मयोग पुरा न साधतां त्यापासून भ्रष्ट झालेला पुरुष पुढच्या जन्मी आपल्या प्रयत्नास तेथपासून पुढें सुरुवात करितो, आणि असें होतां होतां क्रमानें "अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्"—(गी. ६.४५)—अनेक जन्मांनीं त्याला अखेर पूर्ण सिद्धि प्राप्त होऊन मोक्ष मिळतो. "स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात्" (गी २.४०)—या धर्माचें म्हणजे कर्मयोगमार्गाचें थोडेंहि आचरण मोठ्या संकटांतून सोडवितें—असें जें दुसऱ्या अध्यायांत म्हटलें आहे तें याच सिद्धान्तास अनुलक्षून आहे. सारांश, मनुष्याचा आत्मा मूळांत स्वतंत्र असला तरी पूर्वकर्मानुसार आपल्याला प्राप्त झालेल्या देहाच्या अशुद्ध प्रकृतिस्वभावामुळें एकाच जन्मांत मनुष्यास पूर्ण सिद्धि मिळणें शक्य नसतें. परंतु तेवढ्यानें "नात्मानमवमन्येत पूर्वाभिरसमृद्धिभिः" (मनु. ४.१३७)—कोणीं निराश होऊं नये, अगर एकाच जन्मांत परम सिद्धि मिळविण्याच्या दुराग्रहांत पडून पातंजल योगाभ्यासांत, म्हणजे इंद्रियांची केवळ कसरत करण्यांतच, सर्व आयुष्यहि फुकट दवडूं नये. आत्म्याला कांहीं घाई नाहीं, आज साध्य असेल तेवढें योगबल पदरांत पाडून घेऊन कर्मयोगाच्या आचरणास सुरुवात करावी, म्हणजे त्यानेंच हळूहळू बुद्धि अधिकाअधिक सात्त्विक व शुद्ध होऊन कर्मयोगाचें हें स्वल्पाचरणच काय, पण जिज्ञासा देखील, चरकांत घातल्याप्रमाणें मनुष्याला बळेंच पुढें पुढें ढकलून, अखेरीस आज नाहीं तर उद्यां, या जन्मीं नाहीं तर पुढच्या जन्मीं, त्याच्या आत्म्याला पूर्ण ब्रह्मप्राप्ति करून देत असत्ये, व त्यामुळें या कर्मयोगमार्गाचें अत्यंत स्वल्पाचरण किंवा जिज्ञासा देखील कधींहि फुकट जात नाहीं, हा कर्मयोगमार्गांतील विशेष गुण होय असें गीतेंतच भगवंतांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ६, १५ वरील आमची टीका पहा). केवळ या जन्माकडे दृष्टि न देतां व धीर न सोडितां आपण आपला निष्काम कर्म करण्याचा उद्योग मात्र स्वतंत्रेनें व धिमेपणानें यथाशक्ति चालू ठेविला पाहिजे. प्राक्तनसंस्कारामुळें प्रकृतीचा जो दुवा या जन्मांत किंवा आज उकलत नाहीं असें वाटतें तोच क्रमाक्रमानें वाढत जाणाऱ्या कर्मयोगाच्या अभ्यासानें उद्यां किंवा पुढील जन्मीं आपोआप सैल होतो; आणि असें होतां होतां "बहुनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते" (गी. ७.१९)—केव्हांना केव्हां तरी पूर्ण

ज्ञानप्राप्तीनें प्रकृतीचा बंध किंवा पारतंत्र्य सुटून आत्म्याला अखेर आपली मूळची पूर्ण निर्गुण मुक्तावस्था म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो. मनुष्य काय करूं शकणार नाहीं? "नर करनी करे तो नरका नारायण होय" अशी जी म्हण प्रचारांत आहे ती या वेदान्तांतील सिद्धान्ताचाच अनुवाद असून योगवासिष्ठकारांनी याच कारणास्तव मुमुक्षुप्रकरणांत उद्योगाची प्रशंसा करून उद्योगानें सर्व कांहीं अखेर प्राप्त होतें असें निःसंशय विधान केलें आहे (यो २.४.१०—१८).

असो. ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करण्यास जीवात्मा मूळांत स्वतंत्र असून स्वावलंबनपूर्वक दीर्घोद्योगानें अखेर केव्हांना केव्हां तरी प्राक्तनकर्माच्या कचाटींतून त्याची मुटका होत्ये हें जरी याप्रमाणें निश्चित झालें, तरी कर्मक्षय म्हणजे काय व तो केव्हां होतो याचा आणखी थोडासा खुलासा करणें जरूर आहे. कर्मक्षय म्हणजे सर्व कर्मांच्या बंधांतून पूर्ण म्हणजे निःशेष मुटका असा अर्थ आहे. पण पुरुष ज्ञानी झाला तरीहि त्याचा देह आहे तोंपर्यंत तहान, भूक, निजणें, बसणें, इत्यादि कर्में सुटत नसून प्रारब्ध कर्माचा क्षयहि भोगाखेरीज होत नसल्यामुळें आग्रहानें त्याला देहत्यागहि करितां येत नाही हें पूर्वी सांगितलें आहे. म्हणून ज्ञान होण्यापूर्वी केलेल्या सर्व कर्मांचा ज्ञानानें जरी नाश झाला तरी ज्ञानोत्तर यावज्जीव ज्ञानी पुरुषास थोडें वा बहुत कर्म करणें प्राप्त होतें, व तेव्हां अशा कर्मांपासून त्याची सुटका कशी होणार? आणि सुटका नाहीं म्हणजे पूर्वकर्मक्षय किंवा पुढें मोक्षहि नाहीं, अशी या बाबतींत शंका येण्याचा संभव आहे. वेदान्तशास्त्राचें याला असें उत्तर आहे कीं, नामरूपात्मक कर्म ज्ञानी मनुष्याच्या नामरूपात्मक देहास जरी कधींच सुटत नाहीं, तरी आत्म्यानें तें कर्म आपल्या अंगावर घेणें किंवा न घेणें ही गोष्ट त्याच्या स्वाधीनची असल्यामुळें इंद्रियांचा जय करून कर्माच्या ठिकाणीं प्राणिमात्राची जी आसक्ति असत्ये तिचा जर आपण क्षय केला तर कर्में करूनहि त्यांची नांगी मोडल्यासारखी होत्ये. कर्म स्वभावतः आंधळें, अचेतन किंवा मेलेलें आहे. ते आपण होऊन कोणास धरीत नाहीं आणि सोडीतहि नाहीं, तें स्वतः बरें नाहीं आणि वाईटहि नाहीं. मनुष्य आपला जीव या कर्मांत गुंतवून आपल्या आसक्तीनें तें बरें किंवा वाईट, शुभ किंवा अशुभ ठरवित असतो. म्हणून, ही ममत्वयुक्त आसक्ति सुटली म्हणजे कर्माचा बंध तुटला म्हणावयाचा; मग तीं कर्में राहोत वा जावोत. खरें नैष्कर्म्य यांतच आहे, कर्में सोडण्यांत नाहीं (गी. ३.४); तुझा अधिकार कर्में करण्यापुरता आहे, फल मिळणें किंवा न मिळणें ही तुझ्या अधिकारांतील गोष्ट नव्हे (गी,२.४७); "कर्मेंद्रियैः कर्मयोगमसक्तः" (गी. ३.७)—फळाची आशा न ठेवितां कर्मेंद्रियांना कर्में करूं दे; "त्यक्त्वा कर्मफलासंगम्" (गी.४.२०)—कर्मफल सोडून देऊन, "सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न

लिप्यते” (गी.५.७)—सर्व भूतांचे ठिकाणीं समबुद्धि झालेल्या पुरुषानें कर्में केलीं तरी तीं त्याला बांधीत नाहींत, “सर्वकर्मफलत्यागं कुरु” (गी. १२.११)—सर्व कर्मफलांचा त्याग कर; “कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियते” (गी. १८.९)—केवळ कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेलें जें कर्म करितात तें सात्त्विक; “चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य” (गी.१८.५७)—सर्व कर्में मला अर्पण करून वाग; इत्यादि जो उपदेश गीतेंत ठिकठिकाणीं आहे त्यांतील बीज हेंच आहे. ज्ञानी मनुष्यानें सर्व व्यावहारिक कर्में करावीं कीं करूं नये, हा प्रश्न स्वतंत्र आहे; व त्यासंबंधानें गीताशास्त्राचा सिद्धान्त काय आहे याचा विचार पुढील प्रकरणांत करण्यांत येईल. ज्ञानानें सगळीं कर्में भस्म होतात याचा खरा अर्थ काय एवढेंच सध्यां पहाणें आहे, आणि वर दिलेल्या वचनांवरून गीतेचा या बाबतींत काय अभिप्राय आहे हें व्यक्त होतें. व्यवहारांतहि हाच न्याय आपण सर्वत्र लागू करितों. उदाहरणार्थ, अजाणतेपणानें एखाद्यानें जर दुसऱ्यास धक्का दिला तर आपण त्या मनुष्यास दांडगा म्हणत नाहीं; व फौजदारी कायद्यांतहि केवळ अपघातानें घडलेल्या हत्येस खून समजत नाहींत. अग्नीनें घर जाळिलें किंवा पावसाच्या प्रलयानें शेत वाहून गेलें, तर अग्नीस किंवा पावसास कोणी गुन्हेगार समजतो काय? नुसत्या कर्माकडेच नजर दिली तर प्रत्येक कर्मांत मनुष्याच्या दृष्टीनें कांहींना कांहीं तरी खोडी, दोष किंवा वाईटपणा सांपडणारच,—“सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः” (गी.१८.४८). परंतु गीता जो दोष सोडा म्हणत्ये तो हा नव्हे. मनुष्याचें कोणतेंहि कर्म आपण ज्या अर्थानें शुभाशुभ म्हणतों, तो बरे वाईटपणा कर्मांत नसून तें कर्म करणाऱ्या पुरुषाच्या बुद्धिवर अवलंबून असतो, हें लक्षांत घेऊन कर्माचा वाईटपणा काढणें म्हणजे कर्त्यानें आपली बुद्धि किंवा मन शुद्ध ठेवणें होय, असा गीतेंत सिद्धान्त केला आहे (गी.२.४९—५१); आणि उपनिषदांतहि—

मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः ।
बन्धाय विषयासंगि मोक्षे निर्विषयं स्मृतम् ॥

“मनुष्याला (कर्माचा) बंध किंवा मोक्ष घडण्यास मन हेंच (एव) कारण आहे; मन विषयासक्त झालें म्हणजे बंध, आणि निर्विषय म्हणजे निष्काम किंवा निःसंग झालें म्हणजे मोक्ष,”—याप्रमाणें कर्म करणाऱ्या मनुष्याच्या बुद्धीला प्राधान्य दिलें आहे (मैत्र्यु. ६. ३४; अमृतबिंदु. २). ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करून घेऊन बुद्धीची ही साम्यावस्था कशी संपादन करावी हेंच भगवद्गीतेंत मुख्यत्वेंकरून सांगितलें आहे; आणि ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे कर्में करूनहि पूर्ण कर्मक्षय होत असतो. निरग्नि होऊन म्हणजे संन्यास घेऊन अग्निहोत्रादि कर्में सोडिल्यानें किंवा अक्रिय राहून म्हणजे कोणतेंहि कर्म न करितां स्वस्थ बसल्यानें कर्माचा क्षय होत नाहीं

(गी. ६. १). मनुष्याची इच्छा असो वा नसो, प्रकृतीचें रहाटगाडगें नेहमीं चालू असल्यामुळें मनुष्यासहि त्याबरोबर फिरलें पाहिजे (गी. ३.३३; १८. ६०). पण अडाणी लोक अशा स्थितीत प्रकृतीच्या पारतंत्र्यांत राहून ज्याप्रमाणें नाचतात तसें न वागतां इंद्रियनिग्रहानें आपली बुद्धि स्थिर व शुद्ध ठेवून जो पुरुष सृष्टिक्रमाप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्म केवळ कर्तव्य म्हणून अनासक्त बुद्धीनें व शांतपणानें करतो तोच खरा विरक्त, खरा स्थितप्रज्ञ आणि ब्रह्मपदाप्रत पावलेला पुरुष होय (गी. ३. ७; ४.२१; ५.७–९; १८.११). ज्ञानी पुरुष कदाचित् कोणतेंहि व्यावहारिक कर्म न करितां संन्यास घेऊन वनांत जाऊन बसेल. परंतु अशा रीतीनें व्यावहारिक कर्में सोडिल्यामुळें त्याच्या कर्माचा क्षय झाला असें समजणें चुकीचें आहे (गी. ३.४) तो कर्म करो वा न करो, त्याच्या कर्माचा जो क्षय होतो तो त्याची बुद्धि साम्यावस्थेस पोंचल्यामुळें होत असतो, कर्म सोडिल्यामुळें किंवा न केल्यामुळें नव्हे, हें तत्त्व नेहमीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे. अग्नीनें ज्याप्रमाणें लांकूड जळतें त्याप्रमाणें ज्ञानानें कर्म जळतात या दृष्टान्तापेक्षां कमळाच्या पानावर पाणी असूनहि सदर पानाला ज्याप्रमाणें पाणी चिकटत नाहीं त्याप्रमाणें ज्ञानी पुरुषाला—म्हणजे ब्रह्मार्पण करून अथवा आसक्ति सोडून कर्में करणाराला,—कर्माचा लेप लागत नाहीं, हा उपनिषदांतील आणि गीतेंतील दृष्टान्त कर्मक्षयाचें खरें स्वरूप दाखविण्यास अधिक समर्पक आहे (छां. ४.१४.३; गी. ५.१०). कर्म स्वरूपतः कधींच जळत नाहीं आणि जाळावयासहि नको. कर्म म्हणजे नामरूप आणि नामरूप म्हणजे दृश्य सृष्टि असें जर आहे, तर ही सर्व दृश्य सृष्टि जळणार तरी कशी? आणि यदाकदाचित् जळली तरी सत्कार्यवादाप्रमाणें फार झालें तर तिचें नामरूप पालटेल एवढाच फरक होणार. नामरूपात्मक कर्म किंवा माया रोज पालटणारी असल्यामुळें या नामरूपाचे आपल्या रुचीप्रमाणें मनुष्यास जरी पालट करितां आले, तरी या नामरूपात्मक कर्माचा समूळ नाश करणें हें काम मनुष्य कितीहि आत्मज्ञानी झाला तरी त्यास शक्य नसून तें एका परमेश्वराचेंच आहे हें विसरतां कामा नये (वे.सू.४.४.१७ पहा). परंतु मूळारंभीं या जड कर्मांत नसलेलें बरेवाईटपणाचें जें बीज मनुष्य आपल्या ममत्वबुद्धीनें त्यांत घालीत असतो त्याचा नाश करणें मनुष्यास शक्य आहे; आणि त्यानें जें काय जाळावयाचें तें हेंच होय. सर्व भूतांचें ठायीं समत्वबुद्धि ठेवून आपल्या सर्व व्यापारांतील हें ममत्वबीज ज्यानें जाळिलें तोच धन्य, कृतकृत्य व मुक्त असून, सर्व व्यापार करीत असतांहि त्याचें कर्म ज्ञानाग्नीनें दग्ध झालें असें म्हणतात (गी. ४. १९; १८. ५६). कर्में अशा रीतीनें दग्ध होणें हें सर्वस्वीं मनाच्या निर्विषयतेवर व ब्रह्मात्मैक्याच्या अनुभवावर अवलंबून असल्यामुळें, अग्नि केव्हांहि उत्पन्न केला तरी ज्याप्रमाणें दहन करण्याचा त्याचा धर्म तो

सोडीत नाहीं, तद्वत् ब्रह्मात्मैक्यज्ञान कोणत्याहि कालीं होवो, तें झाल्याबरोबर त्याचा कर्मक्षयरूप परिणाम घडून येण्यास कालावधीची अपेक्षा रहात नाहीं. ज्ञान झालें कीं, तत्क्षणींच कर्मक्षय होत असतो. तथापि इतर सर्व कालांपेक्षां मरण-काल या बाबतींत अत्यंत महत्त्वाचा मानितात. कारण, मरण हा आयुष्यांतील शेवटचा काल आहे; आणि त्याच्या पूर्वी एका कालीं ब्रह्मज्ञान होऊन अनारब्ध संचिताचा जरी क्षय झाला असला, तरी प्रारब्ध नष्ट होत नाहीं. म्हणून हें ब्रह्मज्ञान जर शेवटपर्यंत एकसारखें कायम न राहील, तर मरण येईपर्यंत मध्यंतरीं प्रारब्धकर्मानुसार जीं बरीं वाईट कर्में घडतील तीं सर्व सकाम होऊन त्यांचें फल भोगण्यास पुनः जन्म घेणें चुकणार नाहीं. जो पुरा जीवन्मुक्त झाला त्याला ही भीति रहात नाहीं, हें कबूल आहे. पण या विषयाचा शास्त्रदृष्ट्या जेव्हां विचार करावयाचा तेव्हां मरणापूर्वी झालेलें ब्रह्मज्ञान कदाचित् शेवटपर्यंत टिकणार नाहीं या गोष्टीचाहि विचार करणें जरूर पडतें. म्हणून मरणापूर्वीच्या कालापेक्षां शास्त्रकार मरणकाल विशेष महत्त्वाचा मानितात; आणि तेव्हां म्हणजे मरण-कालीं पूर्ण ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचा अनुभव जरूर घडलेला असला पाहिजे, एरवीं मोक्ष होणें शक्य नाहीं, असें ठरावितात, याच अभिप्रायानें "अंतकालीं अनन्य भावानें माझें स्मरण केल्यानें मनुष्य मुक्त होतो" असें उपनिषदांच्या आधारें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ८.५). या सिद्धान्ताप्रमाणें ज्याचा सारा जन्म दुराचारांत गेला तोहि केवळ मरणसमयीं परमेश्वरज्ञान झाल्यास मुक्त होतो असें प्राप्त होतें; आणि कित्येकांच्या मतें असें होणें युक्त नाहीं. पण जरा विचार केला तर यांत कांहीं गैर नाहीं, असें दिसून येईल. ज्याचा सारा जन्म दुराचारांत गेला त्याला केवळ मरणकालीच सुबुद्धि व ब्रह्मज्ञान होणें शक्य नाहीं. इतर बाबींप्रमाणेंच मन ब्रह्मनिष्ठ करण्याची संवय असावी लागत्ये; आणि उभ्या जन्मांत एकदां सुद्धां ज्याला ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव आलेला नाहीं, त्याला केवळ अंतकालीच तो एकदम प्राप्त होणें परम दुर्घट किंबहुना अशक्य होय. म्हणून प्रत्येकानें मन निर्विषय करण्याचा अभ्यास नित्य चालू ठेवावा, म्हणजे अंतकालींहि तीच स्थिति कायम रहावयास अडचण न पडतां, मनुष्य अखेर मुक्त होतो असें यासंबंधाचें गीतेचें दुसरें महत्त्वाचें सांगणें आहे (गी. ८.६,७ व २. ७२ पहा). पण शास्त्राची छाननी करण्यासाठीं असें समजा कीं, पूर्वसंस्कारादि कारणामुळें एखाद्याला फक्त मरणसमयींच एकाएकीं परमेश्वरज्ञान प्राप्त झालें. लक्षावधि किंबहुना कोटयावधि मनुष्यांत अशा प्रकारचें एखादेंच उदाहरण सांपडणार यांत शंका नाहीं. पण तें किती दुर्मिळ व दुर्घट याचा विचार बाजूस ठेवून अशी स्थिति प्राप्त झाली तर पुढें काय होईल, हें आपणास सध्यां पहावयाचें आहे. मरणसमयीं कां होईना, पण

ज्ञान झालें असल्यामुळें अशा पुरुषाच्या अनारब्धकार्य संचिताचा क्षय होतो; आणि आरब्धकार्य संचित या जन्मींच्या भोगानें मरणकालीं संपतें. म्हणून त्याला कोणतेंच कर्म भोगावयाचें रहात नाहीं; आणि मग सर्व कर्मांपासून म्हणजे संसारचक्रापासून तो मुक्त होतो असें अर्थतःच प्राप्त होतें. हाच सिद्धान्त "अपि चेत् सदुराचारो भजते मामनन्यभाक्" इ० (गी. ९. ३०)—मोठा दुराचारी मनुष्यहि जर परमेश्वराला अनन्यभावेंकरून भजेल तर तो मुक्तच होतो—या गीतावाक्यांत सांगितला आहे; आणि जगांतील इतर धर्मांतहि तो ग्राह्य धरिलेला आहे अनन्यभाव म्हणजे परमेश्वराच्या ठिकाणीं ज्याच्या चित्तवृत्तीचा पूर्णपणें लय झालेला असतो असाच मनुष्य या ठिकाणीं विवक्षित आहे, चित्तवृत्ति दुसरीकडे ठेवून तोंडानें 'राम राम' वडबडणारा नव्हे, एवढें मात्र या ठिकाणीं नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. सारांश, परमेश्वरज्ञानाचा महिमा असा आहे कीं, तें झाल्याबरोबर सर्व अनारब्ध संचिताचा एकदम क्षय होतो. ही अवस्था केव्हांहि प्राप्त झाली तरी इष्टच आहे. पण त्यांतलेत्यांतहि मरणसमयीं ती कायम रहाणें, किंवा पूर्वी प्राप्त झाली नसल्यास निदान अंतकालीं तरी होणें, अत्यंत अवश्यक आहे. एरवीं मरणसमयीं कांहीं तरी वासना शिल्लक राहून त्यामुळें पुनर्जन्म होणें टळणार नाहीं, व पुनर्जन्म न टळला म्हणजे मोक्षहि अंतरतो, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे.

कर्मबंध म्हणजे काय, कर्मक्षय कशाला म्हणतात व तो कशानें व केव्हां होतो, हें सांगितलें. आतां प्रसंगोपात्त ज्यांचीं कर्मफलें नष्ट झालीं त्यांस आणि ज्यांचा कर्मबंध सुटला नाहीं त्यांस मृत्यूनंतर वैदिक धर्माप्रमाणें कोणति गति प्राप्त होत्ये याचा थोडा विचार करून हें प्रकरण संपवूं. यासंबंधानें उपनिषदांतून पुष्कळ चर्चा केलेली असून (छां. ४ १५; ५. १०; बृ. ६. २. २—१६; कौ. १. २—३) त्याची एकवाक्यता वेदान्तसूत्रांच्या चवथ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत केलेली आहे. पण ही सर्व चर्चा सांगण्याचें येथें कारण नसून फक्त भगवद्गीतेंत जे दोन मार्ग (गी. ८. २३—२७) दिले आहेत तेवढयाबद्दलच सध्यां आपणांस विचार कर्तव्य आहे. वैदिक धर्माचे कर्मकांड आणि ज्ञानकांड असे दोन प्रसिद्ध भेद आहेत. पैकीं कर्मकांड म्हणजे सूर्य, अग्नि, इंद्र, वरुण, रुद्र इत्यादि वैदिक देवतांचें यज्ञांनीं पूजन करून त्यांच्या प्रसादानें इहलोकीं पुत्रपौत्रादि संतति आणि गवाश्वादि अगर धनधान्यादि संपत्ति प्राप्त करून घेऊन मेल्यावर सद्गति मिळविणें, असा मूळ अर्थ आहे, प्रस्तुत कांळीं हा यज्ञयागादि श्रौतधर्म लुप्तप्राय झाल्यामुळें वरील उद्देश सिद्ध होण्यास देवाची भक्ति व दानधर्मादि शास्त्रोक्त पुण्यकर्में लोक करीत असतात. पण प्राचीनकाळचे लोक केवळ स्वार्थासाठींच नव्हे, तर सर्व समाजाच्या कल्याणार्थहि यज्ञांनींच देवतांचें आराधन करीत असत असें ऋग्वेदावरून स्पष्ट दिसून येतें. कारण,

वरील कामासाठी ज्या देवतांचें आनुकूल्य संपादन करावयाचें त्या म्हणजे इंद्रादि देवतांच्या स्तुतीनेंच ऋग्वेदांतील सूक्तें भरलेलीं असून त्यांत जागोजाग "हे देवा! आम्हांला संतति व समृद्धि दे," "आम्हांला शतायु कर," किंवा "आम्हांस, आमच्या मुलांबाळांस, आमच्या वीर पुरुषांस, अगर आमच्या गुरांढोरांस मारूं नको," अशा प्रार्थना केल्या आहेत.* हे यज्ञयाग तिन्ही वेदांनीं विहित असल्यामुळें या मार्गास 'त्रयी धर्म' असें जुनें नांव असून हे यज्ञ कसे करावे याचें ब्राह्मणग्रंथांतून विस्तृत वर्णन आहे. पण निरनिराळ्या ब्राह्मणांतून यज्ञाचे हे विधि निरनिराळ्या प्रकारें वर्णिले असल्यामुळें त्यांपैकी ग्राह्य कोणता याबद्दल पुढें शंका येऊं लागल्या, म्हणून जैमिनींनीं या परस्परविरुद्ध वाक्यांची एकवाक्यता कशी करावी याबद्दलच्या अर्थनिर्णायक नियमांचा संग्रह केला आहे. जैमिनीच्या या नियमांसच 'मीमांसासूत्रें' किंवा 'पूर्वमीमांसा' असें म्हणतात; व त्यामुळें या प्राचीन कर्मकांडास पुढें 'मीमांसकमार्ग' असें नांव मिळालें असून, तेंच नांव सध्यां रूढ असल्यामुळें आम्हीहि या ग्रंथांत पुष्कळदां त्याचाच उपयोग केलेला आहे. पण 'मीमांसा' हा शब्द जरी पुढें प्रचारांत आलेला आहे, तरी यज्ञयागादिकांचा हा कर्ममार्ग फार प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. गीतेंत 'मीमांसा' हा शब्द कोठेंच आलेला नसून या ऐवजीं 'त्रयी धर्म' (गी.९.२०,२१) किंवा 'त्रयी विद्या' हीं नांवें येण्याचें कारणहि हेंच होय. यज्ञयागादि श्रौतकर्मप्रतिपादक ब्राह्मणग्रंथांच्या पुढले वैदिक ग्रंथ आरण्यकें व उपनिषदें होत. यांत यज्ञयागादि कर्म गौण व ब्रह्मज्ञानच काय तें श्रेष्ठ असें प्रतिपादन असल्यामुळें यांतील धर्मास 'ज्ञानकांड' असें म्हणतात. तथापि निरनिराळ्या उपनिषदांत निरनिराळे विचार असल्यामुळें त्यांचीहि एकवाक्यता करणें जरूर होतें. हें काम बादरायणाचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रांत केलें असून या ग्रंथास ब्रह्मसूत्रें किंवा शारीरसूत्रें अगर उत्तरमीमांसा म्हणतात. अशा रीतीनें पूर्व व उत्तर मीमांसा हे अनुक्रमें कर्मकांड व ज्ञानकांड यांवरील सध्यांचे प्रधान ग्रंथ होत. वस्तुतः पहातां हे दोन्ही ग्रंथ मूळांत मीमांसेचें म्हणजे वैदिक वचनांच्या अर्थांची चर्चा करणारेच आहेत. तथापि कर्मकांडप्रतिपादकांस नुस्तें 'मीमांसक' व ज्ञानकांडप्रतिपादकांस 'वेदान्ती' असें म्हणण्याची हल्लींची वहिवाट आहे. कर्मकांडवाल्यांचें म्हणजे मीमांसकांचें असें म्हणणें आहे कीं, श्रौतधर्मांत चातुर्मास्य, ज्योतिष्टोम आदिकरून यज्ञयागादि कर्मच प्रधान आहे; आणि तें जो करील त्यालाच

---

* हे मंत्र अनेक ठिकाणीं आले आहेत, पण ते सर्व न देता "मा नस्तोके तनये मा न आयौ मा नो गोषु मा नो अश्वेषु रीरिषः। वीरान्मा नो रुद्र भामितो वधीर्हविष्मंतः सदमित्त्वा हवामहे ॥" (ऋ.१.११४,८) एवढा प्रचारांतला मंत्रच या ठिकाणीं सांगितला म्हणजे पुरे आहे.

वेदांच्या आज्ञेप्रमाणें मोक्ष प्राप्त होतो. कोणी झाला तरी त्यानें हें यज्ञयागादिक कर्म सोडितां कामा नये. सोडील तर श्रौतधर्मास तो मुकला म्हणून समजावें. कारण, सृष्टीच्या उत्पत्तीबरोबरच वैदिक यज्ञाची उत्पत्ति झाली असून मनुष्यानें यज्ञ करून देवांना तृप्त करावें, आणि देवांनीं पर्जन्यादिक ज्या ज्या गोष्टी मनुष्यास अवश्य लागतात त्या पुरवाव्या, हें चक्र अनादि कालापासून चालत आलें आहे. हल्लीं या विचारांचें आपणांस विशेष महत्त्व वाटत नाहीं. कारण, यज्ञयागरूपी श्रौतधर्म आतां प्रचारांत नाही. पण गीताकालची स्थिति भिन्न असल्यामुळें भगवद्गीतेंत (गी. ३.१६—२५) या यज्ञचक्राचें महत्त्व वरच्याप्रमाणेंच वर्णिलें आहे. तथापि उपनिषदांतील ज्ञानानें तेव्हांहि या कर्मांना मोक्षदृष्ट्या गौणत्व आलेलें होतें, असें गीतेवरून (२.४१—४६) उघड दिसतें; आणि हेंच गौणत्व अहिंसाधर्माच्या प्रसारानें पुढें जास्त जास्त वाढत गेलें आहे. यज्ञयाग वैदिक असले तरी त्यांतील पशुवध प्रशस्त नाहीं, धान्यानेंच यज्ञ करावा, असें भागवतधर्मांत स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे (मभा. शां ३३६.१० व ३३७ पहा). त्यामुळें (व कांहीं अंशीं पुढें जैनांनीं याच प्रकारची उचल केल्यामुळें) श्रौतयज्ञमार्गास सध्यांच्या कालीं अशी स्थिति प्राप्त झाली आहे कीं, नित्य श्रौताग्निहोत्र पाळणारे अग्निहोत्री काशीसारख्या मोटमोठ्या धर्मक्षेत्रांतूनहि फारच थोडे आढळून येत असून ज्योतिष्टोमादि पशुयज्ञ झाल्याचें पांचपंचवीस वर्षांनीं केव्हां तरी कानीं पडतें. तथापि श्रौतधर्म सर्व वैदिक धर्माचें मूळ असल्यामुळें त्याबद्दलची आदरबुद्धि अद्याप कायम आहे, व जैमिनीचीं सूत्रें अर्थनिर्णायक शास्त्र म्हणून प्रमाण होऊन बसलीं आहेत. पण श्रौतयज्ञयागादि धर्म जरी याप्रमाणें मागें पडला तरी मन्वादि स्मृतींतील वर्णिलेले दुसरे यज्ञ—ज्यांस पंचमहायज्ञ असें म्हणतात ते—अद्याप प्रचारांत असून त्यांसहि वरील श्रौतयज्ञयागचक्रादीचाच न्याय लागू पडतो. उदाहरणार्थ, मन्वादि स्मृतिकारांनीं वेदाध्ययन हा ब्रह्मयज्ञ, तर्पण हा पितृयज्ञ, होम हा देवयज्ञ, बलि हा भूतयज्ञ, आणि अतिथिसंतर्पण हा मनुष्ययज्ञ असे पांच अहिंसात्मक व नित्य गृहयज्ञ सांगितले असून या पांच यज्ञांनीं अनुक्रमें ऋषि, पितर, देव, भूतें व मनुष्यें यांस प्रथम तृप्त केल्यावर मग कोणत्याहि गृहस्थानें आपण स्वतः अन्न ग्रहण करावें असा गार्हस्थ्यधर्माचा विधि दिला आहे (मनु. ३.६८—१२३). हे यज्ञ करून जें अन्न शिल्लक रहातें त्यास 'अमृत' असें नांव आहे, व सर्व माणसांची जेवणें प्रथम झाल्यावर जें अन्न उरतें त्यास 'विघस' असें म्हणतात (मनु. ३.२८५). अशा प्रकारचें 'अमृत' व 'विघस' अन्नच गृहस्थास विहित व श्रेयस्कर होय; व याप्रमाणें न करितां कोणी केवळ आपल्या पोटासाठींच जर अन्न शिजवून खाईल तर तो मनुष्य अघ म्हणजे पाप भक्षण करितो, व त्याला 'आघाशी' म्हणावें असें मनुस्मृतींतच नव्हे, तर ऋग्वेदांत आणि

गीतेंतहि सांगितलें आहे (ऋ. १०.११७.६; मनु. ३.११८; गी. ३.१३). या स्मार्त पंचमहायज्ञांखेरीज दान, सत्य, दया, अहिंसा असे दुसरे सर्वभूतहितप्रद धर्महि उपनिषदांतून व स्मृतिग्रंथांतून गृहस्थास विहित धरिले आहेत (तै. १. ११); आणि त्यांतच कुटुंबाची वृद्धि करून वंश कायम ठेव—'प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः'— असा स्पष्ट उल्लेख आहे. हीं सर्व कर्मे म्हणजे एक प्रकारचा यज्ञच मानिला जातो, व तीं करण्याचें कारण तैत्तिरीय संहिता असें सांगत्ये कीं, ब्राह्मण जन्मतःच आपल्या पाठीवर तीन प्रकारची ऋणें म्हणजे कर्जे घेऊन येत असतो; एक ऋषींचें, दुसरें देवांचें व तिसरें पितरांचें. पैकीं ऋषींचें ऋण वेदाभ्यासानें, देवांचे यज्ञानें व पितरांचें पुत्रोत्पत्तीनें फेडिलें पाहिजे, एरवीं त्यास गति नाहीं (तै. सं. ६. ३. १०. ५).* जरत्कारु याप्रमाणें न वागतां लग्न करण्यापूर्वीच उग्र तपश्चर्या करण्यास लागला तेव्हां संतानक्षयामुळें त्याचे यायावर नांवाचे पितर आकाशांत लोंबूं लागलेले त्याच्या दृष्टीस पडले, व त्यांच्या आज्ञेवरून पुढें त्यानें लग्न केलें, अशी भारताच्या आदिपर्वांत एक कथा आहे (मभा. आ. १३). हीं सर्व कर्मे अथवा यज्ञ फक्त ब्राह्मणांनीच करावयाचे असें नाहीं; तर वैदिक यज्ञयागाखेरीज इतर कर्मे यथाधिकार स्त्रीशूद्रांस देखील विहित असल्यामुळें स्मृतिकारांनीं सांगितलेल्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणें केलेलीं सर्व कर्मे—उदाहरणार्थ, क्षात्रियानें युद्ध इत्यादि—**यज्ञच** होत असा **यज्ञ** शब्दाचा व्यापक अर्थ या प्रकरणीं विवक्षित आहे. जें ज्याला विहित तें त्याचें **तप** होय असें मनूनें (११.२३६) सांगितलें असून भारतांत—

आरंभयज्ञाः क्षत्राश्च हविर्यज्ञा विशः स्मृताः ।
परिचारयज्ञाः शूद्राश्च जपयज्ञा द्विजातयः ॥

आरंभ (उद्योग), हवि, सेवा व जप हे चार **यज्ञ** क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र व ब्राह्मण या चार वर्णास यथानुक्रमें विहित आहेत असें म्हटलें आहे (मभा. शां. २३७.१२). सारांश, सृष्टींतील सर्व मनुष्यें व त्यांना लावून दिलेलीं कर्मे यथार्थच ब्रह्मदेवानें निर्माण केलेलीं असल्यामुळें (मभा. अनु. ४८.३; आणि गी. ३.१० व ४.३२ पहा), चातुर्वर्ण्यादि सर्व शास्त्रोक्त कर्मे हे एक प्रकारचे यज्ञ होतात; आणि प्रत्येकाच्या अधिकाराप्रमाणें हे यज्ञ म्हणजे शास्त्रोक्त कर्मे, किंवा धंदे किंवा कर्तव्यव्यवहार जर त्यानें चालू ठेविले नाहींत तर सर्व समाजाचें नुकसान होऊन अखेर **नाशहि** होण्याचा संभव असतो. म्हणून या व्यापकार्थी यज्ञाची लोकसंग्रहार्थ **नेहमींच** अवश्यकता असत्ये असें प्राप्त होतें.

आतां प्रश्न असा निघतो कीं, वेदांप्रमाणें आणि चातुर्वर्ण्यादि स्मार्त व्यवस्थे-

---

*तैत्तिरीयसंहितेंतील वचन असें आहे—"जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते ब्रह्मचर्येणर्षिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्य एष वा अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारिवासीति ।"

प्रमाणें गृहस्थांना विहित अशी जी ही यज्ञप्रधान वृत्ति ती सर्व कर्ममयच असल्यामुळें हीं सांसारिक कर्में धर्मशास्त्राप्रमाणें यथासांग म्हणजे नीतीनें व धर्माज्ञेप्रमाणें करीत गेलें तर तेवढ्यानें मनुष्य जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून मुक्त होतो काय ? आणि मुक्त होतो असें म्हटलें तर ज्ञानाची मातब्बरी काय राहिली ? ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होऊन कर्मांचे ठायीं विरक्त झाल्याखेरीज नामरूपात्मक मायेंतून किंवा जन्म मरणाच्या फेऱ्यांतून सुटका नाहीं, असें ज्ञानकांड म्हणजे उपनिषदें स्पष्ट सांगतात; आणि श्रौतस्मार्त धर्म बघावा तर प्रत्येकाचा सर्व संसार कर्मप्रधान किंवा व्यापकार्थी यज्ञमय आहे, असें दिसून येतें. शिवाय यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक होत नाहींत, आणि यज्ञानेंच स्वर्गप्राप्ति होत्ये असें वेदांचेंहि स्पष्ट सांगणें आहे. स्वर्गाची गोष्ट बाजूला ठेविली तरीहि इंद्रादिक देव संतुष्ट झाल्याखेरीज पाऊस पडत नाहीं व यज्ञाखेरीज देवहि संतुष्ट होत नाहींत असा नियम ब्रह्मदेवानेंच घालून दिला आहे. मग यज्ञाखेरीज म्हणजे कर्माखेरीज मनुष्याची तरी धडगत कशी लागणार ?

अग्नौ प्रास्ताहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते ।
आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजाः ॥

"यज्ञांत हवन केलेलीं द्रव्यें अग्निद्वारा सूर्यास पोंचून सूर्यापासून पर्जन्य, पर्जन्यापासून अन्न, आणि अन्नापासून प्रजा," असा इहलोकींचा क्रम मनूनें, भारतांत, उपनिषदांत व गीतेंतहि दिला आहे (मनु. ३. ७६; मभा. शां. २६२. ११; मैत्र्यु. ६ ३७; व गी. ३. १४ पहा). आणि हे यज्ञ जर कर्मानेंच होणार तर कर्म सोडून चालणार कसें ? यज्ञमय कर्म सोडिलें म्हणजे जगाचें रहाटगाडगें बंद पडून कोणाला खावयालाहि मिळणार नाहीं. भागवतधर्माचें व गीताशास्त्राचें याला असें उत्तर आहे कीं, यज्ञयागादिक वैदिक किंवा दुसरें कोणतेंहि स्मार्त अगर व्यावहारिक यज्ञमय कर्म सोडा असें आम्ही सांगत नाहीं, किंबहुना यज्ञाचें हें पूर्वापार चालत आलेलें चक्र बंद पडल्यास जग उत्सन्न होईल, असें जें तुमचें म्हणणें तें आम्हांसहि मान्य आहे. म्हणून कर्ममय यज्ञ कधींहि सोडूं नये, असा आम्हीहि सिद्धान्त करितों, (मभा. शा. ३४०; गी. ३.१६). तथापि ज्ञानानें व वैराग्यानें कर्मक्षय झाल्याखेरीज मोक्ष नाहीं असें ज्ञानकांडांत म्हणजे उपनिषदांतूनच स्पष्ट सांगितलें आहे. म्हणून या दोन सिद्धान्तांचा मिलाफ करून सर्व कर्में ज्ञानानें म्हणजे फलाशा सोडून निष्काम किंवा विरक्त बुद्धीनें केलीं पाहिजेत असें अखेर आम्ही म्हणतों (गी. ३. १७–१९ पहा.) स्वर्गफलाची काम्यबुद्धि मनांत ठेवून ज्योतिष्टोमादि यज्ञयाग केलेत, तर वेदांत सांगितल्याप्रमाणें स्वर्गफल तुम्हांला मिळेल यांत शंका नाहीं; कारण, वेदाज्ञा कधींहि खोटी होऊं शकत नाहीं. परंतु स्वर्गफल नित्य म्हणजे कायमचें टिकणारें नसल्यामुळें—

प्राप्यान्तं कर्मणस्तस्य यत्किंचेह करोत्ययम्।
तस्माल्लोकात्पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे ॥*

"इहलोकीं केलेलें जें यज्ञयागादिक पुण्यकर्म त्याचें फल स्वर्गीच्या उपभोगानें संपलें म्हणजे यज्ञ करणाऱ्या कर्मठ प्राण्याला स्वर्गांतून या कर्मलोकीं म्हणजे भूलोकीं पुनः यावें लागतें (बृ.४.४,६;वे.सू. ३.१.८; मभा. वन. २६०.३९), असें उपनिषदांतूनहि वर्णन असून स्वर्गांतून खालीं येण्याचा रस्ता कोणता तोहि छांदोग्योपनिषदांत सांगितला आहे (छां.५.१०.३–९). "कामात्मानः स्वर्गपराः" किंवा "त्रैगुण्यविषया वेदाः" (गी.२.४३,४५.) असें जें थोडें कमीपणाचें वर्णन भगवद्गीतेंत आलें आहे तें याच कर्मठ लोकांस अनुलक्षून आलें आहे, आणि नवव्या अध्यायांत "गतागतं कामकामा लभंते" (गी ९.२१)—त्यांस स्वर्ग व इहलोक यांमध्यें येरझाऱ्या कराव्या लागतात—असें पुनः स्पष्ट म्हटलें आहे. या येरझाऱ्या ज्ञानप्राप्तीखेरीज चुकत नाहींत, आणि या येरझाऱ्या चुकल्याखेरीज आत्म्याला खरें समाधान, पूर्णावस्था किंवा मोक्ष नाहीं. म्हणून यज्ञयागादिकच काय पण चातुर्वर्ण्याचीं सर्व कर्मेंहि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें व साम्यबुद्धीनें आसक्ति सोडून करा, म्हणजे कर्मचक्र कायम ठेवूनहि तुम्ही मुक्तच आहां, हें सर्व गीतोपदेशाचें सार आहे (गी.१८.५.६). देवतोद्देशानें तिळ, तांदूळ किंवा पशु यांचें "इदं अमुकदेवतायै न मम" असें म्हणून अग्नींत हावन केल्यानेंच यज्ञ होतो असें नाहीं. प्रत्यक्ष पशु मारण्यापेक्षां प्रत्येकाच्या शरीरांत कामक्रोधादिक ज्या पशुवृत्ति आहेत त्यांचा साम्यबुद्धिरूप संयमाग्नींत होम करणें हा यज्ञ अधिक श्रेयस्कर होय (गी. ४.३३); आणि याच अभिप्रायानें "यज्ञांपैकीं मी जपयज्ञ" अर्थात् श्रेष्ठ असें गीतेंत व नारायणीय धर्मांत भगवंतांनीं म्हटलें असून (गी.१०.२५; मभा. शां.३.३७), मनुस्मृतींतहि जपानेंच ब्राह्मण सिद्धि पावतो, मग तो दुसरें कांहीं करो वा न करो असें सांगितलें आहे (मनु. २.८७). अग्नींत आहुति टाकितांना 'न मम'—ही माझी नव्हे—असें म्हणून सदर द्रव्यावरील आपली ममत्वबुद्धि सोडणें हेंच यज्ञांतील मुख्य तत्त्व होय; आणि दानादिकांचेंहि हेंच बीज असल्यामुळें यज्ञयाग किंवा दानादि कर्में हीं एकच म्हणजे यज्ञाच्या योग्यतेचीं होतात. किंबहुना ज्यांत आपला कांहीं स्वार्थ नाहीं असें कर्म शुद्ध बुद्धीनें केल्यास तो यज्ञच होतो असें म्हटलें तरी चालेल. यज्ञाची ही व्याख्या स्वीकारिली म्हणजे बुद्धि निर्मम किंवा निष्काम ठेवून केलेलीं सर्व कर्में हा व्यापकार्थी एक मोठा यज्ञच होऊन यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक

*या मंत्राचा दुसरा चरण वाचितांना 'पुनरेति' आणि 'अस्मै' असा पदच्छेद करून वाचावें म्हणजे चरणांत अक्षरें कमी पडणार नाहींत. वैदिक ग्रंथ वाचितांना असें पुष्कळदां करावें लागतें.

होत नाहींत असा द्रव्यमय यज्ञास लागूं होणारा मीमांसकांचा न्याय या सर्व निष्काम कर्मास लागू पडतो; आणि हीं कर्में करितांना फलाशाहि सोडिलेली असल्यामुळें स्वर्गाच्या येरझाऱ्या न घडतां हीं कर्मे करूनहि मोक्षरूपी सद्गति अखेर प्राप्त होत्ये (गी. ३.९). सारांश, संसार यज्ञमय किंवा कर्ममय असला तरी तो करणारांचे दोन वर्ग होतात. एक शास्त्रोक्तरीत्या पण फलाशा ठेवून संसार करणारे (कर्मठ लोक); आणि दुसरे निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून संसार करणारे (ज्ञानी लोक). पैकीं पहिल्या म्हणजे निव्वळ कर्मठ लोकांस स्वर्गप्राप्तीसारखें अनित्य फळ, आणि दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानानें किंवा निष्काम बुद्धीनें कर्मे करणाऱ्या ज्ञानी पुरुषांस मोक्षाचें नित्य फल मिळतें, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. मोक्षासाठीं कर्में सोडण्यास गीता कोठेंच सांगत नाहीं. उलट त्याग=सोडणें या शब्दानें गीतेंत कर्मत्याग न समजतां फलत्याग असा अर्थच सर्वत्र विवक्षित आहे, असें अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं स्पष्ट सांगितलें आहे.

कर्मठ आणि कर्मयोगी ज्ञानी यांना मिळणारीं फलें याप्रमाणें भिन्न असल्यामुळें तीं मिळण्यास मेल्यावर प्रत्येकास भिन्नभिन्न वाटांनीं भिन्नभिन्न लोकीं जावें लागतें. या मार्गांसच अनुक्रमें 'पितृयाण आणि 'देवयान' या संज्ञा आहेत (शां. १७.१५,१६ पहा) व उपनिषदांच्या आधारें हेच दोन मार्ग गीतेच्या आठव्या अध्यायांत वर्णिले आहेत. ज्याला ज्ञान प्राप्त झालें आहे तो पुरुष—आणि हें ज्ञान निदान अंतकालीं तरी व्हावयास पाहिजे (गी.२.७२),—देहपातानंतर त्याचें शरीर चितेंत जळल्यावर त्या अग्नींतून ज्योति (ज्वाळा), दिवस, शुक्लपक्ष, व उत्तरायणाचे सहा महिने यांतून प्रयाण करीत करीत ब्रह्मपदाला जाऊन पोंचतो, व तेथें त्यास मोक्ष प्राप्त होत असल्यामुळें तो पुनः जन्म घेऊन या मृत्युलोकीं परत येत नाहीं; पण जो नुसता कर्मठ आहे म्हणजे ज्यास ज्ञान नाहीं तो त्याच अग्नींतून धूर, रात्र, कृष्णपक्ष, आणि दक्षिणायनाचे सहा महिने या क्रमानें चंद्रलोकाप्रत पोंचून त्यानें केलेल्या पुण्याचा सर्व उपभोग त्याला मिळाला म्हणजे पुनः इहलोकीं जन्म घेतो;—असा या दोन मार्गांतील भेद आहे (गी.८.२३—२७). 'ज्योति'(ज्वाला) या ऐवजीं उपनिषदांत 'अर्चिः'(ज्वाला) हा शब्द असल्यामुळें पहिल्या मार्गास 'अर्चिरादि' व दुसऱ्यास 'धूम्रादि' मार्ग अशींहि नांवें आहेत. आमचें उत्तरायण म्हणजे उत्तरध्रुवस्थानीं रहाणाऱ्या देवांचा दिवस आणि आमचें दक्षिणायन हीच त्यांची रात्र, ही परिभाषा लक्षांत आणिली म्हणजे या दोन मार्गांपैकीं अर्चिरादि (ज्योतिरादि) किंवा पहिला मार्ग आरंभापासून अखेरपर्यंत उजेडाचा आणि दुसरा किंवा धूम्रादि मार्ग काळोखाचा आहे हें उघड होतें. ज्ञान हें प्रकाशमय व परब्रह्म हें 'ज्योतिषां ज्योतिः'(गी.१३.१७)—तेजांचें तेज—असल्यामुळें देहपातानंतर

ज्ञानी पुरुषाचा मार्ग प्रकाशमय असणें हेंच युक्त असून, गीतेंत या दोन मार्गांस 'शुक्ल' व 'कृष्ण' अशा ज्या संज्ञा दिल्या आहेत त्यांचा अर्थहि प्रकाशमय आणि अंधकारमय असा आहे. गीतेंत उत्तरायणाच्या पुढील पायऱ्या सांगितल्या नाहींत. पण यास्काच्या निरुक्तांत उदगयनापुढें देवलोक, सूर्य, वैद्युत व मानस पुरुष यांचें वर्णन असून (निरुक्त १४.९), देवयानाचें उपनिषदांतून जें वर्णन आहे त्याची एकवाक्यता करून वेदान्तसूत्रांत उत्तरायणाच्या पुढें संवत्सर, वायुलोक, सूर्य, चंद्र, विद्युत्, वरुण लोक, इंद्रलोक, प्रजापतिलोक व अखेर ब्रह्मलोक, याप्रमाणें पुढच्या सर्व पायऱ्या दिल्या आहेत (बृह. ५.१०:६.२.१५; छां. ५.१०; कौषी. १.३; वे.सू. ४.३.१–६).

देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांतील पायऱ्याचें किंवा टप्प्याचें हें वर्णन झालें. परंतु या टप्प्यांमध्यें दिवस, शुक्लपक्ष, उत्तरायण इत्यादि जे टप्पे सांगितले त्यांचा सामान्य अर्थ कालवाचक असल्यामुळें देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांचा कालाशीं कांहीं संबंध आहे, किंवा केव्हां तरी होता कीं नाहीं, हा प्रश्न पुढें सहज उपस्थित होतो. दिवस, रात्र, शुक्लपक्ष, इत्यादि शब्दांचा अर्थ कालवाचक असला तरी अग्नि, ज्वाला, वायुलोक, विद्युत्, वगैरे ज्या दुसऱ्या पायऱ्या वर्णिल्या आहेत त्यांचा अर्थ कालवाचक होऊं शकत नाहीं; आणि ज्ञानी पुरुष दिवसां किंवा रात्रीं मेल्यानें जर त्याला भिन्नभिन्न गति प्राप्त होत्ये असें मानिलें तर ज्ञानाचेंहि महत्त्व रहात नाहीं. म्हणून वेदान्तसूत्रांत अग्नि, दिवस, उत्तरायण इत्यादि सर्वच शब्द कालवाचक न समजतां त्या शब्दांनीं तत्तदभिमानी देवता कल्पून या देवता ज्ञानी व कर्मठ पुरुषाच्या आत्म्यास निरनिराळ्या मार्गांनें ब्रह्मलोकास व चंद्रलोकास घेऊन जातात असा सिद्धान्त केला आहे (वे.सू. ४,२,१९–२१; ४.३.४). पण भगवद्गीतेस हें मत संमत आहे कीं नाहीं याची शंका येत्ये. कारण, उत्तरायणाच्या पुढच्या म्हणजे कालवाचक नाहींत अशा पायऱ्या गीतेंत सांगितल्या नाहींत इतकेंच नव्हे, तर हे मार्ग सांगण्याच्या अगोदर, "ज्या **कालीं** मेले असतां कर्मयोगी माघारा येतो किंवा येत नाहीं ते **काल** मी तुला सांगतों" (गी. ८.२३) असा भगवंतांनीं कालाचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे; आणि महाभारतांत भीष्म शरपंजरीं पडले असतां देह सोडण्यास उत्तरायणाच्या म्हणजे सूर्य उत्तरेस वळूं लागण्याच्या कालाची वाट पहात होते, असें वर्णन आहे (भी. १२०; अनु. १६७). यावरून दिवस, शुक्लपक्ष किंवा उत्तरायण हे कालच मरण येण्यास केव्हांतरी प्रशस्त मानीत असत असें उघड होतें. ऋग्वेदांतहि देवयान आणि पितृयाण या दोन मार्गांचें जेथें वर्णन आहे (ऋ. १०.८८.१५ व बृ. ६.२.१५), तेथें कालवाचकच अर्थ विवक्षित आहे. या व दुसऱ्या अनेक प्रमाणांवरून उत्तरगोलार्धांत ज्या स्थलीं सूर्य

क्षितिजावर सहा महिने नेहमी दृश्य असतो त्या स्थलीं म्हणजे उत्तरध्रुवाजवळ अगर मेरुस्थानीं वैदिकऋषींची वस्ति असतां सहा महिन्यांचा उत्तरायणरूपी प्रकाशकाल मृत्यु येण्यास प्रशस्त मानण्याचा प्रघात प्रथम पडला असावा असें आमचें म्हणणें असून, त्याचें सविस्तर विवेचन आम्हीं आपल्या दुसऱ्या ग्रंथांत केलें आहे. परंतु कारण कांहीं असलें तरी ही समजूत पुष्कळ प्राचीन आहे यांत शंका नाहीं; आणि हीच समजूत देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांत उघड नाहीं तरी पर्यायानें अंतर्भूत झालेली आहे, किंबहुना या दोन्ही मार्गांचें मूळ या प्राचीन समजुतींतच आहे असें आम्हांस वाटतें. एरवीं भगवद्गीतेंत देवयान व पितृयाण यांस अनुलक्षून एकदां 'काळ' (गी.८.२३) व एकदां 'गति' किंवा 'सृति' म्हणजे मार्ग (गी.८.२६ व २७) असे जे दोन भिन्नभिन्न अर्थांचे शब्द योजिले आहेत त्यांची उपपत्ति लागत नाहीं. वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत देवयान व पितृयाण यांचा कालवाचक अर्थ स्मार्त असून तो कर्मयोगालाच लागतो: आणि खरा ब्रह्मज्ञानी उपनिषदांत वर्णिलेल्या श्रौत म्हणजे देवताप्रयुक्त प्रकाशमय मार्गानें ब्रह्मलोकास जातो असा भेद करून 'कालवाचक' व 'देवतावाचक' अर्थांची व्यवस्था लाविली आहे (वे.सू.शांभा.४.२.१८—२१). पण मूळ सूत्रें पाहिलीं तर कालाची अपेक्षा न ठेवितां उत्तरायणादि शब्दांनीं देवता कल्पून देवयानाचा जो देवतावाचक अर्थ बादरायणाचार्यांनीं निश्चित केला, तोच त्यांच्या मतें सर्वत्र अभिप्रेत असावा असें दिसतें आणि गीतेंतील मार्ग उपनिषदांतील या देवयानगतीस सोडून स्वतंत्र असेल, असें मानणें युक्त नाहीं. परंतु इतक्या खोल पाण्यांत येथें शिरण्याची जरूरी नाहीं. कारण, देवयान व पितृयाण यांतील दिवस, रात्र, उत्तरायण वगैरे शब्द ऐतिहासिकदृष्ट्या मूळारंभीं कालवाचकच होते कीं नाहीं याबद्दल जरी मतभेद असला, तरी हा कालवाचक अर्थ पुढें सुटून जाऊन कालाची अपेक्षा न ठेवितां मनुष्य केव्हांहि मरो, ज्ञानी पुरुष त्याच्या कर्माप्रमाणें प्रकाशमय मार्गानें, तर नुस्ता कर्मठ अंधकारमय मार्गानें परलोकास प्रयाण करितो, एवढाच देवयान आणि पितृयाण या दोन पदांचा अर्थ अखेरीस निश्चित व रूढ झालेला आहे हें निर्विवाद आहे. मग दिवस व उत्तरायण वगैरे शब्दांनीं बादरायणाचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें देवता समजा किंवा लक्षणेनें प्रकाशमय मार्गाच्या चढत्या पायऱ्या समजा; देवयान व पितृयाण यांचा रूढार्थ प्रकृत स्थळीं मार्गपर आहे या सिद्धान्तांत त्यामुळें कांहीं फरक होत नाहीं.

पण देवयान काय किंवा पितृयाण काय दोन्ही मार्ग शास्त्रोक्त म्हणजे पुण्यकर्में करणारासच प्राप्त होत असतात. कारण, पितृयाण हा मार्ग जरी देवयानापेक्षां खालच्या पायरीचा असला तरी तोहि चंद्रलोकास म्हणजे एक प्रकारच्या स्वर्गलोकास पोंचविणारा असल्यामुळें तेथील सुखाचा उपभोग घेण्याची पात्रता येण्यास

इहलोकीं कांहीं तरी शास्त्रोक्त पुण्य कर्म केलेलें असलें पाहिजे हें उघड आहे (गी. ९.२०२१). म्हणून जे लोक थोडेंहि शास्त्रोक्त पुण्य कर्म न करितां संसारांत यावज्जीव कपूय चरण म्हणजे पापाचें आचरण करण्यांत गढलेले असतात ते या दोहोंपैकीं कोणत्याहि मार्गानें जाऊं शकत नाहींत, मेल्यावर ते एकदम पशुपक्ष्यादि तिर्यक् योनींत जन्म घेतात, किंवा पुनः पुनः यमलोकास म्हणजे नरकास जातात असें उपनिषदांत स्वच्छ वर्णन आहे. यासच 'तिसरा' मार्ग असें म्हणतात (छां. ५. १०. ८;कठ.२.६,७); आणि भगवद्गीतेंतहि निव्वळ पापी म्हणजे आसुरी पुरुषांना हीच निरय-गति प्राप्त होत्ये असें सांगितलें आहे (गी. १६.१९–२१;९.१२;वे.सू.३.१. १२,१३; निरुक्त १४.९).

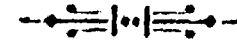
वैदिक धर्मांतील प्राचीन परंपरेप्रमाणें मनुष्याला त्याच्या कर्मानुरूप मरणानंतर तीन गति कोणकोणत्या क्रमानें प्राप्त होतात हें वर सांगितलें. यांपैकीं देवयानमार्गानेंच मोक्ष मिळतो हें खरें; तथापि हा मोक्ष क्रमाक्रमानें म्हणजे अर्चिरादि टप्पे एकामागून एक चढत जाऊन मग अखेरीस प्राप्त होतो, म्हणून या मार्गास 'क्रममुक्ति' व देहपातानंतर म्हणजे मरणानंतर ब्रह्मलोकीं जाऊन तेथें अखेर मुक्ति मिळत असल्यामुळें 'विदेहमुक्ति' अशीं दुसरीं नांवें आहेत. पण शुद्ध अध्यात्मशास्त्राचें यापुढें आणखी असें म्हणणें आहे कीं, ब्रह्म व आपला आत्मा एक हा पूर्ण साक्षात्कार ज्याच्या मनांत नित्य जागृत आहे त्यानें ब्रह्म प्राप्त करून घेण्यास कोठेंहि दुसरीकडे कशासाठीं जावयाचें? किंवा मरणाची तरी वाट कशाला पहावयाची? उपासनेसाठीं घेतलेल्या सूर्यादि प्रतीकांच्या म्हणजे सगुण ब्रह्माच्या उपासनेनें जें ब्रह्मज्ञान होतें तें प्रथम थोडें अपुरें असतें. कारण, त्यामुळें सूर्यलोक किंवा ब्रह्मलोक इत्यादिकांच्या कल्पना मनांत उद्भवून त्या मरणसमयींहि कमीजास्त मानानें कायम असण्याचा संभव असतो. म्हणून ही कसर काढून टाकून मोक्ष मिळण्यास अशा लोकांनीं देवयानमार्गानेंच गेलें पाहिजे हें म्हणणें सयुक्तिक आहे (वे. सू. ४. ३. १५). कारण, मरणसमयीं ज्याची जशी भावना किंवा क्रतु तशी त्याला 'गति' मिळत असत्ये असा अध्यात्मशास्त्राचा ठाम सिद्धान्त आहे (छां. ३.१४. १). पण सगुणोपासनेनें किंवा अन्य कारणानें ब्रह्म व स्वतःचा आत्मा यांच्या दरम्यान अशा तऱ्हेचा कोणताहि द्वैती आडपडदा (तै.२.७) ज्याच्या मनांत यत्किंचित् शिल्लक राहिला नाहीं, तो नेहमीच ब्रह्मरूप होत असल्यामुळें, अशा पुरुषास ब्रह्मप्राप्तीस्तव दुसऱ्या कोठेंच जावयाचें कांहीं कारण रहात नाहीं हें उघड आहे. यासाठीं शुद्ध ब्रह्मज्ञानानें जो पुरुष पूर्ण निष्काम झाला, "न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति"— त्याचे प्राण दुसऱ्या कोठेंहि जात नाहींत, तो नित्य ब्रह्मभूत असून ब्रह्मांतच लय पावतो —असें बृहदारण्यकांत (बृ.४.४.६) याज्ञवल्क्यानें जनकास सांगितलें असून,

अशा प्रकारचा पुरुष "अत्र ब्रह्म समश्नुते" (कठ.६,१४)—**येथल्या येथेंच ब्रह्म** अनुभवितो असें बृहदारण्यक व कठ या दोन्ही उपनिषदांत वर्णन आहे; आणि याच श्रुतींच्या आधारें मोक्षासाठीं ग्रामान्तर करण्याची जरूर नाहीं असें शिवगीतेंत म्हटलें आहे. ब्रह्म ह्मणजे अशी वस्तु नाहीं की ती अमक्या ठिकाणीं आहे आणि तमक्या ठिकाणीं नाहीं असें म्हणतां येईल (छां. ७.२५; मुं.२.२.११). मग केव्हांहि पूर्ण ब्रह्मप्राप्ति होण्यास पूर्णज्ञानी पुरुषास उत्तरायणांतून सूर्यलोकास याप्रमाणें मार्ग क्रमीत क्रमीत जाण्याचें कारण काय? "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति"(मुं. ३.२.९)—ज्यानें ब्रह्म ओळखिलें तो इहलोकीं किंवा येथल्या येथेंच ब्रह्म झाला. कारण, एकानें दुसरीकडे जाण्यास एक आणि दुसरा हा स्थलकृत किंवा कालकृत भेद शिल्लक असला पाहिजे; आणि हे भेद अखेरच्या म्हणजे अद्वैत व श्रेष्ठ ब्रह्मानुभवांत असूं शकत नाहीत. म्हणून 'यस्य सर्वमात्मैवाऽभूत" (बृ. २. ४. १४), किंवा "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" (छां. ३. १४. १), अगर मीच ब्रह्म आहे—"अहं ब्रह्माऽस्मि" (बृ. १.४ १०)—अशी ज्याच्या मनाची नित्य स्थिति झाली तो दुसऱ्या जागीं ब्रह्मप्राप्तीसाठीं कसा जाणार? तो नेहमींच ब्रह्मभूत असतो. मागील प्रकरणाचें अखेर सांगितल्याप्रमाणें गीतेंतहि याच अभिप्रायानें "अभितो ब्रह्म निर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्" (गी ५.२६)—ज्यांनी द्वैत म्हणजे दुजाभाव टाकून देऊन आत्मस्वरूप ओळखिलें त्यांस प्रारब्धकर्मक्षयार्थ देहपाताची वाट पहावी लागली तरी मोक्षप्राप्त्यर्थ कोठेंहि जावयाचें नसल्यामुळें ब्रह्मनिर्वाणरूप मोक्षाचें ताट नेहमीं त्यांच्यापुढें वाढलेलेंच असतें; किंवा "इहैव तैर्जितः सर्गो येषा साम्ये स्थितं मनः" (गी. ५.१९)—ज्यांच्या मनांत सर्वभूतान्तर्गत ब्रह्मात्मैक्यरूपी साम्य बिंबलें त्यांनी (देवयानमार्गाची अपेक्षा न ठेवितां) येथल्या येथेंच जन्ममरणादि जिंकिले; अगर "भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति"—सर्व भूतांतील नानात्व नाहींसें होऊन तीं सर्व ज्याला एकस्थ म्हणजे परमेश्वररूपी दिसूं लागलीं, तो 'ब्रह्म संपद्यते'—ब्रह्मालाच मिळाला (गी.१३.३०), अशा रीतीचीं या परमज्ञानी पुरुषांचीं वर्णनें दिलेलीं आहेत. तसेंच "देवयान व पितृयाण हे दोन मार्ग तत्त्वतः **जाणणारा** कर्मयोगी मोह पावत नाहीं" (गी.८.२७), असें जें गीतेंतील वचन वर दिलें आहे त्यांतील "तत्त्वतः जाणणारा" या पदांचा अर्थहि "परमावधीचें ब्रह्मस्वरूप ओळखिणारा" असा विवक्षित आहे असें दिसतें (मभा. ७.१५.५६ पहा). पूर्ण ब्रह्मभूत किंवा परमावधीची ब्राह्मी स्थिति हीच होय; आणि श्रीमच्छंकराचार्यांनीं आपल्या शारीरिकभाष्यांत (वे.सू.४.३.१४) हीच अध्यात्मज्ञानाची अत्यंत पराकाष्ठा किंवा पूर्णावस्था आहे असें प्रतिपादन केलें आहे, किंबहुना ही स्थिति प्राप्त होण्यास मनुष्य एकप्रकारें परमेश्वरच झाला पाहिजे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं; आणि अशा रीतीनें ब्रह्मभूत

झालेले पुरुष कर्मसृष्टींतील सर्व विधिनिषेधांच्या पलीकडच्या स्थितीस पोंचलेले असतात हेंहि मग सांगावयास नको. कारण, यांचें ब्रह्मज्ञान सदैव जागृत असल्यामुळें हे जें कांहीं करितात तें नेहमींच शुद्ध निष्काम बुद्धीनें प्रेरित अतएव पापपुण्यापासून अलिप्त असतें. ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर ब्रह्मप्राप्तीसाठीं दुसरे कोठें जाण्याची किंवा मरण्याची म्हणजे देहपात होण्याचीहि जरूर रहात नसल्यामुळें अशा स्थितप्रज्ञ ब्रह्मनिष्ठ पुरुषास 'जीवन्मुक्त' असें म्हणतात (यो. ३. ९ पहा). बौद्धधर्मी लोक आत्मा किंवा ब्रह्म कबूल करीत नसले तरी जीवन्मुक्ताची ही निष्कामावस्थाच मनुष्याचें परम साध्य होय ही गोष्ट त्यांस मान्य झालेली असून थोड्या शब्दभेदानें तिचा आपल्या धर्मात त्यांनीं संग्रह केला आहे (परिशिष्टप्रकरण पहा). पराकाष्ठेच्या निष्कामत्वाची ही अवस्था आणि सांसारिक कर्में यांचा निसर्गतःच परस्परविरोध असल्यामुळें ही अवस्था ज्यास प्राप्त झाली त्याचीं कर्में आपोआपच सुटून तो संन्यासी बनतो, असें बऱ्याच लोकांचें म्हणणें आहे. पण गीतेस हें मत मान्य नसून, खुद्द परमेश्वर ज्याप्रमाणें कर्में करितो त्याप्रमाणें जीवन्मुक्तानेंहि निष्काम बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त सर्व व्यवहार करणें अधिक श्रेयस्कर होय, निष्कामत्वाचा व कर्माचा विरोध नाहीं, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे, हें पुढील प्रकरणांतील निरूपणावरून स्पष्ट होईल. गीतेंतील हें तत्त्व योगवासिष्ठांतहि स्वीकारिलेलें आहे (यो. ६ उ. १९९).

प्रकरण ११ वें

संन्यास व कर्मयोग.



संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।
तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥ *

गीता ५. २.

अनादि कर्मांच्या फेऱ्यांतून सुटण्यास सर्वाभूतीं एकत्वानें असणाऱ्या परब्रह्माचें अनुभवात्मक ज्ञान होणें एवढा एकच मार्ग असून, या अमृत ब्रह्माचें ज्ञान संपादन करण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे कीं नाहीं, आणि हें ज्ञान प्राप्त होण्यास मायासृष्टींतील अनित्य व्यवहार किंवा कर्में त्यानें कशीं करावीं, याचा गेल्या प्रकरणांत सविस्तर विचार केला; आणि अखेर असें ठरविलें कीं, बंधन हा धर्म कर्मांचा नसून मनाचा आहे. म्हणून व्यावहारिक कर्मांच्या फलांत आपली जी आसक्ति असत्ये ती इंद्रियनिग्रहानें कमी कमी करून सदर कर्में शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें करीत गेल्यानें हळूहळू साम्यबुद्धिरूप आत्मज्ञान देहेंद्रियांत मुरून जातें व शेवटीं पूर्ण सिद्धि प्राप्त होत्ये. मोक्षरूपी परमसाध्य किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था प्राप्त होण्यास साधन म्हणून काय केलें पाहिजे याचा याप्रमाणें निकाल झाला आतां अशा प्रकारच्या वागणुकीनें म्हणजे यथाशक्ति व यथाधिकार निष्काम कर्में करीत गेल्यानें कर्मबंध सुटून चित्तशुद्धीनें अखेर पूर्ण ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर, पुढें म्हणजे सिद्धावस्थेंत ज्ञानी व स्थितप्रज्ञ पुरुषानें कर्मच करीत रहावें, किंवा जें काय मिळवावयाचें तें प्राप्त होऊन कृतकृत्य झाल्यामुळें मायासृष्टातील सर्व व्यवहार निरर्थक व ज्ञानाला विरुद्ध समजून अजीबात सोडून द्यावे, या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. कारण, कर्में अजीबात सोडणें (कर्मसंन्यास) आणि तींच निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त करणें (कर्मयोग), हे दोन्ही पक्ष तर्कदृष्ट्या या ठिकाणीं संभवतात; आणि यांपैकीं, जो पक्ष श्रेष्ठ ठरेल त्याच्या धोरणानेंच पहिल्यापासून

---

* "संन्यास आणि कर्मयोग हे दोन्ही निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद आहेत; पण त्या दोहोंत कर्मसंन्यासापेक्षां कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष आहे." पहिल्या चरणांत संन्यास या शब्दाचा अर्थ काय करावयाचा हें दुसऱ्या चरणांतील, 'कर्मसंन्यास' पदावरून उघड होतें. गणेशगीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभीं गीतेंतील हीं प्रश्नोत्तरें घेतलीं असून प्रस्तुतचा श्लोक "क्रियायोगो वियोगश्चाप्युभौ मोक्षस्य साधने । तयोर्मध्ये क्रियायोगस्त्यागात्तस्य विशिष्यते ॥" असा थोड्या शब्दभेदानें आला आहे.

म्हणजे साधनावस्थेंतहि वागणूक ठेवणें सोयीचें असल्यामुळें या दोहोंच्या तारतम्याचा विचार केल्याखेरीज कर्माकर्माचें कोणतेंच आध्यात्मिक विवेचन पुरें होत नाहीं. पूर्ण ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्मे केली काय, आणि न केलीं काय सारखेंच (गी. ३.१८); कारण, सर्व व्यवहारांत कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असल्यामुळें ज्ञानानें ज्याची बुद्धि सर्वाभूतीं सम झाली त्याला पुढें कोणत्याच कर्माच्या शुभाशुभत्वाचा लेप लागत नाहीं (गी ४.२०,२१), असें अर्जुनास सांगितल्यानें निर्वाह लागणें शक्य नव्हतें. तूं लढाईच कर—युद्धयस्व! असा भगवंताचा त्यास निश्चित उपदेश होता (गी. २. १८); आणि या खणखणीत उपदेशाच्या समर्थनार्थ ज्ञानोत्तर लढाई केली तरी वाहवा आणि न केली तरी वाहवा अशा धरसोडीच्या उपपत्तीपेक्षां दुसरीं कांहीं तरी सबळ कारणें त्यास सांगणें जरूर होतें. किंबहुना एखाद्या कर्माचा भयंकर परिणाम डोळ्यांपुढें दिसत असतांहि शहाण्या पुरुषानें तें कां केलें पाहिजे हें सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली असून, गीतेचें जें काय वैशिष्ट्य आहे तेंहि हेंच होय. कर्मानें जंतु बांधला जातो आणि ज्ञानानें मुक्त होतो हें जर खरें तर ज्ञानी पुरुषानें कर्म करावें तरी कशाला? कर्मक्षय म्हणजे कर्म सोडणें असा अर्थ नसून फक्त फलाशा सोडिल्यानेंच कर्माचा क्षय होतो, सर्व कर्म सोडणें शक्य नाहीं, इत्यादि सिद्धान्त जरी खरे असले, तरी शक्य तेवढीं कर्मेहि सोडूं नयेत असें त्यामुळें पुरें सिद्ध होत नाही; आणि न्यायतः पाहिलें तरीहि तोच अर्थ निष्पन्न होतो. कारण, चोहोंकडे पाणीच पाणी झाल्यावर मग पाण्यासाठीं विहिरीकडे धांव घेण्याची ज्याप्रमाणें जरूर राहत नाहीं तद्वत् कर्मांनीं सिद्ध होणारी जी ज्ञानप्राप्ति ती झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास कर्मांची कांहीच अपेक्षा नसत्ये, असें गीतेंतच सांगितलें आहे (गी. २.४६). यासाठीं तिसऱ्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनानें श्रीकृष्णास प्रथम असें विचारिलें आहे कीं, तुमच्या मतानें कर्मापेक्षां निष्काम किंवा साम्य बुद्धि जर श्रेष्ठ, तर स्थितप्रज्ञाप्रमाणें मी आपली बुद्धि शुद्ध ठेवितों म्हणजे झालें, मला लढाईच्या या घोर कर्मांत कां घालतां? (गी. ३.१). या प्रश्नाला उत्तर देतांना भगवंतांनी कर्मे कोणालाच सुटत नाहीत, वगैरे कारणें सांगून चवथ्या अध्यायांत कर्मांचें समर्थन केलें आहे. पण सांख्य (संन्यास) व कर्मयोग असे दोन्ही मार्ग जर शास्त्रांत सांगितले आहेत, तर ज्ञानोत्तरहि यांपैकीं ज्याला जो मार्ग बरा वाटेल तो त्यानें स्वीकारावा असें प्राप्त होतें. म्हणून पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुन पुनः असें विचारीत आहे कीं, दोन्ही मार्ग सरमिसळ करून मला न सांगतां या दोहोंपैकीं अधिक चांगलें काय तेवढें एकच मला निश्चय करून सांगा (गी. ५.१). ज्ञानोत्तर कर्मे करणें किंवा न करणें जर सारखेंच तर मग माझ्या खुषीप्रमाणें मी तीं करीन किंवा न करीन; तीं करणें हाच उत्तम पक्ष असेल, तर

मला त्याचें कारण सांगा, म्हणजे तुमच्या सांगण्याप्रमाणें वागेनं. अर्जुनानें केलेला हा प्रश्न कांहीं अपूर्व नाहीं. योगवासिष्ठांत रामानें वसिष्ठास (यो. ५.५.६.६) व गणेशगीतेंत (४.१) वरेण्य नामक राजानें गणेशास हाच प्रश्न विचारिला असून, केवळ आमच्याकडे नव्हे तर युरोपखंडांत जेथें तत्त्वज्ञानाचे विचार प्रथम सुरू झाले त्या ग्रीस देशांतहि प्राचीन काळीं हा प्रश्न निघालेला होता, असें आरिस्टॉट-लच्या ग्रंथावरून दिसून येतें. या प्रसिद्ध ग्रीक ज्ञानी पुरुषाचा नीतिशास्त्रावर जो ग्रंथ आहे त्याच्या शेवटीं (१०.७ व ८) हाच प्रश्न उपस्थित करून संसाराच्या किंवा राज्यकारभाराच्या उलाढालींत आयुष्य घालविण्यापेक्षां ज्ञानी पुरुषानें शांत-पणानें तत्त्वविचारांत आयुष्य घालविणें यांतच खरा पूर्ण आनंद आहे, असें त्यानें आपलें मत प्रथम सांगितलें आहे. तथापि यानंतर लिहिलेल्या आपल्या राजधर्मावरील ग्रंथांत (७.२ व ३) आरिस्टॉटलच असें लिहितो कीं, "कांहीं शहाणे पुरुष तत्त्वविचारांत तर कांहीं राजकारणांत गढलेले आढळतात; व या दोन मार्गांपैकीं कोणता अधिक चांगला असें विचारिल्यास प्रत्येक मार्ग अंशतः खरा आहे असें म्हणावें लागेल. तथापि कर्मापेक्षां अकर्म बरें हें म्हणणें चुकीचें होय.* कारण, आनंद तरी कर्मच असून खरी श्रेयः प्राप्तिहि पुष्कळ अंशीं ज्ञानयुक्त व नीति-युक्त कर्मांतच आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं." आरिस्टॉटलनें दोन ठिकाणीं दोन भिन्नभिन्न प्रकारें केलेलीं विधानें पाहून "कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः" (गी. ३.८.), —**अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ**—असें जें गीतेंत स्वच्छ सांगितलें आहे, त्याचें महत्त्व वाचकांचे लक्षांत येईल. आगस्टस कोंट नांवाचा गेल्या शतकांतील प्रसिद्ध फ्रेंच पंडित आपल्या आधिभौतिक तत्त्वज्ञानांत असें म्हणतो कीं,—"तत्त्वविचारां-तच गढून जाऊन आयुष्य घालविणें श्रेयस्कर, हें म्हणणें भ्रांतिमूलक आहे; आणि जो कोणी तत्त्वज्ञ पुरुष अशा रीतीचा आयुष्यक्रम पत्करून आपल्या हातून होईल तितकें लोकांचें कल्याण करण्याचें सोडून देतो तो आपणास प्राप्त झालेल्या साध-नांचा दुरुपयोग करितो, असें म्हटलें पाहिजे." उलटपक्षीं जर्मन तत्त्ववेत्ता शोपेन-हौएर यानें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, जगांतील सर्व व्यवहार किंबहुना जिवंत रहाणें हें देखील दुःखमय असल्यामुळें तत्त्वज्ञान संपादन करून या सर्व कर्मांचा होईल तितक्या लवकर नाश करणें हेंच या जगांत मनुष्याचें खरें कर्तव्य आहे. कोंट इसवी सन १८५७ सालीं, आणि शोपेनहौएर सन १८६० सालीं मरण

---

* "And it is equally a *mistake to place inactivity above action*, for happiness is activity, and the action of the just and wise are the realization of much that is noble." (Aristotle's *Politics*, trans. by Jowett. Vol.I.p.212. The italics are ours).

पावला. शोपेनहौएरचा पंथ जर्मनींत हार्टमन यानें पुढें चालुं राखिला आहे. स्पेन्सर, मिल्ल वगैरे इंग्रजी तत्त्वशास्त्रज्ञांचें मत कोंटसारखें आहे हें सांगावयास नको. परंतु या सर्वांच्याहि पुढें जाऊन अगदी अलीकडील आधिभौतिक जर्मन पंडित निल्शे यानें आपल्या ग्रंथातून कर्म सोडणाऱ्यांवर अशी झोड उडवून दिली आहे कीं, 'मूर्खांतले मूर्ख' यापेक्षां कर्मसंन्यासपक्षीयांस त्याच्या मतें अधिक सौम्य असें दुसरें कांहींच नांव देतां येत नाहीं.*

युरोपखंडांत आरिस्टॉटलपासून आतांपर्यंत या बाबतींत जसे दोन पक्ष आहेत, तद्वतच प्राचीन काळापासून आतांपर्यंत हिंदुस्थानांतील वैदिकधर्मांतहि यासंबंधी दोन मार्ग एकसारखे चालत आले आहेत (मभा. शां. ३४९. ७२). पैकीं एका मार्गास संन्यासमार्ग, सांख्यनिष्ठा किंवा नुस्तें **सांख्य**, अगर ज्ञानांतच नित्य गढून रहात असल्यामुळें ज्ञाननिष्ठा अशी नांवें असून, दुसऱ्यास कर्मयोग. किंवा संक्षेपानें नुस्ता **योग**, अगर कर्मनिष्ठा असें म्हणतात. सांख्य आणि योग या शब्दांनीं अनुक्रमें कापिलसांख्य आणि पातंजलयोग हे अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित नाहीत हें पूर्वी तिसऱ्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. पण 'संन्यास' हा शब्दहि जरा संदिग्ध असल्यामुळें त्याच्या अर्थाचा येथें जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. ' संन्यास ' या शब्दानें 'लग्न न करणें' किंवा केलें असल्यास 'बायकामुलें सोडून भगवीं वस्त्रें घेणें' अथवा 'नुस्ता चतुर्थाश्रम घेणें' एवढाच अर्थ या ठिकाणी विवक्षित नाहीं. कारण, लग्न न करितां भीष्म आमरणान्त राज्याच्या उलाढाली करीत होते, व ब्रह्मचर्यापासून एकदम चतुर्थाश्रम घेऊन श्रीमच्छंकराचार्यांनीं, किंवा आमचे महाराष्ट्रदेशांत आमरणान्त ब्रह्मचारी गोसावी राहून श्रीसमर्थ रामदास यांनी, ज्ञानप्रसारानें जगाच्या उद्धाराचीं कर्में केलेलीं आहेत. ज्ञानोत्तर जगांतील व्यवहार केवळ कर्तव्य म्हणून लोककल्याणार्थ करावे कीं ते मिथ्या म्हणून अजीबात सोडून द्यावे, हा प्रकृतस्थलीं मुख्य मुद्दा आहे. हे व्यवहार जो करितो तो कर्मयोगी होय; मग तो लग्न करो वा

---

*कर्मयोग व कर्मत्याग (सांख्य किंवा संन्यास) या दोन मार्गांसच सली यानें आपल्या *Pessimism* नांवाच्या ग्रंथांत अनुक्रमे Optimism आणि Pessimism अशीं नांवें दिलीं आहेत. पण आमच्या मतें हीं नांवें बरोबर नाहींत. Pessimism या शब्दाचा " रड्या किंवा दुर्मुखलेला" असा ध्वन्यर्थ होतो. पण संसार अनित्य समजून तो सोडून देणारे लोक आनंदी असतात, व संसार सोडिला तरी तोहि आनंदानेच सोडीत असतात. म्हणून त्यांस Pessimist म्हणणें आमच्या मतें बरोबर नाहीं. यापेक्षां कर्मयोगास Energism आणि सांख्य किंवा संन्यास मार्गास Quietism अशीं इंग्रजी नांवें देणें अधिक प्रशस्त होय. वैदिकधर्मांप्रमाणें दोन्ही मार्गांत ब्रह्मज्ञान एकच असल्यामुळें दोहोंतील आनंद व शांतिहि एकच असल्ये; एक मार्ग आनंदमय व दुसरा दुःखमय किंवा एक आशावादी आणि दुसरा निराशावादी असा भेद आम्ही करीत नाहीं.

न करो; अथवा भगवीं वस्त्रें नेसो वा पांढरीं नेसो. किंबहुना अशीं कर्में करण्यास विवाह न करणें, भगवीं वस्त्रें घेणें, किंवा शहराबाहेर विरक्त होऊन रहाणेंच कित्येकदां विशेष सोयीचें असतें. कारण, मग कुटुंबभरणाची उपाधि मागें नसल्यामुळें आपला सर्व वेळ व परिश्रम लोककार्यार्थ खर्ची घालण्यास कांहींच अडचण रहात नाहीं. असे पुरुष वेषानें संन्यासी असले तरी तत्त्वतः ते कर्मयोगीच होत. पण उलटपक्षी म्हणजे जगांतील सर्वच व्यवहार निःसार समजून व त्यांचा त्याग करून जे स्वस्थ बसतात ते संन्यासी म्हणावयाचे; मग त्यांनीं प्रत्यक्ष चतुर्थाश्रम घेतला असो वा नसो. सारांश, गीतेचा कटाक्ष भगव्या किंवा पांढऱ्या वस्त्रांवर, अगर विवाह किंवा ब्रह्मचर्य यांवरहि नसून ज्ञानी पुरुष जगाचे व्यवहार करितो किंवा न करितो एवढ्या एकाच गोष्टीवर नजर देऊन संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांचा गीतेंत भेद केलेला आहे. बाकींच्या गोष्टी निदान गीताधर्मांत तरी महत्त्वाच्या नाहींत. संन्यास किंवा चतुर्थाश्रम या शब्दांपेक्षां कर्मसंन्यास किंवा कर्मत्याग हे शब्द प्रकृतस्थलीं अधिक अन्वर्थक व निःसंदिग्ध आहेत. पण या दोहोंपेक्षा संन्यास असा नुस्ता एकेरी शब्द योजण्याची अधिक वहिवाट असल्यामुळें त्याच्या पारिभाषिक अर्थाचा खुलासा येथें सांगितला आहे. ज्यांना जगाचा व्यवहार निःसार वाटतो ते संसारांतून निवृत्त होतात व अरण्यांत जाऊन पुढें स्मृतिधर्माप्रमाणें चतुर्थाश्रम घेतात म्हणून कर्मत्यागाच्या या मार्गास संन्यास असें म्हणतात. पण त्यांतील प्रधान भाग कर्मत्याग आहे, भगवीं वस्त्रें नव्हत.

पूर्ण ज्ञान झाल्यानंतर पुढें कर्में करावीं (कर्मयोग) किंवा कर्में सोडावीं (कर्मसंन्यास), असे दोन्ही पक्ष जरी याप्रमाणें प्रचारांत असले तरी अखेर मोक्षप्राप्ति करून देण्यास हे दोन्ही मार्ग स्वतंत्र म्हणजे एकसारखेच समर्थ आहेत, किंवा कर्मयोग हें पूर्वांग म्हणजे पहिली पायरी असून अखेर मोक्षप्राप्त्यर्थ कर्में सोडून संन्यासच घेतला पाहिजे, असा प्रश्न गीतेच्या सांप्रदायिक टीकाकारांनीं या ठिकाणीं उपस्थित केला आहे. गीतेच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या अध्यायांत हे दोन मार्ग स्वतंत्र म्हणून वर्णिले आहेत असें दिसून येतें. पण केव्हांहि झालें तरी संन्यासाश्रम पत्करून सर्व सांसारिक कर्में सोडिल्याखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं असें ज्यांचें मत आहे—व तेंच गीतेंत प्रतिपाद्य असलें पाहिजे या बुद्धीनें गीतेवर टीका करण्यास जे प्रवृत्त झाले—ते टीकाकार "कर्मयोग हा स्वतंत्ररीत्या मोक्षप्राप्तीचा मार्ग नव्हे. प्रथम चित्तशुद्धीसाठीं कर्में करून अखेर संन्यासच घेतला पाहिजे, संन्यास हीच शेवटची म्हणजे मुख्य निष्ठा होय," असा गीतेचा तात्पर्यार्थ काढीत असतात. पण हा अर्थ स्वीकारिला तर सांख्य (संन्यास) व योग (कर्मयोग) अशा या जगांत द्विविध म्हणजे दोन प्रकारच्या निष्ठा आहेत (गी. ३. ३), असें जें भगवंतांनीं

म्हटलें आहे त्यांतील द्विविध या पदाचें स्वारस्य बिलकुल रहात नाहीं. कर्मयोग या शब्दाचे तीन अर्थ होऊं शकतात. (१) ज्ञान असो वा नसो, यज्ञयागादि चातुर्वर्ण्याचीं किंवा श्रौतस्मार्त कर्में करूनच मोक्ष मिळतो हा पहिला अर्थ होय. परंतु हा मीमांसकांचा पक्ष गीतेस मान्य नाहीं (गी. २.४५). (२) चित्तशुद्धि होण्यास कर्में करणें (कर्मयोग) अवश्य असल्यामुळें फक्त चित्तशुद्धीसाठींच कर्में करणें हा दुसरा अर्थ होय. या अर्थानें कर्मयोग हें संन्यासमार्गाचें पूर्वांग किंवा पूर्वतयारी होत्ये. पण गीतेंत वर्णिलेला कर्मयोग हा नव्हे. (३) ज्याला आपल्या आत्म्याचें कल्याण कशांत आहे हें कळतें अशा ज्ञानी पुरुषानें युद्धादि स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्में आमरणान्त करावीं का करूं नये हाच गीतेंतला मुख्य प्रश्न असून ज्ञानी पुरुषानेंहि चातुर्वर्ण्याचीं हीं कर्में निष्कामबुद्धीनें केलींच पाहिजेत (गी. ३.२५). हा गीतेंतील कर्मयोग आहे; आणि तो संन्यासमार्गाचें पूर्वांग कधींच होऊं शकत नाहीं. कारण, या मार्गात कर्में कधींच सुटत नाहींत. प्रश्न काय तो मोक्षप्राप्तीचा. पण ज्ञानप्राप्ति झालेली असल्यामुळें निष्काम कर्में बंधक न होतां संन्यासानें जो मोक्ष मिळावयाचा तोच या कर्मयोगानेंहि प्राप्त होतो (गी. ५.५), असें गीतेंत स्वच्छ सांगितलें आहे म्हणून गीतेंतील कर्ममार्ग संन्यासमार्गाचें पूर्वांग नसून, ज्ञानोत्तर हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या स्वतंत्र म्हणजे तुल्यबल (गी. ५.२) आहेत, असाच "लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा" (गी. ३.३) या गीतावाक्याचा अर्थ घेतला पाहिजे; आणि याच हेतूनें पुढच्या चरणांत "ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनां" अशी या दोन मार्गांची भगवंतांनीं पृथक् फोड करून दाखविली असून, पुढें तेराव्या अध्यायांतील "अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे" या श्लोकांतील 'अन्ये' (एक) व 'अपरे' (दुसरे) हीं पदें हे दोन्ही मार्ग स्वतंत्र मानिल्याखेरीज अन्वर्थक होत नाहींत (गी. १३.२४). शिवाय ज्या नारायणीय धर्मांतला प्रवृत्तिमार्ग (योग) गीतेंत प्रतिपादिला आहे, त्याचा महाभारतांत दिलेला इतिहास पाहिला तरी हाच सिद्धान्त दृढ होतो. सृष्टीच्या आरंभीं भगवंतांनीं हिरण्यगर्भास म्हणजे ब्रह्मदेवास सृष्टि उत्पन्न करण्यास सांगितल्यावर त्यापासून मरीच्यादि सात मानसपुत्र होऊन त्यांनीं सृष्टिक्रम नीट सुरू करण्यास **योगाचें** म्हणजे कर्ममय प्रवृत्तिमार्गाचें अवलंबन केलें; आणि सनत्कुमार; कपिल वगैरे ब्रह्मदेवाच्या दुसऱ्या सात मानसपुत्रांनीं उपजतच निवृत्तिमार्गाचें म्हणजे **सांख्याचें** अवलंबन केलें, अशी या दोन मार्गांची उपपत्ति सांगून हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या तुल्यबल म्हणजे वासुदेवस्वरूपी एकाच परमेश्वराची प्राप्ति करून देणारे, भिन्नभिन्न व व स्वतंत्र आहेत, असें पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८.७४: ३४९.६३–७३). तसेंच योगाचा म्हणजे प्रवृत्तिमार्गाचा प्रवर्तक हिरण्यगर्भ आणि सांख्यमार्गाचा प्रवर्तक कपिल असाहि भेद केला असून,

हिरण्यगर्भानें पुढें कर्म सोडून दिलीं असे कोठेंहि म्हटलें नाहीं. उलट सृष्टीचें व्यवहार सुरळीत चालण्यासाठीं भगवंतांनींच कर्मरूपी यज्ञचक्र उत्पन्न करून तें सतत चालूं ठेव म्हणून त्यास व इतर देवांस सांगितलें, असें वर्णन आहे (मभा. शां- ३४०.४४–७५व ३३९.६६,६७पहा). यावरून सांख्य व योग हे दोन मार्ग मूळपासूनच स्वतंत्र आहेत हें निर्विवाद सिद्ध होतें. गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांनीं कर्मयोगमार्गास गौणत्व देण्याचा जो प्रयत्न केला आहे, तो निव्वळ सांप्रदायिक आग्रहाचा परिणाम असून, कर्मयोग हें ज्ञानप्राप्तीचें किंवा संन्यासाचें नुस्तें साधन होय, असा जो या टीकांतून ठिकठिकाणीं शेरा दिलेला असतो, तो केवळ त्यांच्या पदरचा असतो, गीतेचा खरा भावार्थ तसा नाहीं, हेंहि यावरून दिसून येईल. गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकांतला हाच आमच्या मतें मुख्य दोष होय; आणि टीकाकारांच्या या सांप्रदायिक आग्रहांतून सुटका झाल्याखेरीज गीतेच्या खऱ्या रहस्याचा बोध होणें कधींच शक्य नाहीं.

कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही स्वतंत्ररीत्या सारखेच मोक्षप्रद आहेत, एक दुसऱ्याचें पूर्वांग नव्हे, असें ठरविलें तरी त्यानें सर्व निर्वाह होत नाहीं. कारण, दोन्ही मार्ग जर सारखेच मोक्षपद आहेत, तर यांपैकीं आपणांस आवडेल तो मार्ग आपण पत्करावा असें प्राप्त होतें; आणि मग अर्जुनानें युद्धच केलें पाहिजे असें सिद्ध न होतां, भगवंताच्या उपदेशानें परमेश्वरज्ञान होऊनहि तो आपल्या अभिरुचीप्रमाणें युद्ध करील किंवा युद्ध सोडून देऊन संन्यास घेईल, असे दोन्ही पक्ष संभवतात. म्हणून ' या दोन मार्गांपैकीं, अधिक प्रशस्त कोणता तेवढा एकच मार्ग मला निश्चयेंकरून सांगा," (गी.५.१) म्हणजे त्याप्रमाणें आचरण करण्यास ठीक पडेल, असा अर्जुनानें या बाबतींत साहजिकरीत्या व सरळ प्रश्न विचारिला आहे. गीतेच्या पांचव्या अध्यायाचे आरंभीं अर्जुनानें हा प्रश्न केल्यावर लागलीच म्हणजे पुढील श्लोकांतच भगवंतांनीं त्याचें असें स्पष्ट उत्तर दिलें आहे कीं, "संन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष देणारे किंवा मोक्षदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेचे आहेत, तरी या दोहोंमध्यें **कर्मयोगाची मातब्बरी किंवा योग्यता विशेष आहे** (विशिष्यते) " (गी.५.२); व हाच श्लोक आम्हीं या प्रकरणाच्या आरंभीं घातलेला आहे. कर्मयोगाच्या श्रेष्ठपणाबद्दल गीतेंत हें एकच वचन आहे असें नाहीं. "तस्माद्योगाय युज्यस्व" (गी.२.५०)—म्हणून तूं कर्मयोगच स्वीकारः " मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि " (गी.२.४७)—कर्म न करण्याचा आग्रह ठेऊं नको;

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेंद्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥

कर्मे सोडून देण्याच्या भरीस न पडतां "इंद्रियें मनानें आंवरून अनासक्त बुद्धीनें कर्मेंद्रियांनीं कर्मे करण्याची योग्यता विशिष्यते म्ह० विशेष आहे (गी. ३.७); " कारण, केव्हांहि झालें तरी "कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः"—अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ (गी. ३.८); "म्हणून तूं कर्मच कर" (गी. ४.१५); किंवा "योगमातिष्ठोत्तिष्ठ" (गी. ४.४२)—कर्मयोग स्वीकारून युद्धाला उभा रहा; "(योगी) ज्ञानीभ्योऽपि मतोऽधिकः" ज्ञानमार्गीयापेक्षां (संन्यासापेक्षां) कर्मयोग्याची योग्यता अधिक आहे; "तस्माद्योगी भवार्जुन" (गी. ६.४६)—म्हणून हे अर्जुना! तूं (कर्म-) योगी हो; किंवा "मामनुस्मर युद्धय च" (गी. ८.७)—माझें स्मरण मनांत ठेवून लढ; इत्यादि प्रकारें अर्जुनास गीतेंत ठिकठिकाणीं जो उपदेश केलेला आहे, त्यांतहि कर्मयोग संन्यासापेक्षां किंवा अकर्मापेक्षां अधिक योग्यतेचा असें दाखविण्यास '**ज्यायः**', '**अधिकः**', '**विशिष्यते**' अशी स्पष्ट पदें असून अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांतहि "नियत कर्माचा संन्यास करणें योग्य नसून आसक्तिविरहित सर्व कर्मे सदा केली पाहिजेत, हेंच माझें **निश्चित व उत्तम** मत होय," असें भगवंतांनीं पुनः म्हटलें आहे (गी. १८.६,७). यावरून संन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगच गीतेंत श्रेष्ठ ठरविला आहे, असें निर्विवाद सिद्ध होतें.

परंतु संन्यास किंवा भक्ति हेंच अखेरचें व श्रेष्ठ कर्तव्य असून कर्म हें चित्तशुद्धीचें केवळ साधन होय, मुख्य साध्य किंवा कर्तव्य नव्हे, असें ज्यांचें सांप्रदायिक मत आहे, त्यांना गीतेचा हा सिद्धान्त कसा रुचणार? संन्यासमार्गापेक्षां गीतेंत कर्मयोगाला स्पष्टपणें अधिक महत्व दिलेलें आहे, ही गोष्ट त्यांच्या लक्षांत आली नव्हती असें नाहीं. पण हें जर खरें मानावें तर आपल्या संप्रदायाची योग्यता कमी ठरणार हें उघड आहे. म्हणून पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनानें केलेला प्रश्न आणि त्यास भगवंतांनीं दिलेलें उत्तर हीं दोन्ही सरळ, सयुक्तिक व स्पष्टार्थक असतांहि त्यांची वाट कशी लावावी याबद्दल सांप्रदायिक टीकाकारांस मोठी पंचाईत पडली आहे. पहिली अडचण अशी कीं, संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांपैकीं श्रेष्ठ कोणता, हा प्रश्नच दोन्ही मार्ग स्वतंत्र मानिल्याखेरीज उपस्थित होत नाहीं. कारण, हे टीकाकार म्हणतात त्याप्रमाणें कर्मयोग हें जर ज्ञानाचें पूर्वांग असेल, तर पूर्वांग गौण आणि ज्ञान किंवा संन्यास श्रेष्ठ, असें आपोआपच सिद्ध होतें; आणि मग प्रश्न विचारण्याचें कांहीच कारण रहात नाहीं. म्हणून प्रश्न योग्य म्हटला कीं, हे दोन मार्ग स्वतंत्र आहेत, असें कबूल करावें लागतें; आणि तसें कबूल करावें तर, आपला संप्रदाय हाच काय तो एक मोक्षमार्ग, या म्हणण्यास विरोध येतो! यासाठीं अर्जुनाचा प्रश्नच बरोबर नाहीं असा प्रथम शेरा मारून, भगवंतांच्या उत्तराचें तात्पर्य देखील तसेंच आहे असें दाखविण्याचें या टीकाकारांनीं ठरविलें आहे!

परंतु इतकी लटपट करूनहि "कर्मयोगाची योग्यता किंवा मातब्बरी विशेष" (गी. ५.२) या भगवंताच्या स्पष्ट उत्तराचा अर्थ पुनः नीट लागत नाहीं तो नाहींच! म्हणून अखेरीस "कर्मयोगो विशिष्यते"–कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष–हें वचन कर्मयोगाची पोकळ स्तुति करण्यासाठीं म्हणजे अर्थवादात्मक असून भगवंतांच्याहि मतें संन्यासमार्गच श्रेष्ठ होय, असा पूर्वापार संदर्भाविरुद्ध आपल्या मनचाच दुसरा शेरा मारून, या टीकाकारांस कसे तरी आपलें समाधान करून घ्यावें लागलें आहे (गी.शांभा. ५.२;६.१,२;१८.११ पहा). शांकरभाष्यांतच नव्हे, तर रामानुजभाष्यांतहि हा श्लोक कर्मयोगाची प्रशंसा करणारा म्हणजे अर्थवादात्मकच मानिलेला आहे (गी. राभा. ५.१). कारण, रामानुजाचार्य अद्वैती नसले तरी त्यांच्या मतें भक्ति हें मुख्य साध्य असल्यामुळें कर्मयोग हें ज्ञानयुक्त भक्तीचें साधनच ठरतें. (गी. राभा. ३.१ पहा). मूळ ग्रंथ व टीकाकार यांचे संप्रदाय भिन्न असून टीकाकार आपलाच मार्ग मूळ ग्रंथांत वर्णिला आहे अशा दृढ समजुतीनें त्या ग्रंथावर टीका करूं लागले म्हणजे मूळ ग्रंथाची कशी ओढाताण होत्ये हें यावरून वाचकांचे लक्षांत येईल, "अर्जुना! तुझा प्रश्न बरोबर नाहीं," असें श्रीकृष्णास किंवा व्यासास संस्कृत भाषेंत स्पष्ट शब्दांनीं सांगतां येत नव्हतें काय? पण तसें न करितां "कर्मयोगच विशेष योग्यतेचा" असें ज्या अर्थी अनेक ठिकाणीं स्वच्छ म्हटलें आहे त्या अर्थी सांप्रदायिकरीत्या टीकाकारांनी केलेला वरील अर्थ सरळ नव्हे, असें म्हणणें भाग पडतें; आणि पूर्वापार संदर्भ पाहिला तरीहि हेंच अनुमान दृढ होतें. कारण, गीतेंतच ज्ञानी पुरुष कर्माचा संन्यास न करितां, ज्ञानोत्तरहि अनासक्त बुद्धीनें आपले सर्व व्यवहार करीत असतो, असें अनेक ठिकाणीं वर्णन आहे (गी. २.६४; ३.१९; ३.२५; १८.९पहा). ज्ञानानें मोक्ष मिळतो, किंवा ज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयानें मोक्ष मिळतो, असा प्रश्न या ठिकाणीं उपस्थित करून, केवळ ज्ञानानेंच सर्व कर्में दग्ध होऊन मोक्षप्राप्ति होत्ये, मोक्षप्राप्तीस कर्माची जरूर नाहीं, असा गीतार्थ श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत प्रथम दिला आहे; आणि त्यावरून पुढें असें अनुमान काढिलें आहे कीं, ज्या अर्थी गीतेच्या दृष्टीनेंहि मोक्षाला कर्माची जरूरी नाहीं, त्या अर्थी चित्त शुद्ध झालें म्हणजे कर्में निरर्थक होतात, आणि तीं स्वभावतःच बंधक म्हणजे ज्ञानाला विरुद्ध असल्यामुळें ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषानें सोडून दिलीं पाहिजेत, हेंच मत भगवंतांसहि गीतेंत ग्राह्य आहे असें म्हणावें लागतें. ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषानेंहि कर्में केलीं पाहिजेत या पक्षास 'ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष' असें नांव असून, श्रीशंकराचार्यांचा वरील युक्तिवाद हाच काय तो तद्विरुद्ध मुख्य आक्षेप होय. असाच युक्तिवाद मध्वाचार्यांनींहि स्वीकारिला आहे (गी. माभा. ३.३१.पहा). पण हा युक्तिवाद आमच्या मतें समाधानकारक किंवा निरु-

त्तरहि नाहीं. कारण, (१) काम्य कर्में बंधक असून ज्ञानाला विरुद्ध असलीं, तरी तो न्याय निष्काम कर्मांस लागूं पडत नाहीं: आणि (२) ज्ञानोत्तर मोक्षासाठीं कर्में नको असलीं, तरी दुसऱ्या कांहीं सबळ कारणासाठीं ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानाबरोबरच निष्काम कर्में करणें अवश्य आहे, असें सिद्ध होण्यास त्यानें कांहीं बाध येत नाहीं. मुमुक्षूचें चित्त शुद्ध करणें एवढाच काय तो या जगांत कर्मांचा उपयोग आहे, किंवा एवढ्या-चसाठीं कर्म उत्पन्न झालें आहे, असें नाहीं. म्हणून मोक्षाखेरीज अन्य कारणांसाठीं स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त होणारे कर्मसृष्टींतील सर्व व्यवहार ज्ञानी पुरुषानेंहि निष्काम बु-द्धीनें करणें जरूर आहे, असें म्हणतां येईल. हीं कारणें कोणती याचा सविस्तर विचार या प्रकरणांत पुढें केला आहे. सध्यां एवढेंच सांगतों कीं, संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास हीं कारणें सांगण्यासाठींच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली असून, चित्तशुद्धीनंतर मोक्षाला कर्मांची जरूर नाहीं, अशा युक्तिवादानें गीतेंत संन्यासमार्गच प्रतिपाद्य आहे, असें अनुमान करितां येत नाहीं. ज्ञानोत्तर संन्यासा-श्रम घेऊन कर्में सोडिलींच पाहिजेत असें शांकरसंप्रदायाचें मत आहे खरें. पण तेवढ्यामुळें गीतेचें तात्पर्यहि तेंच असलें पाहिजे, किंवा शांकर अगर दुसरा कोणता तरी संप्रदाय एवढाच काय तो धर्म होय, असें प्रथम गृहीत धरून त्याला अनुकूल अशा रीतीनेंच कसा तरी गीतेचा अर्थ लाविला पाहिजे, असें होत नाहीं. ज्ञानो-त्तरहि संन्यासमार्ग पत्करण्यापेक्षां कर्मयोग स्वीकारणें हाच उत्तम पक्ष होय, असा गीतेचा कायम सिद्धान्त आहे. मग त्याला तुम्ही निराळा संप्रदाय म्हणा, किंवा दुसरें कांहीं नांव द्या. परंतु गीतेस कर्मयोगच जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ वाटत आहे, तरी संन्यासमार्ग सर्वथैव त्याज्य मानावा असाहि गीतेचा इतर परमतासहिष्णु संप्रदायां प्रमाणें आग्रह नसून, संन्यासमार्गाबद्दल गीतेंत कोठेंच अनादरबुद्धि दाखविलेली नाहीं, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे, उलट संन्यास आणि कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग एक-सारखेच निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद किंवा मोक्षदृष्ट्या सारख्याच किंमतीचे आहेत, असें भगवंतांनीं स्वच्छ सांगितलें आहे; व पुढें "एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति" (गी. ५.५)—हे दोन मार्ग एकच म्हणजे तुल्यबल आहेत हें ज्याला कळलें त्यालाच खरें तत्त्व कळलें, किंवा 'कर्मयोग' झाला तरी त्यांत फलाशेचा 'संन्यास' करावाच लागतो—"न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन" (गी. ६.२),-अशी या दोन भिन्न मार्गांची युक्तीनें शक्य तेवढी एकवाक्यताहि करून दाखविली आहे. पण ज्ञानोत्तर (आधीं नव्हे) कर्मसंन्यास करणें किंवा कर्मयोग स्वीकारणें हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या जरी एकाच योग्यतेचे असले तरी लोकव्यवहारदृष्ट्या विचार करितां संन्यास बुद्धींत ठेवून म्हणजे बुद्धि निष्काम करून देहेंद्रियां-मार्फत आमरणान्त लोकसंग्रहकारक कर्म करीत रहाणें, हा मार्गच सर्वांत श्रेष्ठ

होय. कारण, संन्यास व कर्म हीं दोन्ही त्यांत कायम रहातात, असा भगवंतांचा निश्चित उपदेश असून त्याचप्रमाणें अर्जुन पुढें युद्धाला प्रवृत्त झाला आहे. ज्ञानी व अज्ञानी यांमध्यें जो काय भेद आहे तो हाच होय. केवळ शारीर म्हणजे इंद्रियांनीं घडणारें कर्म पाहिलें तर तें दोघांचें एकच असणार; पण अज्ञानी तें आसक्त बुद्धीनें व ज्ञानी अनासक्त बुद्धीनें करीत असतो(गी.३.२५). गीतेचा हाच सिद्धान्त—

प्राज्ञस्य मूर्खस्य च कार्ययोगे । समत्वमभ्येति तनुर्न बुद्धिः ॥

"ज्ञानी व मूर्ख यांची कर्में घडतांना देह एकसारखाच, पण बुद्धि मात्र निराळी असत्ये," असा भासकवीनें आपल्या नाटकांत वर्णिला आहे (अविमार.५.५).

कित्येक किरकोळ संन्यासमार्गीयांचें यावर आणखी असें म्हणणें आहे कीं, "गीतेंत अर्जुनास कर्में करण्याचा उपदेश आहे हें खरें; पण हा उपदेश अर्जुन अज्ञानी असल्यामुळें चित्तशुद्धिकारक कर्में करण्याचाच त्याचा अधिकार होता ही गोष्ट लक्षांत ठेवून भगवंतांनी केलेला आहे. सिद्धावस्थेंत भगवंताचें मतेंहि कर्मत्यागच श्रेष्ठ होय" परंतु अर्जुनाला "तूं अज्ञानी आहेस" असें सांगितलें असतां कठोपनिषदांत नचिकेतानें ज्याप्रमाणें पूर्ण ज्ञानप्राप्तीचा आग्रह धरिला तसा अर्जुन धरील, व मग त्याला पूर्ण ज्ञान सांगावें लागेल, आणि तसें पूर्ण ज्ञान त्यास सांगितलें म्हणजे तो लढाई सोडून संन्यास घेईल, व लढाईचा आपला बेत बिघडेल, या भीतीनें आपल्या अत्यंत प्रिय भक्तास फसविण्यासाठीं श्रीकृष्णांनीं गीता उपदेशिली असा याचा अर्थ होतो ! आणि केवळ आपल्या संप्रदायाच्या समर्थनार्थ भगवंताच्याहि पदरीं अत्यंत प्रिय भक्तास फसविण्याचें निंद्य कर्म बांधण्यास जे प्रवृत्त होतात, त्यांच्याशीं कोणत्याहि प्रकारचा वाद करणेंच सोडून द्यावें हें श्रेयस्कर होय. परंतु सामान्य लोक असल्या भ्रामक युक्तिवादानें फसून जाऊं नयेत म्हणून एवढेंच सांगतों कीं "तूं अज्ञानी आहेस म्हणून कर्म कर," असें अर्जुनास स्वच्छ शब्दांनी सांगण्यास श्रीकृष्णास कोणाचीहि भीति बाळगिण्याचें कारण नव्हतें; आणि इतक्या उपर अर्जुनानें कांहीं गडबड केली असती तर त्याला अज्ञानी ठेवूनच त्याचे हातून प्रकृतिधर्माप्रमाणें युद्ध करविण्याचें सामर्थ्य श्रीकृष्णाच्या अंगांत होतें (गी.१८.५९व६१पहा). पण तसें न करितां 'ज्ञान' आणि 'विज्ञान'च पुनःपुनः सांगून (गी.७.२;९.१;१०.१;१३.२;१४.१), पंधराव्या अध्यायाच्या अखेर "हें शास्त्र समजून घेतल्यानें मनुष्य ज्ञाता व कृतार्थ होतो," (गी.१५.२०). असें भगवंतांनीं अर्जुनास म्हटलें आहे; आणि याप्रमाणें त्याला पूर्ण ज्ञानी केल्यावर त्याच्याकडून स्वेच्छेनें युद्ध करविलें आहे (गी.१८.६३ पहा). यावरून ज्ञात्या पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि निष्काम कर्म करीत रहाण्याचा पक्षच सर्वोत्तम, असा भगवंतांचा अभिप्राय असल्याचें स्पष्ट सिद्ध होतें. शिवाय अर्जुनास जरी एक वेळ अज्ञानी म्हटलें

तरी त्याला केलेल्या उपदेशाच्या समर्थनार्थ ज्या जनकादिक प्राचीन कर्मयोग्यांचा व पुढें स्वतः भगवंतांनीं आपलाहि दाखला दिला आहे, ते सर्व अज्ञानीच होत असें कदापि म्हणतां येत नाहीं. म्हणून सांप्रदायिक आग्रहाची ही शुष्क कोटि सर्वथा अनुचित व त्याज्य असून ज्ञानयुक्त कर्मयोगाचाच गीतेंत उपदेश केलेला आहे, असें म्हणणें भाग आहे.

असो, ज्ञानोत्तर सिद्धावस्थेंतहि कर्मत्याग (सांख्य) व कर्मयोग (योग) असे दोन मार्ग आपल्या देशांतच नव्हे तर इतर देशांतहि पूर्वापर चालू असलेले आढळून येतात हें दाखवून (१) हे दोन मार्ग स्वतंत्र म्हणजे मोक्षदृष्ट्या परस्परनिरपेक्ष व तुल्यबल आहेत, एक दुसऱ्याचें अंग नव्हे, आणि (२) यांपैकीं कर्मयोगच अधिक प्रशस्त होय,—असे गीताशास्त्राचे या विषयासंबंधानें जे दोन मुख्य सिद्धान्त ते स्पष्ट असतांहि सांप्रदायिक टीकाकारांनीं त्यांचा कां व कसा विपर्यास केला आहे तें व्यक्त करण्यासाठीं ही प्रस्तावना करावी लागली. आतां सिद्धावस्थेंतहि कर्मत्याग करण्यापेक्षां निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त कर्में करण्याचा मार्ग म्हणजे कर्मयोगच अधिक श्रेयस्कर, असा जो प्रस्तुत प्रकरणांतील मुख्य मुद्दा तो सिद्ध करण्यास गीतेंत जीं कारणें दिलीं आहेत त्यांचें निरूपण करूं. पैकीं एकदोन गोष्टींचा खुलासा मागें सुखदुःखविवेचनप्रकरणांत केला आहे. पण तें विवेचन केवळ सुखदुःखांपुरतेंच असल्यामुळें तेथें या विषयाची पूर्ण चर्चा करितां आली नाहीं. म्हणून हें प्रकरण त्यासाठीं स्वतंत्र आरंभिलें आहे. वैदिक धर्माचे कर्मकांड व ज्ञानकांड असे दोन भाग असून त्यांतील भेद काय हें मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. पैकीं कर्मकांडांत म्हणजे ब्राह्मणादि श्रौत ग्रंथांतून आणि अंशतः उपनिषदांतूनहि प्रत्येक गृहस्थानें—मग तो ब्राह्मण असो वा क्षत्रिय असो–अग्निहोत्र पाळून ज्योतिष्टोमादि यज्ञयाग ज्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणें केले पाहिजेत अशी आज्ञा असून, विवाह करून प्रत्येकानें वंशवृद्धि करणें हेंहि कर्तव्य होय, अशीं स्पष्ट वचनें आहेत. उदाहरणार्थ, "एतद्वै जरामर्यं सत्रं यदग्निहोत्रम्"—अग्निहोत्ररूप हें सत्र मरेपर्यंत चालू ठेविलें पाहिजे (श.ब्रा.१२.४.१.१); "प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः"–वंशाचा धागा तोडूं नको (तै.उ.१.११.१); किंवा "ईशावास्यमिदं सर्व"—जगांत जें कांहीं आहे तें परमेश्वरानें अधिष्ठित करावें, म्हणजे माझें नव्हे त्याचें आहे, असें समजावें, आणि या निष्काम बुद्धीनें—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥

"कर्में करीत राहूनच शंभर वर्षें म्हणजे पुरुषायुष्याची मर्यादा संपेपर्यंत जगण्याची इच्छा धरावी, एवं म्हणजे अशा ईशावास्यबुद्धीनें कर्में केलीं म्हणजे त्या कर्मांचा

तुला (म्हणजे पुरुषाला) लेप (बंधन) लागावयाचा नाहीं, याखेरीज (सदर लेप किंवा बंधन टाळण्यास) दुसरा मार्ग नाहीं, (ईश.१ व २);" इत्यादि वचनें पहा. पण कर्म-कांडांतून ज्ञानकांडांत उतरलें म्हणजे "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" (तै.२.१.१)—ब्रह्म-ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो; "नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय" (श्वे. ३.८)—(ज्ञानाखेरीज) मोक्षप्राप्तीचा दुसरा मार्ग नाहीं; "पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते । किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरंते" (बृ.४.४.२२ व ३.५.१)—पूर्वीच्या ज्ञानी पुरुषांस पुत्रादिकांची आवड नसे, सर्व लोक हाच ज्या अर्थी आमचा आत्मा झालेला आहे, त्या अर्थी आम्हाला (दुसरी) प्रजा कशास पाहिजे ? असें म्हणून संतति, संपत्ति व स्वर्गादि लोक, यांपैकीं कशाचीच 'एषणा' म्हणजे इच्छा न धरितां त्यापासून निवृत्ति होऊन हे ज्ञानी पुरुष स्वेच्छ भिक्षाटन करीत हिंडत असत; किंवा "अशा रीतीनें विरक्त झालेल्या पुरुषांस मोक्ष मिळतो" (मुं.१.२.११); अगर अखे-रीस "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्" (जाबा.४)—ज्या दिवशीं बुद्धि विरक्त होईल त्या दिवशीं संन्यास घ्यावा;—अशीं विरुद्धपक्षीय वचनेंहि वैदिक ग्रंथांतच आढळून येतात. अशा प्रकारें वेदाज्ञा द्विविध असल्यामुळें (मभा.शां.२४०.६) प्रवृत्ति आणि निवृत्ति, किंवा कर्मयोग व सांख्य, यांपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता याचा निर्णय करण्यास दुसरें कांहीं साधन आहे की नाहीं हें पहाणें जरूर पडतें. आचार म्हणजे शिष्ट लोकांची वागणूक, वहिवाट किंवा चाल कशी आहे, तें पाहून या प्रश्नाचा निर्णय होऊं शकला असता. पण या बाबतींत शिष्टाचारहि उभयविध आहे असें आढळून येतें. शुकयाज्ञवल्क्यादिकांनीं संन्यासमार्गाचें, तर जनक, श्रीकृष्ण, जैगीषव्य, वगैरे ज्ञानी पुरुषांनीं कर्ममार्गाचेंच अवलंबन केलें होतें, असें इतिहासावरून उघड होतें. याच अभिप्रायानें "तुल्यं तु दर्शनं" (वे.सू.३.४.९). म्हणजे आचारदृष्ट्या हे दोन्ही पंथ तुल्यबल आहेत, असें सिद्धान्तपक्षांतील कोटिक्रमांत बादरायणाचार्यांनीं म्हटलें असून—

विवेकी सर्वदा मुक्तः कुर्वतो नास्ति कर्तृता ।
अलेपवादमाश्रित्य श्रीकृष्णजनकौ यथा ॥

"पूर्ण ब्रह्मज्ञानी झालेला मनुष्य सर्व कर्में करूनहि श्रीकृष्णजनकांप्रमाणें अकर्ता, अलिप्त व सर्वदा मुक्तच असतो,"—असें स्मृतिवचनहि आहे.* तसेंच भगवद्गीतेंत मनु, इक्ष्वाकु इत्यादि कर्मयोगाची परंपरा दिल्यावर "एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः" (गी.४.१५)—हें जाणून पूर्वी जनकादि ज्ञानी पुरुषांनीं कर्म केलें—असें

---

*हें वचन स्मृतींतलें म्हणून आनंदगिरीनें कठोपनिषदावरील (कठ.२.१९) शांकरभाष्याच्या टीकेंत घेतलें आहे. हें मूळचें कोठलें तें आम्हांस सांपडलें नाहीं.

म्हटलें असून, जनकाखेरीज दुसरीं याच प्रकारची अनेक उदाहरणें योगवासिष्ठांत व भागवतांत दिलीं आहेत (यो.५ ७५; भाग. २.८.४३-४५). जनकादिकांस पूर्ण ब्रह्मज्ञान नव्हतें अशी कोणास शंका येईल. म्हणून सांगतों कीं, हे सर्व 'जीवन्मुक्त' होते असें योगावासिष्ठांत स्पष्ट म्हटलें आहे; आणि योगवासिष्ठांतच नव्हे तर महाभारतांतहि व्यासांनीं आपला पुत्र शुक यास मोक्षधर्माचें पूर्ण ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास अखेर जनकाकडे मुद्दाम पाठविलें अशी कथा दिलेली आहे (मभा. शां. ३२५ आणि यो. २,१ पहा.). त्याचप्रमाणें उपनिषदांतूनहि अश्वपति कैकेय राजानें उद्दालक ऋषीस (छां. ५ ११-२४), आणि काशिराज अजातशत्रु यानें गार्ग्य बालाकीस(बृ.२.१) ब्रह्मज्ञान सांगितलें अशा कथा आहेत. तथापि अश्वपति किंवा जनक यांनीं राज्य करण्याचें सोडून देऊन कर्मत्यागरूप संन्यास घेतला असें कोठेंहि वर्णन नाहीं. उलट जनकसुलभासंवादांत जनक "आपण मुक्तसंग होऊन म्हणजे आसक्ति न ठेवितां राज्य करीत आहों,व आपला एक हात चंदनानें माखिला आणि दुसरा तासून काढिला तरी आपणांस त्याचें सुखदुःख सारखेंच," इत्यादि आपल्या स्थितीचें प्रथम वर्णन करून (मभा.शां.३२०.३६) पुढें सुलभेस सांगतो कीं—

मोक्षे हि त्रिविधा निष्ठा दृष्टाऽन्यैर्मोक्षवित्तमैः ।
ज्ञानं लोकोत्तरं यच्च सर्वत्यागश्च कर्मणाम् ॥
ज्ञाननिष्ठां वदंत्येके मोक्षशास्त्रविदो जनः ।
कर्मनिष्ठां तथैवान्ये यतयः सूक्ष्मदर्शिनः ॥
प्रहायोभयमप्येवं ज्ञानं कर्म च केवलम् ।
तृतीयेयं समाख्याता निष्ठा तेन महात्मना ॥

"मोक्षप्राप्त्यर्थ तीन प्रकारच्या निष्ठा मोक्षशास्त्रवेत्ते सांगत असतात. (१)'ज्ञान' प्राप्त करून घेऊन सर्व कर्मांचा त्याग करणें; हिलाच कांहीं मोक्षशास्त्रज्ञ ज्ञाननिष्ठा असें म्हणतात. (२) तसेंच दुसरे सूक्ष्मदर्शी लोक कर्मनिष्ठा सांगतात. पण केवल ज्ञान आणि केवल कर्म अशा या दोन्ही निष्ठा सोडून देऊन (३) ही तिसरीच (म्हणजे ज्ञानानें आसक्तीचा क्षय करून कर्म करण्याची) निष्ठा (मला) त्या महात्म्यानें (पंचशिखानें) सांगितली आहे" (मभा.शां.३२०.३८-४०). निष्ठा शब्दाचा सामान्य अर्थ शेवटची स्थिति, आधार किंवा अवस्था असा आहे. पण या स्थलीं व गीतेंतहि निष्ठा शब्दानें "ज्या प्रकारच्या आयुष्यक्रमणानें शेवटीं मोक्ष मिळतो तो आयुष्यक्रमणाचा मार्ग" असा अर्थ विवक्षित असून, गीतेवरील शांकरभाष्यांत सुद्धां निष्ठा =अनुष्ठेयतात्पर्य, म्हणजे आयुष्यांत जें कांहीं अनुष्ठेय म्हणजे आचरावयाचें त्याच्या ठायीं तत्परता म्हणजे त्यांत गढून रहाणें, असाच अर्थ केला आहे. आयुष्य क्रमणाच्या या मार्गांपैकीं जैमिन्यादि मीमांसकांनीं ज्ञानाला महत्त्व न देतां केवळ

यज्ञयागादि कर्में केल्यानेंच मोक्ष मिळतो,—

ईजाना बहुभिः यज्ञैः ब्राह्मणा वेदपारगाः ।
शास्त्राणि चेत्प्रमाणं स्युः प्राप्तास्ते परमां गतिम् ॥

कारण, तसें न मानिलें तर शास्त्राची म्हणजे वेदाची आज्ञा व्यर्थ पडेल, असें प्रतिपादन केलें आहे (जै.सू.५.२ २३ वरील शावरभाष्य पहा); आणि उपनिषत्कार व बादरायणाचार्य यांनीं सर्व यज्ञयागादि कर्में गौण ठरवून केवळ ज्ञानानें मोक्षप्राप्ति होत्ये, ज्ञानाखेरीज दुसऱ्या कशानेंहि मोक्ष मिळणें शक्य नाही, असा सिद्धान्त केला आहे (वे.सू.३.४.१.२). पण या दोन्ही निष्ठा सोडून देऊन आसक्तिविरहित कर्में करण्याची तिसरीच निष्ठा पंचशिखानें (स्वतः सांख्यमार्गी असतांहि) आपणास सांगितली आहे, असें जनकाचें म्हणणें आहे. "दोन्ही निष्ठा सोडून" या शब्दांवरून ही तिसरी निष्ठा पूर्वींच्या दोन निष्ठांपैकीं कोणत्याहि निष्ठेचें अंग नसून स्वतंत्ररीत्या वर्णिलेली आहे हें उघड होतें. वेदान्तसूत्रांतहि (वे.सू, ३.४.३२–३५) जनकाच्या या तिसऱ्या निष्ठेचा अखेर उल्लेख केलेला असून भगवद्गीतेंत जनकाची ही तिसरी निष्ठाच—आंत भक्तीची नवी भर घालून—प्रतिपादिली आहे पण मीमांसकांचा केवळ म्हणजे ज्ञानविरहित कर्ममार्ग मोक्षप्रद नसून नुस्ता स्वर्गप्रदच आहे असा गीतेचा सिद्धान्त आहे (गी. २.४२–४४; २ २१); आणि जो मार्ग मोक्षप्रद नाहीं त्याला 'निष्ठा' हें नांवहि देतां येत नाही. कारण, ज्याने अखेर मोक्ष मिळतो त्या मार्गास निष्ठा म्हणावे ही व्याख्या सर्वांसच कबूल आहे. म्हणून सर्वांच्या मतांचा सामान्य अनुवाद करितांना जनकाने जरी तीन निष्ठा सांगितल्या असल्या, तरी मीमांसकांचा केवळ म्ह० ज्ञानविरहित कर्ममार्ग 'निष्ठा' या वर्गातून काढून टाकून सिद्धान्तपक्षीं कायम रहाणाऱ्या दोनच निष्ठा गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायाचें आरंभीं वर्णिल्या आहेत (गी.३.३). केवळ ज्ञान (सांख्य) व ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म (योग) या त्या दोन निष्ठा होत; आणि सिद्धान्तपक्षीय या दोन निष्ठांपैकीं दुसऱ्या (म्हणजे जनकाप्रमाणें तिसऱ्या) निष्ठेच्या समर्थनार्थ "कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः" (गी.३.२०)—जनकादिक याप्रमाणें कर्म करूनच सिद्धि पावले—असा जुना दाखला दिला आहे जनकादिक क्षत्रिय राजांची गोष्ट सोडून दिली तरी व्यासांनीं विचित्रवीर्याचा वंश कायम ठेवण्यासाठीं धृतराष्ट्र व पांडु हे क्षेत्रज पुत्र निर्माण केले, व तीन वर्षें सतत मेहनत करून जगाचा उद्धार करण्यासाठीं महाभारत लिहिलें; आणि कलियुगांत स्मार्त म्हणजे संन्यासमार्गाचे प्रवर्तक श्रीशंकराचार्य यांनींहि आपल्या अलौकिक ज्ञानानें आणि उद्योगानें धर्मसंस्थापना केली; हें सर्वश्रुत आहे. किंबहुना स्वतः ब्रह्मदेव कर्म करण्यास प्रवृत्त झाला तेव्हांच सृष्टीची सुरुवात झाली असून, मूळ ब्रह्मदेवापासूनच मरीच्यादि सात मानसपुत्र उत्पन्न

होऊन त्यांनीं संन्यास न घतां सृष्टिक्रम चालू ठेवण्यास आमरणान्त प्रवृत्तिमार्गाचा अंगीकार केला, व सनत्कुमारादि दुसरे सात मानसपुत्र जन्मतःच विरक्त म्हणजे निवृत्तिपंथी निघाले, असें महाभारतांत नारायणीयधर्मनिरूपणांत वर्णन असल्याचें वर सांगितलेंच आहे (मभा. शां ३३९ व ३४०). ब्रह्मज्ञानी पुरुषांनीं किंवा ब्रह्मदेवानेंहि कर्मे करीत रहाण्याचा हा प्रवृत्तिमार्ग कां स्वीकारिला याची वेदान्तसूत्रांत "यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिणाम्" (वे.सू.३.३.३२)—ईश्वरानिर्मित ज्याचा जो अधिकार आहे तो पुरा होईपर्यंत कार्यातून सुटका होत नाहीं—अशा रीतीनें उपपत्ति सांगितली आहे. या उपपत्तीचें परीक्षण पुढें करण्यांत येईल. उपपत्ति कांहीं असली, तरी प्रवृत्ति व निवृत्ति हे दोन्ही पंथ जगाच्या आरंभापासून ब्रह्मज्ञानी पुरुषांत चालू आहेत एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे; व त्यामुळें यांपैकी श्रेष्ठ कोणता याचा निर्णय केवळ आचारावरूनच करितां येत नाहीं हेंहि उघड आहे

परंतु पूर्वाचार याप्रमाणें द्विविध असल्यामुळें, केवळ आचारावरूनच निवृत्ति श्रेष्ठ का प्रवृत्ति श्रेष्ठ याचा जरी निकाल देतां येत नसला, तथापि कर्मबंधापासून सुटका झाल्याखेरीज मोक्ष नाहीं हें जर निर्विवाद आहे तर ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर तृष्णामूलक कर्माचें लचांड होईल तितक्या लवकर तोडून टाकणेंच श्रेयस्कर, असा संन्यासमार्गातील लोकांचा यापुढला कोटिक्रम आहे. महाभारतांतील शुकानुशासनांत—यासच 'शुकानुप्रश्न' असेंहि म्हणतात—संन्यासमार्गाचेंच प्रतिपादन असून, तेथें शुकानें—

यदिदं वेदवचनं कुरु कर्म त्यजेति च ।
कां दिशं विद्यया यांति कां च गच्छंति कर्मणा ॥

"वेद कर्मे सोडण्यास सांगतो आणि कर्मे करण्यासहि सांगतो; तर विद्येनें म्हणजे कर्माशिवाय ज्ञानानें आणि नुस्त्या कर्मानें कोणती गति मिळत्ये हें मला सांगा" (शां. २४०.१)—असा व्यासास प्रश्न केल्यावर, त्याचें उत्तर देतांना व्यासांनीं—

कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते ।
तस्मात् कर्म न कुर्वंति यतयः पारदर्शिनः ॥

"कर्मानें प्राणी बांधिला जातो व विद्येनें मुक्त होतो; म्हणून जे पारदर्शी यति किंवा संन्यासी आहेत ते कर्म करीत नाहीत" (शां २४०.७)—असें सांगितलें आहे. या श्लोकाच्या पहिल्या चरणाचें विवेचन गेल्या प्रकरणांतच आम्हीं केलें आहे. "कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते" या सिद्धान्ताबद्दल कांहीं वाद नाहीं. पण "कर्मणा बध्यते" म्हणजे काय याचा विचार केला तर जड किंवा अचेतन कर्म कोणास बांधीत नाहीं आणि सोडीतांहि नाहीं, मनुष्य फलाशेनें किंवा आपल्या आसक्तीमुळें कर्मांत बद्ध झालेला आहे, ही आसक्ति सुटली म्हणजे त्यानें नुस्त्या बाह्ये-

द्रियांनीं कर्मे केलीं तरीहि तो मुक्तच होय, असें निष्पन्न होतें हें तेथें दाखविलें आहे. हाच अर्थ मनांत आणून अध्यात्मरामायणांत (२.४.४२) रामचंद्र लक्ष्मणास असें सांगतात कीं—

प्रवाहपतितः कार्यं कुर्वन्नपि न लिप्यते ।
बाह्ये सर्वत्र कर्तृत्वमावहन्नपि राघव ॥

"कर्ममय संसाराच्या प्रवाहांत पडलेला मनुष्य बाह्यतः सर्वप्रकारचीं कर्तव्यकर्मे करूनहि पुनः अलिप्त असतो." अध्यात्मशास्त्राचा हा सिद्धान्त लक्षांत घेतला म्हणजे कर्म दुखःमय म्हणून तें सोडण्याची अवश्यकता न रहातां, मन शुद्ध व सम करून फलाशा सोडल्यानें सर्व काम होतें असें दिसून येतें. तात्पर्य, ज्ञानाचा व काम्यकर्माचा जरी विरोध असला, तरी निष्काम कर्म आणि ज्ञान यांमध्यें कोणताच विरोध येऊं शकत नाहीं; म्हणून अनुगीतेंत "तस्मात्कर्म न कुर्वंति"—म्हणून कर्मे करीत नाहींत—या वाक्याऐवजीं—

तस्मात्कर्मसु निःस्नेहा ये केचित् पारदर्शिनः ॥

"म्हणून पारदर्शी पुरुष कर्माच्या ठिकाणीं आसक्ति ठेवीत नाहींत" (**अश्व.** ५१. ३३)—असें वाक्य आलें असून, तत्पूर्वी—

कुर्वते ये तु कर्माणि श्रद्दधाना विपश्चितः।
अनाशीर्योगसंयुक्तास्ते धीराः साधुदर्शिनः ॥

"जे ज्ञानी पुरुष श्रद्धेनें फलाशा न ठेवितां (कर्म—)योगमार्गाचा अवलंब करून कर्म करितात तेच साधुदर्शी होत" (अश्व.५०.६,७),—असें कर्मयोगमार्गाचें स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे. त्याचप्रमाणें—

यदिदं वेदवचनं कुरु कर्म त्यजेति च ।

या पूर्वार्धाला जोडूनच—

तस्माद्धर्मानिमान् सर्वान्नाभिमानात् समाचरेत् ॥

"वेद कर्म कर आणि कर्म सोड म्हणून दोन्ही प्रकारें सांगतो; म्हणून (कर्तृत्वाचा) अभिमान न धरितां आपण आपलीं सर्व कर्मे करावीं," (वन.२.७३)—असा वनपर्वांत शौनकाचा युधिष्ठिरास उपदेश असून, शुकानुप्रश्नांतहि—

एषा पूर्वतरा वृत्तिर्ब्राह्मणस्य विधीयते ।
ज्ञानवानेव कर्माणि कुर्वन् सर्वत्र सिध्यति ॥

"ज्ञानवान् होऊन सर्व कर्मे करूनच सिद्धि मिळविणें, ही ब्राह्मणाची पूर्वीची जुनी (पूर्वतर) वृत्ति होय" (मभा. शां. २३७. १; २३४. २९), असें व्यासांनीं शुकास दोनदां स्पष्ट सांगितलें आहे. "ज्ञानवानेव" या पदांनीं ज्ञानोत्तर व ज्ञानयुक्त कर्मच या ठिकाणीं विवक्षित आहे, हें उघड होतें. असो; दोन्ही बाजूंच्या या वचनांचा निराग्रहबुद्धीनें शांत विचार केला म्हणजे "कर्मणा बध्यते जंतुः" या कोटिक्रमानें

"तस्मात्कर्म न कुर्वंति"—म्हणून कर्में करीत नाहींत—हें कर्मत्यागपर एकच अनुमान निष्पन्न न होतां, त्याच कारणास्तव "तस्मात्कर्मसु निःस्नेहाः"—म्हणून कर्मांच्या ठायीं आसक्ति ठेवीत नाहीत,—हें निष्काम बुद्धीनें कर्में करण्याचें दुसरें अनुमानहि तितक्याच योग्यतेचें आहे असें सिद्ध होतें; केवळ आम्हीच याप्रमाणें दोन अनुमानें करितों असें नाहीं, तर खुद्द व्यासांनीं देखील हाच अर्थ—

द्वाविमावथ पंथानौ यस्मिन्वेदाः प्रतिष्ठिताः ।
प्रवृत्तिलक्षणो धर्मः निवृत्तिश्च विभाषितः ॥*

"ज्यांना वेदांचा (एकसारखाच) आधार आहे असे हे दोन मार्ग आहेत,—एक प्रवृत्तिपर धर्माचा आणि दुसरा निवृत्तीचा म्हणजे संन्यास घेण्याचा,"—या शुकानुप्रश्नांतील श्लोकांत स्पष्टपणें दर्शविला आहे (मभा. शां. २४०.६). तसेंच नारायणीय धर्मांतहि हेच दोन पंथ पृथक् पृथक् स्वतंत्रपणें सृष्टीच्या आरंभापासून चालू असल्याचें वर्णन आहे हें पूर्वींच सांगितलें आहे. पण महाभारतांत प्रसंगानुसार हे दोन्ही पंथ वर्णिले असल्यामुळें प्रवृत्तिमार्गाबरोबरच निवृत्तिमार्गाचीं समर्थक वचनेंहि एकाच महाभारतांत सांपडतात; आणि गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकांतून हीं म्हणजे निवृत्तिमार्गाचीं वचनेंच मुख्य समजून त्यांखेरीज जणूं काय दुसरा पंथच नाहीं, किंवा असल्यास तो गौण म्हणजे संन्यासमार्गाचें अंग होय, असें प्रतिपादन करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. पण हें प्रतिपादन सांप्रदायिक आग्रहाचें आहे; व त्यामुळें गीतार्थ सरळ व स्पष्ट असतांहि सांप्रतकाळीं तो पुष्कळांस दुर्बोध झालेला आहे. "लोकेऽस्मिन द्विविधा निष्ठा" (गी. ३.३) या गीतेंतील श्लोकाच्या तोडीचाच "द्वाविमावथ पंथानौ" हा श्लोक आहे, म्हणजे दोन तुल्यबल मार्ग या ठिकाणीं सांगण्याचा हेतु आहे, असें उघड दिसून येतें. पण या उघड अर्थाकडे किंवा पूर्वापर संदर्भाकडेहि लक्ष न देतां याच श्लोकांत दोहोंऐवजीं एकच मार्ग प्रतिपाद्य आहे असें दाखविण्याचा कित्येक प्रयत्न करीत असतात !

कर्मसंन्यास (सांख्य) व निष्काम कर्म (योग) असे वैदिक धर्माचे दोन स्वतंत्र मार्ग जरी याप्रमाणें निष्पन्न झाले, तरी ते विकल्पात्मक न मानितां "संन्यासापेक्षां कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष" असा गीतेचा ठाम सिद्धान्त असल्यामुळें कर्मयोगाच्या श्रेष्ठतेसंबंधानें गीतेचें यापुढें आणखी असें म्हणणें आहे कीं, ज्या जगांत आपण रहातों तें जग, आणि त्यांत आपलें क्षणभरहि जिवंत रहाणें, हें सुद्धां जर कर्मच तर कर्म सोडून जाणार कोठें ? आणि या जगांत म्हणजे कर्मभूमींतच रहावयाचें

---

*या चरणाचीं 'निवृत्तिश्च सुभाषितः' 'निवृत्तिश्च विभावितः' अशींहि पाठान्तरें आहेत. पाठ कोणताहि घेतला तरी प्रथम 'द्वाविमौ' असें म्हटलें आहे यावरून हे दोन पंथ स्वतंत्र आहेत एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे.

म्हटल्यास कर्म सुटणारं तरी कसें? देह आहे तोंपर्यंत तहान, भूक वगैरे विकार सुटत नाहींत हें आपण प्रत्यक्ष पहातों (गी. ५.८, ९); आणि तन्निवारणार्थ भिक्षा मागण्याचें लाजिरवाणें कर्म करावयासहि संन्यासमार्गाप्रमाणें जर मोकळीक आहे, तर अनासक्त बुद्धीनें इतर व्यावहारिक शास्त्रोक्त कर्मे करण्यास तरी प्रत्यवाय कोणता? कर्मपाशांत मन गुंतून ब्रह्मानंदाला मुकेन किंवा ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतबुद्धि चळेल या भीतीनें हीं इतर कर्मे जर कोणी सोडून देत असेल, तर त्याचा मनोनिग्रह अद्याप कच्चा आहे असें म्हटलें पाहिजे; आणि मनोनिग्रह कच्चा असतां केलेला कर्मत्याग गीतेप्रमाणें मोहाचा म्हणजे तामस किंवा मिथ्याचार होतो (गी १८.७; ३.६) इतकेंच नव्हे, तर याप्रमाणें कच्चा असलेला मनोनिग्रह चित्तशुद्धिद्वारा पूर्ण करण्यास निष्काम बुद्धि वाढविणारीं यज्ञदानादि गृहस्थाश्रमाचीं श्रौत किंवा स्मार्त कर्मेच अशा मनुष्यानें केलीं पाहिजेत असें पुढें अर्थातःच प्राप्त होतें. सारांश, अशा प्रकारचा कर्मत्याग कधींच श्रेयस्कर होत नाहीं. बरें, मन निर्विषय असून मनुष्याच्या ताब्यांत आहे असें म्हटलें, तर त्याला कर्माची भीति कशाला? किंवा कर्मे न करण्याचा व्यर्थ आग्रह तरी त्यानें कां धरावा? पावसाळ्यासाठीं केलेल्या छत्रीची परीक्षा ज्याप्रमाणें पावसांतच होत्ये त्याप्रमाणें किंवा—

विकारहेतौ सति विक्रियंते । येषां न चेतांसि त एव धीराः ।

"ज्या कारणांनीं विकार उत्पन्न होतो तीं कारणें किंवा विषय डोळ्यापुढें असतांहि ज्याचें अंतःकरण मोहाच्या विकारांत पडत नाहीं, तेच पुरुष धैर्यशाली म्हणावयाचे" (कुमार. १.५९)—या कालिदासाच्या व्यापक न्यायानें, कर्मद्वाराच मनोनिग्रह कसोटीस लागून तो पूर्ण झाला आहे किंवा नाहीं याची इतरांसच नव्हे, तर स्वतः कर्त्यालाहि साक्ष पटत्ये. तस्मात या पक्षींहि शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं म्हणजे प्रवाहपतित कर्मे केलींच पाहिजेत असें सिद्ध होतें (गी. १८.६), बरें; "मन ताब्यांत असून प्राप्त झालेली चित्तशुद्धि कर्मे केल्यानें बिघडेल अशी भीतिहि नाहीं; पण मोक्षप्राप्तीला जरूर नसतां रिकामीं कर्मे करून देहाला कष्टवूं इच्छीत नाहीं"—असें म्हटलें तर कायक्लेशभयानें म्हणजे केवळ देहाला कष्ट होतील या क्षुद्र भीतीनें केलेला हा कर्मत्याग 'राजस' होऊन, त्यागाचें म्हणून जें फल मिळावयाचें तें अशा प्रकारचा कर्मत्याग करणारास मिळत नाहीं (गी. १८.८). मग कर्मे सोडावयाचीं कशाला? सर्व कर्म मायासृष्टींतलें अतएव अनित्य असल्यामुळें ब्रह्मसृष्टींतील नित्य आत्म्यानें यांत पडणें योग्य नाहीं असें कोणी म्हणेल, तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण, परब्रह्मच जर स्वतः मायेनें आच्छादिलें आहे तर मनुष्यानेंहि त्याचप्रमाणें मायेंत वागल्यास हरकत कोणती? ब्रह्मसृष्टि व मायासृष्टि असे सर्व जगाचे ज्याप्रमाणें दोन भाग होतात त्याप्रमाणेंच मनुष्याचेहि आत्मा व देहेंद्रियें असे दोन भाग

होतात. पैकीं आत्मा व ब्रह्म यांची जोड घालून देऊन आत्म्याचा ब्रह्मांत लय करा, आणि या ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें बुद्धि निःसंग ठेवून केवळ मायिक देहेंद्रियांनीं माया सृष्टीतील व्यवहार करा, म्हणजे झालें. अशा रीतीनें वागलें म्हणजे मोक्षाला प्रतिबंध येणार नाहीं इतकेंच नव्हे, तर ज्याची त्यास जोड बसून सृष्टीच्या कोणत्याहि भागाची उपेक्षा अगर विच्छेद केल्याचा दोष न लागतां ब्रह्मसृष्टि व मायासृष्टि–परलोक व इहलोक–या दोहोंतलेंहि कर्तव्य केल्याचें श्रेय तुह्मांस मिळेल ईशोपनिषदांत हेंच तत्त्व प्रतिपादिलें आहे (ईश. ११). पण या श्रुतिवचनांचा सविस्तर विचार पुढें करण्यांत येईल. सध्यां एवढेंच सांगतों कीं, ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव घेणारे ज्ञानी पुरुष मायासृष्टींतील व्यवहार केवळ शरीरानें अगर केवळ इंद्रियांनींच करीत असतात असें जें गीतेंत वर्णन आहे (गी. ४. २१; ५ १२) त्यांतील तात्पर्य हेंच असून, याच हेतूनें अठराव्या अध्यायांत 'निःसंग बुद्धीनें फलाशा सोडून केवळ कर्तव्य म्हणून कर्म करणें हाच खरा 'सात्त्विक' कर्मत्याग होय," कर्म सोडणें हा खरा कर्मत्याग नव्हे, असा सिद्धान्त केला आहे (गी. १८. ९.) कर्म मायासृष्टीतील असलें तरी तें परमेश्वरानेंच कांहीं अगम्य कारणास्तव निर्माण केलें असून तें बंद पाडणें ही गोष्ट मनुष्याच्या ताब्यांतली नव्हे, परमेश्वराधीन आहे; आणि बुद्धि निःसंग ठेवून केवळ शारीर कर्म केल्यानें मोक्षाच्या आड येत नाहीं, हें निर्विवाद आहे. मग चित्तांत वैराग्य ठेवून केवळ इंद्रियद्वारा शास्त्रतः प्राप्त होणारीं कर्में करण्यास हरकत कोणती? " न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्" (गी. ३. ५; १८. ११)–या जगांत एकक्षणभर देखील कोणी कर्माखेरीज राहूं शकत नाहीं, असें गीतेंत, तर "नैष्कर्म्यं न च लोकेऽस्मिन् मुहूर्तमपि लभ्यते" (अश्व. २०. ७)–या लोकीं (कोणासहि) घटकाभर देखील कर्म सुटत नाहीं, असें अनुगीतेंत म्हटलें आहे. मनुष्यच काय पण सूर्यचंद्रादि देखील एकसारखें कर्मेच करीत आहेत! किंबहुना कर्म म्हणजेच सृष्टि आणि सृष्टि म्हणजेच कर्म हें निश्चित असल्यामुळें सृष्टीच्या घडामोडीस किंवा कर्मास क्षणभर देखील विसावा नाहीं, हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. "कर्म सोडिलें तर खायला देखील मिळणार नाहीं" असें भगवंतांनीं गीतेंत (गी. ३ ८), तर " अकर्मणां वै भूतानां वृत्तिः स्यान्न हि काचन" (वन. ३२. ८.), कर्माखेरीज प्राणिमात्राचा निर्वाह नाहीं असें वनपर्वांत द्रौपदीनें युधिष्ठिरास सांगितलें असून त्याप्रमाणें दासबोधांतहि पूर्वी ब्रह्मज्ञान सांगून नंतर "प्रपंच सांडून परमार्थ केला। तरी अन्न मिळेना खायाला।" (दा. १२. १. ३.) असें श्रीसमर्थ रामदासस्वामीहि म्हणत आहेत. बरें; खुद्द भगवंतांचें चरित्र पाहिलें तरीहि भगवान् निरनिराळे अवतार धारण करून या मायिक जगांत साधूंचें परित्राण आणि दुष्टांचा विनाश हीं कर्मेंच दरएक युगांत करीत आले आहेत (गी. ४. ८. व मभा. शां. ३३९. १०३ पहा), असें

नजरेस येतें; आणि हीं कर्में जर मीं केलीं नाहींत तर जग उध्वस्त होऊन नाश पावेल, असें त्यांनींच गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ३.२४). खुद्द भगवानहि जगाच्या धारणार्थ याचप्रमाणें जर कर्मच करीत आहेत, तर ज्ञानोत्तर कर्में निरर्थक आहेत या म्हणण्यांत कांहीं हंशील नाहीं, असें उघड सिद्ध होतें. म्हणून "यः क्रियावान् स पंडितः" (मभा. वन. ३१२ १०८)—जो क्रियावान तोच पंडित होय—या न्यायानें अर्जुनास निमित्त करून भगवान सर्वांनाच असा उपदेश करीत आहेत कीं, या जगांत कर्म सुटणें कोणासहि शक्य नसल्यामुळें, कर्माची बाधा न लागण्यास नेहमीं आपल्या धर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्तव्य फलाशा सोडून म्हणजे विरक्त बुद्धीनें करणें, एवढाच काय तो एक मार्ग (योग) मनुष्याच्या ताब्यांतला असून उत्तम आहे. प्रकृति आपले व्यवहार नेहमीं करीत राहणार, पण त्यांतील कर्तृत्वाच्या अभिमानाची बुद्धि तुम्हीं सोडलीत म्हणजे तुम्ही मुक्तच आहां (गी. ३,२७,१३.२९; १४.१९;१८ १६). मुक्तीसाठीं कर्म सोडण्याची किंवा सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें कर्मसंन्यासरूप वैराग्याची जरूर नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर या कर्मभूमींत कर्माचा पूर्ण त्याग करणें शक्यहि नाहीं.

यावरहि कोणी अशी शक्कल काढितात कीं, कर्मबंध तोडण्यास कर्म सोडण्याची जरूर नसून कर्मफलाशा सोडण्यानें जरी निर्वाह होत असला तरी ज्ञानानें बुद्धि निष्काम होऊन सर्व वासनांचा क्षय झाल्यावर कर्में करण्याची प्रवृत्ति होण्यास कांहींच कारण शिल्लक रहात नाहीं; व त्यामुळें, म्हणजे कायक्लेशभयानें नव्हे, तर वासनाक्षयानें आपोआपच कर्में सुटत असतात. मनुष्याचा या जगांत परमपुरुषार्थ काय तो मोक्ष, आणि तो मोक्ष ज्यास ज्ञानानें प्राप्त झाला त्याला प्रजा, संपत्ति किंवा स्वर्गादि लोकांतील सुखें यांपैकीं कशाचीच 'एषणा' (इच्छा) रहात नसल्यामुळें (बृ.३.५.१ व ४.४.२२), कर्म न सोडतांहि तें सुटणें हा त्या ज्ञानाचा साहजिकरीत्याच अखेर परिणाम घडत असतो. याच अभिप्रायानें—

ज्ञानामृतेन तृप्तस्य कृतकृत्यस्य योगिनः ।
न चास्ति किंचित्कर्तव्यमस्ति चेन्न स तत्त्ववित् ।

"ज्ञानामृताचें प्राशन करून कृतकृत्य झालेल्या पुरुषाचें पुढें कांहींच कर्तव्य शिल्लक रहात नाहीं व राहील तर तो तत्त्ववित् म्हणजे ज्ञानी नव्हे," असें उत्तरगीतेंत (१.२३) म्हटलें आहे;* आणि हा ज्ञानी पुरुषाचा दोष आहे अशी कोणास शंका

---

*हा श्लोक श्रुतींतील आहे ही समजूत वस्तुतः खरी नाहीं. वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत हा श्लोक नाहीं. पण सनत्सुजातीयावरील भाष्यांत आचार्यांनीं तो घेतला असून तेथें तो लिंगपुराणांतु आहे असें म्हटलें आहे. श्लोक अर्थातच संन्यासमार्गीयांचा आहे, कर्मयोग्यांचा नव्हे. बौद्ध धर्मग्रंथांतहि अशींच वचनें आहेत (परिशिष्टप्रकरण पहा).

आल्यास ती खरी नव्हे, उलटपक्षीं हा एक ब्रह्मज्ञानी पुरुषाचा अलंकारच आहे– "अलंकारो ह्ययमस्माकं यद्ब्रह्मात्मावगतौ सत्यां सर्वकर्तव्यताहानिः" (वे.सू.शां. भा.१.१.४.)––असें श्रीशंकराचार्यांनी म्हटलें आहे. तसेंच गीतेंतहि "तस्य कार्यं न विद्यते" (गी.३.१७)—ज्ञान्याला पुढें कांहीं करावयाचें नसतें,—किंवा सर्व वैदिक कर्मांचें त्याला कांहीं प्रयोजन नसतें (गी.२ ४६) अगर "योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते" (गी.६.३)—योगारूढ झाला म्हणजे त्याला शम हें कारण होतें—अशी वचनें असून, शिवाय "सर्वारंभपरित्यागी" (गी.१२.१६) म्हणजे सर्व उद्योग सोडून देणारा, आणि "अनिकेतः" (गी.१२.१९) म्ह० घर नसणारा, इत्यादि विशेषणेंहि ज्ञानी पुरुषास अनुलक्षून गीतेंत योजिलेली आहेत. यावरून ज्ञानोत्तर आपोआपच कर्में सुटतात, हें म्हणणें भगवद्गीतेस मान्य आहे असें कित्येकांचें मत आहे. परंतु आमच्या मतें गीतेंतील वाक्यांचे हे अर्थ व वरील एकंदर युक्तिवादहि बरोबर नाहीं. म्हणून तद्विरुद्ध आमचे जें म्हणणें आहे तें येथें थोडक्यांत सांगतों.

मनुष्य ज्ञानी झाला म्हणजे त्याच्या सर्व प्रकारच्या इच्छा किंवा वासना सुटल्या पाहिजेत हें म्हणणेंच आधीं गीतेस मान्य नाहीं, असें पूर्वीं सुखदुःखविवेक-प्रकरणांत आम्हीं दाखविलें आहे. नुस्ती वासना किंवा इच्छा असणें यांत कांहीं दुःख नसून त्यातील आसक्ति हें दुःखाचें खरें मूळ होय. म्हणून सर्व प्रकारच्या वासना मारीत न बसतां ज्ञात्यानें केवळ आसक्ति सोडून सर्व कर्म करावें असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. ही आसक्ति सोडिली म्हणजे त्याबरोबर कर्महि सुटलेंच पाहिजे, असें नाहीं. किंबहुना वासना सुटली तरीहि सर्व कर्में सुटणें शक्य नाहीं, वासना असो वा नसो, श्वासोच्छ्वासादि कर्में नित्य एकसारखी चालू असतात असे आपण पहातों. फार लांब कशाला? क्षणभर जिवंत रहाणें देखील कर्मच असून पूर्ण ज्ञान झालें तरीहि आपल्या वासनेनें किंवा वासनाक्षयानें तें सुटत नाहीं कारण. वासना सुटली म्हणून कोणी ज्ञानी पुरुष जीव देत नाहीं, ही गोष्ट प्रत्यक्षसिद्ध आहे; आणि त्यामुळेंच " न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् " (गी.३.५.)—कोणी झाला तरी तो कर्म केल्याखेरीज राहूं शकत नाहीं—हें वचन गीतेंत आलेलें आहे. या कर्मभूमींत कर्म निसर्गतः प्राप्त व प्रवाहपतित असून अपरिहार्यहि आहे, मनुष्याच्या वासनेवर अवलंबून नाहीं, हा गीताशास्त्रांतील कर्मयोगाचा पहिला सिद्धान्त होय, कर्मांचा आणि वासनेचा परस्पर नित्यसंबंध नाहीं असें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर वासनाक्षयाबरोबर कर्मांचाहि क्षय झालाच पाहिजे हें म्हणणें निराधार व लंगडें पडतें; आणि मग वासनाक्षयानंतरहि प्राप्त झालेलीं कर्में ज्ञानी पुरुषानें कोणच्या रीतीनें केलीं पाहिजेत असा प्रश्न सहजच उद्भवतो. या प्रश्नाचें उत्तर

गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत दिलेलें आहे (गी. ३.१७–१९ व त्यावरील आमची टीका पहा). ज्ञानी पुरुषाला ज्ञानोत्तर त्याचें म्हणून कांहीं कर्तव्य रहात नाहीं, हें मत गीतेस मान्य आहे. पण गीता यापुढें असें सांगत आहे कीं, कोणीहि झाला तरी त्याला कर्म सुटत नाहीं. ज्ञानी पुरुषास कर्तव्य रहात नाहीं, आणि कर्म सुटत नाहीं, हे दोन सिद्धान्त कित्येकांस परस्परविरोधी वाटतात. पण गीतेची गोष्ट तशी नाहीं. गीता त्यांची अशी जोड घालत्ये कीं, कर्म ज्या अर्थी अपरिहार्य आहे त्या अर्थी ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि तें केलेंच पाहिजे. पण ज्या अर्थी त्याच्या स्वतःचें म्हणून त्याला कांहीं कर्तव्य नसतें, त्या अर्थी आपलीं सर्व कर्मे आतां निष्काम बुद्धीनें करणें त्याला प्राप्त आहे. तात्पर्य, तिसऱ्या अध्यायाच्या १७ व्या श्लोकांतील "तस्य कार्यं न विद्यते" या वाक्यांत 'कार्यं न विद्यते' या शब्दांपेक्षां 'तस्य' (म्हणजे त्या ज्ञानी पुरुषाला) हा शब्द अधिक महत्त्वाचा आहे; व त्याचा एकंदर भावार्थ असा आहे कीं, 'त्याला स्वतःला' आपलें म्हणून कांहीं मिळावयाचें नसतें, याच कारणास्तव त्यानें आपलें कर्तव्य आतां म्हणजे ज्ञानोत्तर निरपेक्ष बुद्धीनें केलें पाहिजे, आणि हाच अर्थ पुढें १९ व्या श्लोकांत 'तस्मात्' हें कारणबोधक पद आरंभीं घालून "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचार" (गी. ३.१९)—म्हणून शास्त्रतः प्राप्त झालेलें आपलें कर्तव्य तूं आसक्ति न ठेवितां करीत जा, कर्म सोडूं नको, —अशा शब्दांनी अर्जुनास उपदेशिला आहे. तिसऱ्या अध्यायांतील १७–१९ या तीन श्लोकांत व्यक्त होणारा हा कार्यकारणभाव आणि अध्यायांतील एकंदर प्रकरणाचा संदर्भ लक्षात आणिला म्हणजे संन्यासमार्गी म्हणतात त्याप्रमाणें "तस्य कार्यं न विद्यते" हा स्वतंत्र सिद्धान्त मानणें युक्त नाहीं असें दिसून येईल. याला उत्तम पुरावा म्हटला म्हणजे पुढे दिलेले दाखले होत. ज्ञानप्राप्तीनंतर कांहींएक कर्तव्य उरलें नसताहि शास्त्रतः प्राप्त होणारे सर्व व्यवहार करावे लागतात, या सिद्धान्ताचे पुष्टीकरणार्थ भगवान् लागलीच असें सांगतात कीं—

न मे पार्थाऽस्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि॥

"हे पार्था! 'माझें' म्हणून या त्रिभुवनांत कांहीं कर्तव्य (उरलेलें) नाहीं, अथवा अप्राप्त अशी एखादी वस्तु मिळविण्याची (वासना) राहिलेली नाहीं; तथापि मी कर्मच करीत आहें," हें लक्षांत घे (गी. ३.२२), यांतील 'न मे कर्तव्यमस्ति'—मला कर्तव्य उरलें नाहीं—हे शब्द, "तस्य कार्यं न विद्यते"—त्याला कांहीं कर्तव्य नसतें—या पूर्वश्लोकांतील (गी. ३.१७) शब्दांस अनुलक्षून आहेत, व त्यामुळें "ज्ञानानें कर्तव्य शिल्लक राहिलें नसलें तरीहि, किंबहुना याच कारणास्तव, शास्त्रतः प्राप्त होणारे, सर्व व्यवहार अनासक्त बुद्धीनें केलेच पाहिजेत" हा अर्थ या चारपांच श्लोकांत प्रतिपाद्य

आहे असें स्पष्ट सिद्ध होतें. नाहींपेक्षां 'तस्य कार्यं न विद्यते' इत्यादि श्लोकांत सांगितलेल्या सिद्धान्ताच्या दृढीकरणार्थ भगवंतांनीं दिलेला आपला दाखला अगदीं विलग पडून सिद्धान्त एक आणि उदाहरण त्याच्या अगदीं विरुद्ध अशी अनवस्था प्राप्त होईल. ती अनवस्था टाळण्यास संन्यासमार्गीय टीकाकार 'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर' यांतील 'तस्मात्' या शब्दाचाहि अर्थ निराळ्या प्रकारें करीत असतात. त्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्ञानी पुरुषानें कर्मे सोडावीं हाच गीतेचा मुख्य सिद्धान्त होय; पण अर्जुन तसा ज्ञानी नव्हता म्हणून—'तस्मात्'—त्याला कर्म करण्यास भगवंतांनीं सांगितलें आहे. पण गीतोपदेशानंतरहि अर्जुन अज्ञानीच होता ही कोटी बरोबर नाहीं असें आम्हीं वर दाखविलें आहे. शिवाय 'तस्मात्' या शब्दाचा अर्थ जरी याप्रमाणें ओढूनताणून लाविला तरी "न मे पार्थास्ति कर्तव्यं" इ० श्लोकांत भगवंतांनीं "आपलें कांहीं कर्तव्य नसतांहि आपण कर्म करितों" असा जो मुख्य सिद्धान्ताच्या समर्थनार्थ आपला दाखला दिला आहे त्याची संगतिहि या पक्षीं चांगली लागत नाहीं. म्हणून "तस्य कार्यं न विद्यते" या वाक्यांत 'कार्यं न विद्यते' हे शब्द मुख्य न मानितां 'तस्य' हा शब्द प्रधान मानिला पाहिजे: आणि तसें केलें म्हणजे "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" याचा अर्थ 'तूं ज्ञानी आहेस म्हणून तुझ्या स्वार्थासाठीं तुला कर्म नको हे खरें; पण तुला स्वतःला नको म्हणूनच जें आतां शास्त्रतः प्राप्त आहे तें कर्म 'मला नको' या बुद्धीने म्हणजे निष्काम बुद्धीनें कर," असा करावा लागतो. थोडक्यांत सांगणें असल्यास 'मला नको' हें कर्म सोडण्याचें कारण न होतां, ज्या अर्थी कर्म अपरिहार्य आहे त्या अर्थी शास्त्रतः प्राप्त झालेलें अपरिहार्य कर्म स्वार्थत्यागबुद्धीनें केलें पाहिजे हेंच त्यापासून अनुमान निघतें, असें गीतेचें म्हणणें आहे; आणि प्रकरणसाम्यार्थ पाहिलें तरीहि हाच अर्थ घ्यावा लागतो. कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग या दोहोंमध्यें जो मोठा भेद आहे तो हाच होय. "तुझें कांहीं उरले नाहीं; म्हणून तूं कांहीं करूं नको;" असें संन्यासपक्षीय लोक म्हणतात; आणि "तुझें कांहीं उरलें नाहीं, म्हणूनच तुला जें काय करावयाचें तें आतां स्वार्थपर वासना सोडून अनासक्त बुद्धीनें कर;" असें गीता सांगत आहे. एकाच हेतुवाक्यापासून अशा तऱ्हेनें दोन भिन्नभिन्न अनुमानें कां निघावीत? याचें उत्तर एवढेंच आहे कीं, गीता कर्म अपरिहार्य मानीत असल्यामुळें 'कर्म सोड' हें अनुमान गीतेंतील तत्त्वविचाराप्रमाणें निघणेंच शक्य होत नाहीं. म्हणून 'तुला नको' या हेतुवाक्यावरूनच स्वार्थबुद्धि सोडून कर्म कर असें गीतेंत अनुमान काढिलें आहे. रामाला सर्व ब्रह्मज्ञान सांगितल्यावर निष्काम कर्मास प्रवृत्त करण्यासाठीं योगवासिष्ठांत वसिष्ठांनीं जो युक्तिवाद सांगितला आहे तोहि अशाच प्रकारचा असून योगवासिष्ठ

ग्रंथाच्या अखेर भगवद्गीतेंतील वरील सिद्धान्तच अक्षरशः आलेला आहे (यो. ६ उ. १९९व २१६.१४; आणि गी. ३.१९ च्या भाषांतरावरील आमची टीका पहा). योगवासिष्ठाप्रमाणेंच बौद्धधर्मांतील महायान पंथाच्या ग्रंथांतहि या बाबतींत गीतेचा अनुवाद केलेला आहे. पण विषयान्तर होईल म्हणून त्याची चर्चा येथें न करितां त्याबद्दलचा विचार आम्हीं पुढें परिशिष्टप्रकरणांत केला आहे.

आत्मज्ञान झालें म्हणजे 'मी' आणि 'माझें' ही अहंकाराची भाषाच शिल्लक रहात नाहीं (गी.१८.१६व २६), व त्यामुळें ज्ञानी पुरुषास "निर्–मम" असें म्हणतात. निर्मम म्हणजे 'माझें–माझें (मम) न म्हणणारा' असा अर्थ आहे व ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन करितांना तोच अर्थ—

आणि मी हे भाष नेणें। माझें कांहींच न म्हणें ।
सुखदुःख जाणणें। नाहीं जया॥

या ओवींत व्यक्त केला आहे. परंतु ब्रह्मज्ञानानें 'मी' व 'माझें' ही बुद्धि जरी सुटली तरी या दोन शब्दांऐवजीं 'जग व जगाचें'—किंवा भक्तिदृष्ट्या बोलावयाचें असल्यास 'परमेश्वर व 'परमेश्वराचें'—हे शब्द आतां त्या ठिकाणी येतात, हें विसरतां कामा नये. जगांतील प्रत्येक सामान्य मनुष्य आपले सर्व व्यवहार 'माझें' किंवा 'माझ्यासाठीं' म्हणून करीत असतो. पण जो ज्ञानी झाला त्याची माझेपणाची बुद्धि सुटली असल्यामुळें ईश्वरनिर्मित जगांतील सर्व व्यवहार परमेश्वराचे आहेत, आणि ते करण्यासाठीं परमेश्वरानें आपणांस उत्पन्न केलें आहे, अशा बुद्धीनें (म्हणजे निर्मम बुद्धीनें) आतां ज्ञानी पुरुष ते व्यवहार करूं लागतो, हा ज्ञानी व अज्ञानी यांच्यामध्यें भेद आहे (गी. ३. २७, २८). गीतेचा हा सिद्धान्त लक्षांत घेतला म्हणजे "योगारूढ पुरुषाला पुढें शम कारण होतें" (गी. ६. ३ व त्यावरील आमची टीप पहा) या श्लोकाचाहि सरळ अर्थ काय असावा हें कळून येतें. गीतेवरील टीकाकार असें म्हणतात की, या श्लोकांत योगारूढानें पुढें शम म्हणजे शांति पत्करावी, दुसरें कांहीं करूं नये, असें सांगितलें आहे. पण हा अर्थ बरोबर नव्हे. शम म्हणजे मनाची शांति होय; आणि ती अखेरचें 'कार्य' म्हणून न सांगतां, शम किंवा शांति हें दुसऱ्या कशाचें तरी कारण आहे–शमः कारणमुच्यते–असें या श्लोकांत म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थातच शम हें 'कारण' मानून त्याचें पुढें 'कार्य' काय हें पाहिलें पाहिजे. पूर्वापरसंदर्भाचा विचार केला तर 'कर्म' हेंच तें कार्य होय असें निष्पन्न होतें; आणि मग योगारूढानें चित्त शांत करून त्या शांतीनें म्हणजे शमानेंच आपले पुढील सर्व व्यवहार करावे असा या श्लोकाचा अर्थ होतो; टीकाकार म्हणतात त्याप्रमाणें 'योगारूढानें कर्में सोडावीं' असा अर्थ करितां येत नाहीं. तसेंच "सर्वारंभपरित्यागी" व "अनिकेतः" इत्यादि पदांचा अर्थहि कर्मत्यागपर न

करितां फलाशात्यागपरच केला पाहिजे असें त्या त्या स्थलीं गीतेच्या भाषांतरास जोडलेल्या टीपांतून आम्हीं दाखविलें आहे. फलाशा सोडून ज्ञानी पुरुषानेंहि चातुर्वर्ण्यादि सर्व कर्मे यथाशास्त्र करीत राहिलें पाहिजे, हें सिद्ध करण्यास आपल्या स्वतःखेरीज भगवंतांनीं जो दुसरा दाखला दिला आहे तो जनकाचा होय. जनक हा एक मोठाच कर्मयोगी होता. याची स्वार्थबुद्धि इतकी सुटलेली होती कीं, खुद्द आपली राजधानी जळली तरी त्यांत आपलें कांहीं जात नाहीं—मिथिलायां प्रदीप्तायां न मे दह्यति किंचन (शां.२७५.४व२१९.५०)—असे त्याच्या तोंडचे शब्द आहेत. पण याप्रमाणें आपला स्वतःचा स्वार्थ किंवा लाभालाभ कशांत नसतांहि आपण राज्याचे सर्व व्यवहार कां करितों याचें कारण सांगत असतां जनक स्वतःच असें म्हणतो कीं—

देवेभ्यश्च पितृभ्यश्च भूतेभ्योऽतिथिभिः सह।
इत्यर्थं सर्व एवैते समारम्भा भवंति वै॥

"देव, पितर, सर्व भूतें म्ह० प्राणी, आणि अतिथि यांसाठीं हे सर्व व्यवहार चालले आहेत, माझ्यासाठां नव्हत" (मभा.अश्व ३२.२४). स्वतःचें कांहीं कर्तव्य शिल्लक राहिलें नसतां किंवा स्वतःला कांहीं वस्तु प्राप्त करून घेण्याची वासना नसतांहि जनकश्रीकृष्णांसारखे जगाचें कल्याण करण्यास प्रवृत्त न होतील तर हें जग उत्सन्न होईल—उत्सीदेयुरिमे लोकाः—हें सांगावयास नको (गी.३.२४)

कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, फलाशा सोडावी, सर्व प्रकारची इच्छा सोडण्याचें कारण नाहीं, असा जो गीतेचा सिद्धान्त आहे त्यांत व वासनाक्षयाच्या सिद्धान्तांत फारसा भेद करितां येत नाहीं. कारण, वासना सुटली काय आणि फलाशा सुटली काय उभयपक्षीं कर्माकडे प्रवृत्ति होण्यास कांहीच कारण रहात नसल्यामुळें कोणताहि पक्ष स्वीकारिला तरी अखेर कर्म सुटणें हाच त्याचा परिणाम घडतो. परंतु हा आक्षेप अज्ञानमूलक म्हणजे 'फलाशा' या शब्दाचा खरा अर्थ न समजल्यामुळें उत्पन्न झालेला आहे. फलाशा सोडणें म्हणजे सर्व प्रकारची इच्छा सोडणें किंवा माझ्या कर्माचें फल कोणास कधींहि मिळूं नये, व मिळाल्यास तें कोणींहि घेऊं नये, अशी बुद्धि ठेवणें हा अर्थ नसून, मला अमुक फल अवश्य मिळावें म्हणून मी हें कर्म करितों अशा प्रकारच्या फलाबद्दलच्या ममत्वयुक्त आसक्तीस किंवा बुद्धीच्या आग्रहास 'फलाशा' 'संग' किंवा 'काम' हीं नांवे गीतेंत दिलेलीं आहेत, असें मागें पांचव्याच प्रकरणांत आम्हीं सांगितलें आहे. पण फल मिळावें ही हांव, आग्रह किंवा वृथा आसक्ति न ठेविली, तरी प्राप्त झालेलें कर्म केवळ कर्तव्य म्हणून करण्याची बुद्धि व उत्साहहि सदर आग्रहाबरोबरच आपल्या मनांतून नाहींशीं झालीं पाहिजेत असें नाहीं. आपल्या फायद्याखेरीज या जगांत

दुसरें कांहीं दिसत नसून केवळ फलाच्या हांवेनेंच जे पुरुष कर्मे करण्यांत नित्य गुंग झालेले असतात त्यांना फलाशा सोडून कर्म करणें शक्य वाटणार नाहीं हें खरें. पण ज्ञानानें ज्याची बुद्धि सम व विरक्त झाली त्याची गोष्ट तशी नाहीं. एखाद्या कृत्याचें जें मला फळ मिळतें तें केवळ माझ्या कर्माचेंच फल असतें, ही समजूतच प्रथमतः चुकीची आहे. पाण्याच्या द्रवतेचें किंवा अग्नीच्या उष्णतेचें साहाय्य नसेल तर मनुष्यानें कितीहि अट्टहास केला तरी त्याच्या प्रयत्नानें पाकसिद्धि होणें शक्य नाहीं; आणि अग्न्यादिकांचे ठायीं हे गुणधर्म असणें वा नसणें ही गोष्ट मनुष्याचे ताब्यांतील किवा प्रयत्नाधीन नसत्ये. म्हणून कर्मसृष्टींतील या स्वतःसिद्ध विविध व्यापारांचें किंवा धर्मांचें यथाशक्ति प्रथम ज्ञान करून घेऊन ते व्यापार जेणेंकरून आपल्या प्रयत्नास अनुकूल होतील अशा प्रकारेंच मनुष्यास आपले व्यवहार करावे लागतात. अर्थात् मनुष्याच्या प्रयत्नाचें जें फल मिळतें तें केवळ त्याच्या प्रयत्नाचें फल नसून, त्याचें कर्म व तदनुकूल कर्मसृष्टीचे अनेक स्वतःसिद्ध धर्म या दोहोंच्या संयोगाचें तें फल आहे, असें म्हटलें पाहिजे. परंतु मनुष्याचे प्रयत्न सफल होण्यास याप्रमाणें नानाप्रकारच्या ज्या सृष्टिव्यापारांची अनुकूलता लागत्ये त्या सर्वांचें यथार्थ ज्ञान त्यास पुष्कळदां झालेलें नसतें; व कांहीं स्थलीं होणेंहि शक्य नसतें. यासच दैव असें म्हणतात. आपल्या ताब्यांत नसून आपणांस माहीतहि नसलेल्या सृष्टि-व्यापाराचें साह्य फलासिद्धीस जर याप्रमाणें अवश्य पाहिजे, तर "केवळ माझ्या प्रयत्नानेंच मी अमुक गोष्ट करीन" असा अभिमान धरणें हा मूर्खपणा होय, असें पुढें अर्थतःच सिद्ध होतें (गी. १८.१४–१६ पहा). कारण, कर्मसृष्टीचे ज्ञात व अज्ञात व्यापार यांचा मनुष्याच्या प्रयत्नांशीं संयोग झाल्यावर जें फळ व्हावयाचें तें केवळ कर्माच्या कायद्यांनींच होत असल्यामुळें, आपण फळाची हांव ठेविली वा न ठेविली तरी त्यामुळें या फलसिद्धींत कांहीं फरक न होतां, आपली फलाशा केवळ आपणांस मात्र दुःखकारक होण्याचा संभव असतो. तथापि मनुष्यास पा-हिजे ती गोष्ट नुसते सृष्टिव्यापार आपण होऊनच घडवून आणीत नाहींत. भाकरी रुचकर होण्यास ज्याप्रमाणें पिठांत थोडें तरी मीठ घालावें लागतें त्याप्रमाणें कर्मसृष्टींतील हे स्वतःसिद्ध व्यापार मनुष्याच्या फायद्याचे होण्यास त्यांत मनु-ष्याच्या प्रयत्नाची थोडीतरी भर घालावी लागत्ये. म्हणून जे पुरुष ज्ञानी व विवेकी आहेत ते सामान्य लोकांप्रमाणें फलाची आसक्ति किंवा हांव न ठेवितां जगाच्या व्यवहारसिद्ध्यर्थ प्रवाहपतित म्हणजे कर्माच्या अनादि प्रवाहांत यथाधिकार शास्त्रतः आपल्या वांट्यास आलेला कर्माचा लहानमोठा भाग शांतपणें केवळ कर्तव्य म्हणून करीत असतात; आणि फलप्राप्तीसाठीं कर्मधर्मसंयोगावर किंवा भक्तिदृष्ट्या परमेश्वराच्या इच्छेवर हवाला ठेवून स्वस्थ बसतात "तुझा अधिकार

फक्त कर्म करण्यापुरताच आहे, फल होणें ही तुझ्या ताब्यांतील गोष्ट नव्हे" (गी. २.४७) इत्यादि जो उपदेश अर्जुनास केलेला आहे त्यांतील बीज हेंच होय. फलाशा न ठेवितां याप्रमाणें कर्म करीत गेलें म्हणजे पुढें तें कर्म कांहीं कारणामुळें कदाचित् निष्फळ झालें तरीहि उद्योग करण्याचें आपल्या अधिकारांतलें काम आपण केलें असल्यामुळें या निष्फलत्वाचें आपल्याला दुःख वाटण्यास कांहीं कारण रहात नाहीं. उदाहरणार्थ, आयुष्याची दोरी (म्हणजे शरीरांतील पोषक धातूंची नैसर्गिक शक्ति) बळकट असल्याखरीज नुसत्या औषधानें रोग्यास कधींच गुण येत नाहीं, असें वैद्यशास्त्र स्वच्छ सांगत आहे; आणि दोरीची ही बळकटी अनेक प्राक्तन किंवा पिढीजात संस्कारांचें फल असल्यामुळें ती वैद्याच्या हातून सिद्ध होणारी गोष्ट नसून, ती किती आहे याचें वैद्यास पूर्ण निश्चयात्मक ज्ञान होणेंहि शक्य नसतें. तथापि रोग्यास औषध देणें हें आपलें कर्तव्य समजून केवळ परोपकार-बुद्धीनें हजारों रोग्यांस यथामति एखादा वैद्य औषध देत असतो, असें आपण प्रत्यक्ष पहातों. वैद्यानें याप्रमाणें आपलें काम निष्काम बुद्धीनें केल्यावर त्याच्या औषधानें एखादा रोगी बरा न झाल्यास त्यानें तो उद्विग्न होत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर अमुक रोगांत अमुक औषधानें शेंकडा अमुक लोकांस गुण येत असतो असें शास्त्रीय नियमहि तो मोठ्या शांत चित्तानें ठरवीत असतो. पण याच वैद्याचा मुलगा आजारी पडून त्यास औषध देण्याची वेळ आली म्हणजे आयुष्याच्या दोरीची गोष्ट लक्षांत न रहातां "माझा मुलगा बरा झाला पाहिजे" या ममत्वयुक्त फलाशेनें त्याचें चित्त गांगरून जाऊन दुसरा वैद्य बोलवावा लागतो; किंवा निदानपक्षीं दुसऱ्या वैद्याची सल्ला घेणें तरी जरूर पडतें! कर्मफलाच्या ठिकाणीं ममत्वरूप आसक्ति कशाला म्हणावें, आणि फलाशा नसली तरी केवळ कर्तव्यबुद्धीनें कोणतेंहि काम कसें करितां येतें, हें या लहानशा उदाहरणावरून लक्षांत येईल. अशा प्रकारें फलाशा नाहींशी होण्यास ज्ञानानें मनांत वैराग्य बिंबावें लागतें हें खरें. पण एखाद्या कापडाचा रंग (राग) काढून टाका असें म्हटल्यानें त्या कापडाचा नाश केला पाहिजे असें ज्याप्रमाणें होत नाहीं, त्याप्रमाणें कर्माच्या ठायीं काम, संग किंवा राग म्हणजे प्रीति ठेवूं नये असें म्हटल्यानें, तीं कर्मेंच सोडून द्यावीं असें होत नाहीं वैराग्यानें कर्म करणेंच अशक्य असेल तर गोष्ट निराळी. पण वैराग्यानें कर्में करितां येतात इतकेंच नव्हे, तर कर्म कोणाला केव्हांच सुटत नाहीं, हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. म्हणून अज्ञानी लोक जीं कर्में फलाशापूर्वक करीत असतात, तींच ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि लाभालाभ व सुखदुःख सारखें मानून (गी. २.३८) धैर्यानें व उत्साहानें पण शुद्ध बुद्धीनें म्हणजे फलाबद्दल विरक्त किंवा उदासीन राहून (गी. १८.२६), केवळ कर्तव्य म्हणून आपआपल्या अधिकाराप्रमाणें शांत चित्तानें करीत रहावें (गी.

६.३), हेंच नीतिदृष्ट्या व मोक्षदृष्ट्या उत्तम आयुष्यक्रमाचें खरें तत्त्व आहे; अनेक स्थितप्रज्ञ, महाभगवतद्भक्त व परम ज्ञानी पुरुषांनीं किंबहुना स्वतः भगवंतांनीं हाच मार्ग स्वीकारलेला असून या कर्मयोगमार्गांतच पराकाष्ठेचा पुरुषार्थ आहे; व याच 'योगा'नें परमेश्वराचें भजनपूजन घडून अखेर सिद्धि मिळत्ये (गी. १८.४६);—असें भगवद्गीता कंठरवानें सांगत आहे. इतक्या उपर आपण होऊनच जर कोणी आपला गैरसमज करून घेईल तर तो दुर्दैवी समजला पाहिजे. स्पेन्सर साहेबांना अध्यात्मदृष्टि संमत नव्हती. तरी या जगांत कोणतीहि गोष्ट एकदम घडवून आणणें शक्य नसून, त्याला कारणीभूत व अवश्य असलेल्या दुसऱ्या हजारों गोष्टी पूर्वी ज्याप्रमाणें घडून आलेल्या असतील त्याप्रमाणें मनुष्याचे प्रयत्न सफल, निष्फल किंवा कमीजास्त मानानें सफळ होत असतात, असें आधिभौतिकरीत्याहि सिद्ध होत असल्यामुळें, सामान्य लोक कोणतेंहि कर्म करण्यास फलाशेनें जरी प्रवृत्त होत असले तरी शहाण्या पुरुषानें फलाचा आग्रह न धरितां शांततेनें व उत्साहानें आपलें कर्तव्य करीत राहिलें पाहिजे, असा गीतेप्रमाणें त्यांनींहि 'समाजशास्त्राचा अभ्यास' या आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस सिद्धान्त केला आहे.*

ज्ञानी पुरुषानें संसारांत प्राप्त झालेलीं कर्में फलाशा सोडून निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त अवश्य केलीं पाहिजेत, असें जरी सिद्ध झालें, तरी हीं कर्में कशामुळें व कशासाठीं प्राप्त होतात हें सांगितल्याखेरीज कर्मयोगाचें विवेचन पुरें होत नाहीं. म्हणून "लोकसंग्रहमेवाऽपि संपश्यन् कर्तुमर्हसि" (गी. ३.२०)—लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊनहि तुला कर्म करणेंच युक्त आहे—असें कर्मयोगाच्या समर्थनार्थ भगवं-

* "Thus admitting that for the *fanatic*, some *wild anticipation* is needful as a stimulus, and recognizing the usefulness of his delusion as adapted to his particular nature and his particular function, the *man of higher type* must be content with greatly *moderated expectations*, while he perseveres with undiminished efforts. He has to see how comparatively little can be done, and yet to find it worth while to do that little: so uniting philanthropic energy with philosophic calm.'—Spencer's—*Study of Sociology*, 8th Ed. p. 403. The italics are ours. या वाक्यांत fanatics याऐवजीं 'प्रकृतीच्या गुणांनी वेडावलेलें' (गी.६.२९) किंवा 'अहंकारविमूढ' (गी.३.२७), अगर भासकवीचा 'मूर्ख' हा शब्द, आणि man of higher type याच्या जागीं 'विद्वान्' (गी.३.२५), व greatly moderated expectations याच्या जागीं 'फलौदासीन्य' किंवा 'फलाशात्याग' हे समानार्थक शब्द घातले म्हणजे गीतेंतल्याच सिद्धान्ताचा स्पेन्सरसाहेबांनीं जणूं काय अनुवाद केला आहे असें दिसून येईल!

तांचें अर्जुनास शेवटचें पण महत्त्वाचें सांगणें आहे. लोकसंग्रह म्हणजे 'मनुष्याचा नुस्ता जमाव करणें' किंवा 'स्वतःचा कर्में सोडण्याचा अधिकार असताहि अडाणी लोकांनी कर्में सोडूं नयेत म्हणून त्यांना गोड वाटण्यासाठीं त्याच्याप्रमाणें वागण्याचें सोंग करणें' असा अर्थ नव्हे. कारण, लोकांनीं अडाणी रहावें किंवा त्यांना अडाणी ठेवण्यासाठीं ज्ञानी पुरुषानें कर्में करण्याचें ढोंग करावें हें शिकविण्याचा गीतेचा हेतु नाहीं. ढोंग तर दूरच राहिलें; पण 'लोक तुझी अपकीर्ति गातील' (गी. २. ३४) इत्यादि सामान्य जनांस पटणाऱ्या युक्तिवादानेंहि जेव्हां अर्जुनाचें समाधान होईना तेव्हां त्यापेक्षां वजनदार व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या बलवत्तर कारणें भगवान् आतां सांगत आहेत. म्हणून 'संग्रह' या शब्दाचे, गोळा करून ठेवणें, राखणें, पाळणें, नियमन करणें वगैरे जे अर्थ कोशांतून दिलेले आहेत ते सर्व यथासंभव येथें घ्यावे लागतात; व तसें केलें म्हणजे लोकाचा संग्रह करणें म्हणजे "त्यांस एकत्र संबद्ध करून त्यांच्या परस्परानुकूल्यानें जें सामर्थ्य उत्पन्न होतें तें त्यांच्या अंगीं येईल अशा रीतीनें त्यांचें पालन, पोषण किंवा नियमन करणें, आणि तद्द्वारा त्यांची सुस्थिति कायम ठेवून पुढें त्यांस श्रेयःप्राप्तीच्या मार्गास लावणें", असा अर्थ होतो. 'राष्ट्राचा संग्रह' हे शब्द याच अर्थीं मनुस्मृतींत आलेले असून (मनु. ७. ११४), शांकरभाष्यांत "लोकसंग्रहः=लोकस्योन्मार्गप्रवृत्तिनिवारणं" अशी या शब्दाची व्याख्या केलेली आहे; व त्यावरून अज्ञानानें सैरावैरा होऊन वागत असणाऱ्या लोकांस शहाणे करून सुस्थितींत एकत्र ठेवणें आणि आत्मोन्नतीच्या मार्गास लावणें, असा संग्रह शब्दाचा आम्ही जो अर्थ करितों तो अपूर्व किंवा निराधार नाहीं असें दिसून येईल. संग्रह शब्दाचा हा अर्थ झाला. पण 'लोकसंग्रह' यांतला 'लोक' हा शब्द केवळ मनुष्यवाची नाहीं हेंहि येथें सांगितलें पाहिजे. जगांतील इतर प्राण्यांपेक्षां मनुष्य श्रेष्ठ असल्यामुळ मानवजातीच्या कल्याणाचाच मुख्यत्वेंकरून 'लोकसंग्रह' या शब्दांत समावेश होतो हें खरें. तरी भूर्लोक, सत्यलोक, पितृलोक, देवलोक इत्यादि जे अनेक लोक म्हणजे जगें भगवंतांनीं निर्माण केलीं आहेत, त्याचेंहि नीट धारणपोषण होऊन तीं सर्व चांगल्या रीतीनें चालू रहावीं अशी भगवंतांचीच इच्छा असल्यामुळें, मनुष्यलोकाबरोबरच या सर्व लोकांचें व्यवहारहि सुस्थितीनें चालावे (लोकानां संग्रहः), एवढा व्यापक अर्थ 'लोकसंग्रह' पदानें या ठिकाणीं विवक्षित आहे, असें म्हणावें लागतें. जनकानें केलेलें आपल्या कर्तव्याचें जें वर्णन वर दिलें आहे त्यांत देव व पितर यांचा उल्लेख असून भगवद्गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत व महाभारतांतील नारायणीयोपाख्यानांत ज्या यज्ञचक्राचें वर्णन आहे त्यांतहि देवलोक व मनुष्यलोक या दोहोंचें धारण व्हावें म्हणून ब्रह्मदेवानें यज्ञ उत्पन्न केला असें म्हटलें आहे (गी. ३. १०–१२). यावरून एका मनुष्यलोकाचेंच नव्हे

तर देवादि सर्व लोकांचें धारण होऊन परस्परानीं परस्परांचें श्रेय संपादन करणें. एवढा सर्व अर्थ ' लोकसंग्रह ' पदानें भगवद्गीतेंत विवक्षित आहे असें स्पष्ट होतें. सर्व सृष्टीचें पालनपोषण करून लोकसंग्रह करण्याचा जो हा भगवंतांचा अधिकार तोच पुरुष ज्ञानी झाला म्हणजे त्याच्या ज्ञानामुळें त्याला प्राप्त होत असतो. ज्ञानी पुरुषास जी गोष्ट प्रमाण वाटत्ये तीच इतर लोकहि प्रमाण मानून त्याप्रमाणें वागत असतात (गी. ३.२१). कारण, सर्व जगाचें धारणपोषण कशानें होईल याचा शांत चित्तानें व समबुद्धीनें विचार करून त्याप्रमाणें धर्मबंधनें घालून देण्याचें काम ज्ञानी पुरुषाचेंच आहे असे सामान्य लोक समजत असतात. आणि ही समजूत कांहीं चुकीची नाहीं. किंबहुना सामान्य लोकांस या गोष्टी नीट कळत नसल्यामुळेंच ज्ञानी पुरुषांवर ते भरंवसा ठेवीत असतात, असें म्हटलें तरी चालेल. हाच अभिप्राय मनांत आणून—

लोकसंग्रहसंयुक्तं विधात्रा विहितं पुरा ।
सूक्ष्मधर्मार्थनियतं सतां चरितमुत्तमम् ॥

"लोकसंग्रहकारक व सूक्ष्म प्रसंगीं कोणता धर्म पत्करावा हे सांगणारें साधु पुरुषांचें उत्तम चरित्र खुद्द ब्रह्मदेवानेंच निर्माण केलें आहे" (मभा.शां. २५८, २५), असें शांतिपर्वांत भीष्मांनीं युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. लोकसंग्रह म्हणजे उगाच कांहीं तरी थोतांड किंवा लोकांना अज्ञानांत ठेवण्याची युक्ति नसून, ज्ञानयुक्त कर्म जगांतून नाहींसे झाल्यास जगाचा नाश होण्याचा संभव असतो म्हणून ब्रह्मदेवानें निर्मिलेल्या साधुपुरुषांच्या कर्तव्यांपैकीं हें एक मुख्य कर्तव्य आहे, असें यावरून सिद्ध होतें; व "मीं हें काम न केलें तर हे सर्व लोक म्हणजे जगें उध्वस्त होतील" (गी. ३.२४) या भगवद्वचनाचा भावार्थहि तोच आहे. ज्ञानी पुरुष हे लोकांचे डोळे होत; आणि ते जर आपलें काम सोडितील तर जग आंधळे होऊन लोकांचा सर्वतोपरी नाश झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं. ज्ञानी पुरुषांनींच लोकांना ज्ञानी करून उन्नतीस आणिलें पाहिजे. पण हें काम नुस्त्या तोंडपाटीलकीनें म्हणजे केवळ उपदेशानें कधींहि सिद्धीस जात नाहीं. कारण, ज्या लोकांना सदाचरणाची संवय नसून ज्यांची बुद्धिहि पूर्ण शुद्ध झालेली नसत्ये, त्यांना नुस्तें कोरडें ब्रह्मज्ञान सांगितलें तर "तुझें तें माझें आणि माझें तें माझेंच" अशा रीतीनें त्याच ज्ञानाचा ते दुरुपयोग करितात, असें व्यवहारांत नेहमीं आढळून येतें. शिवाय एखाद्याच्या उपदेशाच्या खरेपणाची परीक्षाहि लोक त्याच्या आचरणावरूनच करीत असतात. म्हणून ज्ञानी मनुष्य स्वतः कर्म न करील तर सामान्य लोकांस आळशी बनण्यास ती एक सबब होत्ये. यासच 'बुद्धिभेद' असें म्हणतात; व हा बुद्धिभेद न होतां लोक खरोखर निष्काम होऊन कर्तव्यास जागृत व्हावे म्हणून ज्ञानी पुरुषानें संसारांत राहूनच

आपल्या कर्मांनीं लोकांस सदाचरणाचा म्हणजे निष्काम बुद्धीनें कर्म करण्याचा प्रत्यक्ष धडा घालून देणें हें त्याचें कर्तव्य (ढोंग नव्हे) बनून जातें. म्हणून कर्म सोडण्याचा अधिकार त्याला केव्हांहि प्राप्त होत नसून स्वतःसाठीं नको तर लोकसंग्रहार्थ चातुर्वर्ण्याचीं सर्व कर्में यथाधिकार त्यानें केलींच पाहिजेत असें गीतेचें म्हणणें आहे. पण ज्ञानी पुरुषानें चातुर्वर्ण्याचीं कर्में निष्कामबुद्धीनेंहि करणें अवश्य नाहीं, किंबहुना करूं नयेत, असें संन्यासमार्गीयांचें मत असल्यामुळें, ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ कर्में करावीं या गीतेच्या सिद्धान्ताचें संन्यासमार्गीय टीकाकारांनीं कांही तरी गुळखोबरें करून खुद्द भगवानहि प्रत्यक्ष नाहीं तर पर्यायानें ढोंगाचा उपदेश करितात असें म्हणण्यास ते तयार झाल्यासारखे आहेत ! पण गीतेंतील लोकसंग्रह शब्दाचा हा मिळमिळीत अर्थ खरा नव्हे, असें पूर्वापार संदर्भावरून उघड होतें. ज्ञानी पुरुषास कर्में सोडण्याचा अधिकार प्राप्त होतो हे मतच आर्धा गीतेस मान्य नाहीं; व तें कां मान्य नाहीं हें दाखविण्यास गीतेंत जीं कारणें दिलीं आहेत त्यांपैकीं लोकसंग्रह हें एक मुख्य कारण आहे. म्हणून ज्ञानी पुरुषास कर्में सुटतात हें प्रथम गृहीत धरून लोकसंग्रह पदाचा ढोंगपर अर्थ करणें सर्वथैव अन्याय्य होय. मनुष्य या जगांत केवळ आपल्या स्वतःसाठींच जन्मला नाहीं. अजाणतेपणानें सामान्य लोक स्वार्थांतच गुंतलेले असतात हें खरें. पण "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" (गी. ६.२९)—मी सर्व भूतांत आणि सर्व भूतें माझ्या ठायीं—अशा रीतीनें सर्व जगच ज्याला आत्मभूत झालें त्यानें "**मला** मोक्ष मिळाला, आतां लोक दुःखी असले तरी **मला** त्याची काळजी कशाला?" असें म्हणणें म्हणजे स्वमुखानेंच आपल्या ज्ञानाला कमीपणा आणण्यासारखें होय. ज्ञानी पुरुषाचा आत्मा म्हणून कांहीं स्वतंत्र व्यक्ति आहे काय? त्याच्या आत्म्यावर जोंपर्यंत अज्ञानाचें पांघरूण होतें तोंपर्यंत 'मी' व 'लोक' हा भेद कायम होता. पण ज्ञानप्राप्तीनंतर सर्व लोकांचा आत्मा हाच त्याचा आत्मा होतो. म्हणून योगवासिष्ठांत वसिष्ठांनीं रामास असें सांगितलें आहे कीं—

यावल्लोकपरामर्शो निरूढो नास्ति योगिनः।
तावद्रूढसमाधित्वं न भवत्येव निर्मलम् ॥

"जोंपर्यंत लोकांचा परामर्श घेण्याचें (अर्थात् लोकसंग्रहाचें) काम थोडें तरी शिल्लक आहे, संपलें नाहीं, तोंपर्यंत योगारूढ झालेल्या पुरुषाची स्थिति निर्दोष आहे, असें कधींच म्हणतां येत नाहीं" (यो. ६. पू. १२८, ९७). त्यानें केवळ आपल्याच समाधिसुखांत गढून जाणें म्हणजे एका प्रकारें आपला स्वार्थ पहाण्यासारखें होय. संन्यासमार्गीय लोक या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करितात हाच त्यांच्या युक्तिवादांतील मुख्य दोष आहे. भगवानांपेक्षां कोणीहि अधिक ज्ञानी, अधिक निष्काम किंवा अधिक

योगारूढ असणें शक्य नाहीं. पण भगवान् देखील "साधूंचें संरक्षण, दुष्टांचा नाश व धर्मसंस्थापन" हीं लोकसंग्रहाचीं कामें करण्यासाठींच जर वेळोवेळीं अवतार घेतात (गी. ४. ८), तर ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रह करण्याचें सोडून देऊन "ज्या परमेश्वरानें हे सर्व लोक उत्पन्न केले आहेत तो त्यांचें पाहिजे तसें धारण-पोषण करील, तिकडे पहाणें हें माझें काम नव्हे" असें म्हणत बसणें सर्वथैव अनुचित होय. कारण, ज्ञानोत्तर परमेश्वर, मी व लोक हा भेदच रहात नाहीं; व राहील तर तो ज्ञानी नव्हे, ढोंगी म्हटला पाहिजे. ज्ञानानें ज्ञानी पुरुष जर परमेश्वररूपी होतो तर परमेश्वर जें काम करितो तें परमेश्वराप्रमाणें म्हणजे निःसंगबुद्धीनें करण्याची अवश्यकता ज्ञानी पुरुषास तरी कशी सुटणार (गी. ३. २२ व ४. १४व१५)? शिवाय परमेश्वर जें कांहीं करणार तेंहि ज्ञानी पुरुषाच्या रूपानें किंवा द्वारानेंच करणार. म्हणून "सर्वाभूतीं एक आत्मा" असें परमेश्वरस्वरूपाचें अपरोक्ष ज्ञान ज्यास झालें त्याच्या मनात सर्वभूतानुकंपादि उदात्त वृत्ति पूर्ण जागृत होऊन स्वभावतःच त्याच्या मनाची प्रवृत्ति लोककल्याणाकडेच व्हावयास पाहिजे. याच अभिप्रायानें—

जें कां रंजले गांजले । त्यांसी म्हणे जो आपुले ।
तोचि साधु ओळखावा । देव तेथेंचि जाणावा ॥

असें (गा. ९६०. १—२), किंवा—

परउपकारीं वेंचियेल्या शक्ती । तेणें आत्मस्थिति जाणीतली ॥

(गा. ४५६२) याप्रमाणें साधुपुरुषाचें लक्षण सांगून—

जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टविती उपकारें ॥

(गा. ९२९) असें तुकारामबोवांनीं संतांचें म्हणजे भक्तीनें परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान झालेल्या महात्म्यांचें वर्णन केलें आहे; आणि "स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमानेकः संतां अग्रणीः"—परार्थ हाच ज्याचा स्वार्थ झाला तोच पुरुष साधूंमध्यें श्रेष्ठ—असें भर्तृहरीनें म्हटलें आहे. मन्वादि शास्त्रकार ज्ञानी नव्हते काय? पण तृष्णादुःखरूप-दोरीचा मोठा बाऊ करून तृष्णेबरोबरच परोपकारबुद्ध्यादि सर्व उदात्त वृत्ति मारीत न बसतां लोकसंग्रहकारक चातुर्वर्ण्यादि शास्त्रीय मर्यादा घालून देण्याचें काम त्यांनीं केलेलें आहे. ब्राह्मणास ज्ञान, क्षत्रियास युद्ध, वैश्यास कृषि, गोरक्ष्य आणि व्यापार किंवा शूद्रास सेवा, असे जे गुणकर्मस्वभावानुरूप भिन्नभिन्न धर्म शास्त्रांतून वर्णिले आहेत ते केवळ प्रत्येक व्यक्तीच्याच हितासाठीं आहेत असें नाहीं. एकंदर समाजाच्या बचावासाठीं कांहीं पुरुषांनीं युद्धकलेचाच नित्य अभ्यास करून नेहमीं तयार असलें पाहिजे, आणि कांहींनीं शेतकी, व्यापार, ज्ञानार्जन वगैरे धंदे करून समाजाच्या इतर गरजा पुरविल्या पाहिजेत, हें लक्षांत आणून चातुर्वर्ण्याच्या धंद्याची वांटणी लोकसंग्रहार्थ प्रवृत्त झालेली आहे, असें मनुस्मृतींत म्हटलें असून गीतेचा

अभिप्रायहि तसाच आहे (मनु. १.८७; गी. ४.१३; १८.४१ पहा). या चातुर्वर्ण्यधर्मापैकीं कोणताहि धर्म बुडाला तर त्या मानानें समाज पंगु होत जाऊन अखेर त्याचा नाशहि होण्याचा संभव असतो हें मागें सांगितलेंच आहे. तथापि धंदेविभागाची ही व्यवस्था एकाच प्रकारची असत्ये असें नाहीं प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ प्लेटो यानें या विषयावरील आपल्या ग्रंथांत आणि अर्वाचीन कालीं फ्रेंच शास्त्रज्ञ कोंट यानें आपल्या "आधिभौतिक तत्त्वज्ञानांत" समाजधारणार्थ सुचविलेल्या व्यवस्था चातुर्वर्ण्यसदृश असल्या तरी वैदिक धर्मांतील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेहून त्या थोड्याबहुत अंशांनीं भिन्न आहेत हें सदर ग्रंथ वाचिले असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. यांपैकीं कोणती समाजव्यवस्था चांगली, अगर हा चांगुलपणा साक्षेप असून युगमानानें त्यांत कांहीं फेर होऊं शकतो कीं नाहीं, इत्यादि अनेक प्रश्न या ठिकाणीं उद्भवून 'लोकसंग्रह' हें सध्यांच्या काली पाश्चात्य देशांतून एक महत्त्वाचें शास्त्र होऊन बसलें आहे. पण गीतातात्पर्यनिर्णय एवढाच आपला प्रस्तुतचा विषय असल्यामुळें या प्रश्नाचा येथें विचार करीत बसण्याचें कारण नाहीं. गीताकालीं चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जारीनें अमलांत असून ती मूळांत लोकसंग्रह करण्याच्या हेतूनें प्रवृत्त झालेली आहे एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे. म्हणून चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणें प्राप्त झालेलीं आपलीं कर्मे निष्काम बुद्धीनें कशीं करावीं याचा लोकांना प्रत्यक्ष धडा घालून देणें असा 'लोकसंग्रह' या गीतेंतील पदाचा अर्थ होतो, एवढेंच येथें मुख्यत्वेंकरून सांगावयाचें आहे. ज्ञानी पुरुष हे समाजाचे डोळेच नव्हेत तर गुरुहि आहेत. म्हणून वरील प्रकारचा लोकसंग्रह करण्यास त्यांनां आपल्या काळीं ज्या समाजव्यवस्था असतील त्यांत कांहीं न्यून असल्यास श्वेतकेतूप्रमाणें देशकालानुरूप तें काढून टाकून समाजाची धारणपोषणाची शक्ति फुटूं न देतां तीच वाढत्या पंथास लागेल असे उद्योग करणें मग अर्थतःच प्राप्त होतें. अशा प्रकारचा लोकसंग्रह करण्यासाठींच जनक संन्यास न घेतां आमरणान्त राज्य करीत राहिला व मनूनें पहिला राजा होण्याचें कबूल केलें; आणि याच कारणास्तव "स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुमर्हसि" (गी. २.३१)—स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेल्या कर्माबद्दल रडत बसणें तुला योग्य नाहीं, "किंवा स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्" (गी. १८.४७)-स्वभावगुणानुरूप ठरलेल्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणें नेमलेलें कर्म केल्यानें तुला कांही पाप लागणार नाहीं, इत्यादि प्रकारें चातुर्वर्ण्यधर्मानुसार प्राप्त झालेलें युद्ध करण्यास अर्जुनास गीतेंत वारंवार उपदेश केलेला आहे. परमेश्वराचें ज्ञान यथाशक्ति प्राप्त करून घेऊं नका असें कोणीच म्हणत नाहीं. किंबहुना हें ज्ञान संपादन करणें हें मनुष्याचें या जगांतील इतिकर्तव्य होय, असा गीतेचाहि सिद्धान्त आहे. पण स्वतःच्या आत्म्याचें जें कल्याण त्यांतच समष्टिरूप

आत्म्याच्या कल्याणार्थ यथाशक्ति झटणें याचाहि समावेश होत असल्यामुळें लोकसंग्रह करणें हेंच ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचें खरें पर्यवसान होय, असें त्यापुढें गीतेचें विशेष सांगणें आहे. तथापि एखादा पुरुष ब्रह्मज्ञानी झाला म्हणजे तेवढ्यानेंच तो सर्व प्रकारचे व्यवहारिक धंदे स्वतः स्वहस्तानें करण्यास पात्र होतो असें नाहीं. भीष्म व व्यास हे दोघेहि महाज्ञानी व परम भगवद्भक्त होते. पण व्यासांनीं भीष्माप्रमाणें लढाईचेंहि काम केलें असतें, असें कोणीच म्हणत नाहीं. किंवा देवांकडे पाहिलें तरीहि जगाचा संहार करण्याचें काम शंकराऐवजीं विष्णूकडे सोंपविलेलें आढळून येत नाहीं. जीवन्मुक्तावस्था ही मनाच्या निर्विषयतेची, सम व शुद्ध बुद्धीची आणि आध्यात्मिक उन्नतीची शेवटची पायरी आहे; आधिभौतिक धंद्यातील हुषारीची परीक्षा नव्हे. म्हणून स्वभावगुणानुरूप प्रवृत्त झालेल्या चातुर्वर्ण्यादि व्यवस्थेप्रमाणें जें कर्म आपण जन्मभर करीत आलों तेंच स्वधर्मानुसार कर्म अगर धंदा ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तर लोकसंग्रहार्थ चालू ठेविला पाहिजे, कारण, त्यांतच तो वाकबगार असण्याचा संभव असतो, दुसरा भलताच धंदा करील तर त्यामुळें समाजाचें नुकसान होईल, असा विशेष उपदेश पुनः गीतेंत याच प्रकरणीं द्विवार केलेला आहे (गी. ३.३५; १८.४७). ईश्वरनिर्मित प्रकृतिस्वभावगुणानुरूप प्रत्येकाचे अंगीं असलेल्या या भिन्नभिन्न योग्यतेसच अधिकार असें म्हणतात; आणि "पुरुष ब्रह्मज्ञानी झाला तरी या अधिकाराप्रमाणें प्राप्त झालेलीं कर्में त्यानें लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त सुरू ठेविलीं पाहिजेत, सोडितां कामा नयेत"—यावदधिकारमवस्थितिरधिकारिणाम् (वे.सू. ३.३.३२)—असें वेदान्तसूत्रांत म्हटलें आहे. वेदान्तसूत्रकारांची ही उपपत्ति केवळ मोठ्या अधिकाराच्या पुरुषांसच लागूं पडत्ये, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; आणि या सूत्राच्या भाष्यांतून तत्समर्थनार्थ दिलेलीं उदाहरणें पाहिलीं तर तीं सर्व व्यासादिक मोठमोठ्या अधिकारी पुरुषांचींच आहेत, असें दिसून येतें. पण मूळ सूत्रांत अधिकाराच्या लहानमोठेपणाबद्दल कांहींच उल्लेख नाहीं. म्हणून अधिकार म्हणजे लहानमोठे सर्व अधिकार असा अर्थ घ्यावा लागतो; आणि हे अधिकार कोणास व कसे प्राप्त होत असतात याचा जर सूक्ष्म व स्वतंत्र विचार केला तर असें आढळून येतें कीं, मनुष्याबरोबरच समाज व समाजाबरोबरच मनुष्य परमेश्वरानें उत्पन्न केला असल्यामुळें ज्याला जितकें बुद्धिबल, सत्ताबल, द्रव्यबल किंवा शरीरबल स्वभावतः असेल किंवा स्वधर्मानें प्राप्त करून घेतां येईल, त्या त्या मानानें जगाचें यथाशक्ति धारणपोषण करण्याचा थोडाबहुत अधिकार चातुर्वर्ण्यादि किंवा इतर गुणकर्मविभागरूप सामाजिक व्यवस्थेनें प्रत्येकासच जन्मतः प्राप्त झालेला असतो. यंत्र सुरळीत चालण्यास मोठ्या चाकाप्रमाणेंच अत्यंत लहान चाकाचीहि जशी जरूर लागत्ये, तद्वतच सर्व जगाची ही मोठी अवाढव्य घडामोड अथवा

रहाटगाडगें व्यवस्थित चालू रहाण्यास व्यासादिकांच्या मोठ्या अधिकाराप्रमाणेंच इतर मनुष्यांचे लहान अधिकारहि पूर्णपणें व योग्य रीतीनें बजाविले जाणें अवश्य आहे. कारण, कुंभार मडकीं किंवा कोष्टी वस्त्रें न करील तर राजानें योग्य रक्षण करूनहि लोकसंग्रहाचें काम पुरें पडणार नाहीं; किंवा आगगाडीवरील यःकश्चित् निशाणवाला किंवा सांधेवाला शिपाई जर आपलें कर्तव्य करणार नाहीं तर वायु-वेगानें आगगाडी रात्रंदिवस जी सध्यां निर्भय धांव घेत असत्ये, तसें तिला करितां यावयाचें नाहीं. म्हणून व्यासादिक मोठ्या अधिकाऱ्यांनीच नव्हे तर इतर पुरुषांनीं सुद्धां,—मग तो राजा असो वा रंक असो—लोकसंग्रह करण्याचा आपणांस यथा-न्याय प्राप्त झालेला लहानमोठा अधिकार ज्ञानोत्तरहि सोडून देण्याच्या भरीस न पडतां तोच अधिकार निष्काम बुद्धीनें कर्तव्य म्हणून यथाशक्ति, यथामति व यथा-संभव आमरणान्त चालू ठेविला पाहिजे, असें वेदान्तसूत्रकारांच्या वरील युक्तिवादा-नेंच आतां निष्पन्न होतें. मी नाहीं तर दुसरा कोणीतरी तें काम करील असें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण, तसें झाल्यानें एकंदर कामास एक इसम कमी पडून त्यांतील संघशक्ति कमी होत्ये इतकेंच नव्हे, तर ज्ञानी पुरुष तें काम जितकें चोख रीतीनें करील तशा रीतीनें इतरांस तें साधणेंहि शक्य नसल्यामुळें त्या मानानें लोकसंग्रहहि लंगडाच पडतो. शिवाय ज्ञानी पुरुषाच्या कर्मत्यागरूपी उदाहरणानें लोकांची बु-द्धीहि बिघडत्ये, हें वर सांगितलेंच आहे. कर्मानें झालेल्या चित्तशुद्धीमुळें केवळ आपल्या आत्म्याला मोक्ष मिळाला म्हणजे तेवढ्यानेंच संतुष्ट होऊन जगाचा नाश झाला तरीहि त्याची पर्वा न ठेवितां " लोकसंग्रहधर्मं च नैव कुर्यान्न कारयेत् " —लोकसंग्रह करूं नये व करवूंहि नये (मभा. अश्व. अनुगीता ४६. ३९)—असें संन्या-समार्गी लोक कधीं कधीं म्हणत असतात खरें. पण व्यासादिकांच्या वर्तनाची ते जी उपपत्ति देतात तीवरून किंवा वसिष्ठ-पंचशिखासारख्यांनीं राम-जनकादिकांस आ-पल्या अधिकाराप्रमाणें समाजाच्या धारणपोषणादिकांचीं कामेंच आमरणान्त कर-ण्यास जें सांगितलें आहे, त्यावरून कर्में सोडून देण्याचा संन्यासमार्गीयांचा उपदेश एकदेशीय आहे, सर्वथा सिद्ध होणारें शास्त्रीय सत्य नव्हे, हें उघड होतें. म्हणून असल्या एकपक्षीय उपदेशाकडे लक्ष न देतां, भगवंतांच्या स्वतःच्या उदाहरणाप्रमाणें ज्ञानोत्तरहि आपला अधिकार ओळखून तदनुसार लोकसंग्रहकारक कर्म आमर-णान्त चालू ठेवणें, हाच शास्त्रोक्त व उत्तम मार्ग होय असें म्हटलें पाहिजे. तथापि हा लोकसंग्रहहि फलाशा ठेवून करावयाचा नाहीं. कारण, लोकसंग्रहाची कां होईना, पण फलाशा ठेविली म्हणजे कर्म निष्फल झाल्यास दुःख झाल्याखेरीज रहा-णार नाहीं. म्हणून 'मी लोकसंग्रह करीन,' अशी अभिमानाची अगर फलाशेची बुद्धि मनांत न ठेवितां लोकसंग्रह करणें तोहि केवळ कर्तव्यबुद्धीनेंच करावा

लागतो. 'लोकसंग्रहार्थ' म्हणजे लोकसंग्रहरूप फल मिळण्यासाठीं असें न म्हणतां 'लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्'—लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊन (संपश्यन्) तुला कर्में केलीं पाहिजेत,—अशी गीतेंत (गी.३.२०) जी जरा लांबट शब्दयोजना केलेली आहे त्यांतील बीजहि हेंच आहे. लोकसंग्रह हें महत्त्वाचें कर्तव्य खरें; पण अनासक्तीनें सर्व कर्में करण्याचा या श्लोकाच्या पूर्वीच्या श्लोकांत (गी.३.१९) भगवंतांनीं अर्जुनास जो उपदेश केला आहे तो उपदेश लोकसंग्रहासहि लागूं पडतो, हें विसरतां कामा नये.

ज्ञानाचा व कर्माचा जो विरोध आहे तो ज्ञान आणि काम्य कर्में यांचा होय; ज्ञान व निष्काम कर्में यांत अध्यात्मदृष्ट्याहि विरोध नसून कर्म अपरिहार्य व लोकसंग्रहदृष्ट्या अवश्यहि असल्यामुळें, ज्ञानी पुरुषानें यावज्जीव यथाधिकार निःसंगबुद्धीनें चातुर्वर्ण्याचीं कर्मेंच करीत राहिलें पाहिजे, असें शास्त्रीय युक्तिवादानें सिद्ध होत असून गीतेचाहि जर तोच इत्यर्थ म्हणावयाचा, तर वैदिक धर्मांतील स्मृतिग्रंथांत सांगितलेल्या चार आश्रमांपैकीं संन्यासाश्रमाची वाट काय, ही शंका सहज मनांत येत्ये. मन्वादि सर्व स्मृतींतून ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि संन्यासी असे चार आश्रम सांगून, अध्ययन, यज्ञयाग, दान किंवा चातुर्वर्ण्यधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलीं इतर कर्में यांच्या शास्त्रोक्त आचरणानें पहिल्या तीन आश्रमांत हळूहळू चित्ताची शुद्धि झाल्यावर अखेर सर्व कर्में स्वरूपतः सोडून द्यावीं, व संन्यास घेऊन मोक्ष संपादन करावा, असें म्हटलें आहे (मनु,६.१व३३–३७पहा). यावरून यज्ञयाग आणि दानादि कर्में गृहस्थाश्रमांत जरी विहित असलीं, तरी तीं चित्तशुद्धीसाठीं म्हणजे विषयासक्ति किंवा स्वार्थपरायणबुद्धि सुटून परोपकारबुद्धि वाढतां वाढतां सर्वभूतीं एकच आत्मा आहे हें ओळखण्यापर्यंत मजल येण्यासाठीं असून, ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर मोक्षप्राप्त्यर्थ अखेर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः त्याग करून संन्यासाश्रमच घेतला पाहिजे, असा सर्व स्मृतिकारांचा अभिप्राय असल्याचें उघड होतें. श्रीशंकराचार्यांनीं कलियुगांत ज्या संन्यासधर्माची स्थापना केली तो मार्ग हाच असून स्मार्तमार्गीय कालिदासानेंहि—

शैशवेऽभ्यस्तविद्यानां यौवने विषयैषिणाम् ।
वार्धके मुनिवृत्तीनां योगेनान्ते तनुत्यजाम् ॥

"बाळपणीं अभ्यास (ब्रह्मचर्य) करणारे, तरुणपणी विषयोपभोगरूपी संसार (गृहस्थाश्रम) करणारे, उतार वयांत मुनिवृत्तीनें किंवा वानप्रस्थ धर्मानें रहाणारे, आणि शेवटीं (पातंजल) योगानें संन्यासधर्माप्रमाणें ब्रह्मांडीं आत्मा नेऊन प्राण सोडणारे," —असें पराक्रमी सूर्यवंशी राजांचें रघुवंशांत आरंभींच वर्णन केलेलें आहे (रघु.१.८). तसेंच महाभारतांत शुकानुप्रश्नांत—

चतुष्पदी हि निःश्रेणी ब्रह्मण्येषा प्रतिष्ठिता ।
एतामारुह्य निःश्रेणीं ब्रह्मलोके महीयते ॥

"(चार आश्रमरूपी) चार पायऱ्यांचा जो हा जिना तो शेवटीं ब्रह्मपदास पोंचलेला आहे. या जिन्यानें वर म्हणजे एका आश्रमांतून दुसऱ्या वरच्या आश्रमांत या प्रमाणें चढत गेलें असतां अखेर ब्रह्मलोकांत मनुष्य मोठेपणा पावतो" (शां. २४१. १५), असें सांगून पुढें—

कषायं पाचयित्वाशु श्रेणिस्थानेषु च त्रिषु ।
प्रव्रजेच्च परं स्थानं पारिव्राज्यमनुत्तमम् ॥

"या जिन्याच्या तीन पायऱ्यांत मनुष्यानें आपल्या किल्बिषाचा म्हणजे स्वार्थपरायण आत्मबुद्धीचा किंवा विषयासक्तिरूप दोषाचा लवकर क्षय करून नंतर संन्यास घ्यावा; पारिव्राज्य म्हणजे संन्यास हेंच सर्वांत श्रेष्ठ स्थान होय" (शां. २४४. ३); असा क्रम वर्णिला आहे. एका आश्रमांतून दुसऱ्या आश्रमांत जाण्याचा हाच क्रम मनुस्मृतींतहि दिला आहे (मनु. ६. ३४). पण यांपैकी अखेरच्या म्ह० संन्यासाश्रमाकडे लोकांची फाजील प्रवृत्ति झाल्यावर जगांतील कर्तृत्व नष्ट होऊन समाजहि पंगु होईल ही गोष्ट मनूच्या पूर्णपणें लक्षांत आलेली होती. म्हणून पूर्वाश्रमांत गृहधर्माप्रमाणें पराक्रमाचीं व लोकसंग्रहाचीं सर्व कृत्यें अवश्य करण्यास सांगून तीं झाल्यानंतर—

गृहस्थस्तु यदा पश्येद्वलीपलितमात्मनः ।
अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत् ॥

"अंगाला वळया पडूं लागून नातवंडें दृष्टीस पडलीं म्हणजे गृहस्थानें वानप्रस्थ होऊन संन्यास घ्यावा"—अशी मनूनें स्पष्ट मर्यादा घालून दिली आहे (मनु. ६. २). ही मर्यादा कां पाळिली पाहिजे याचें कारण मनुस्मृतींतच असें सांगितलें आहे कीं प्रत्येक मनुष्य जन्मतःच आपल्या पाठीवर ऋषींचें, पितरांचें व देवांचें अशीं तीन ऋणें (कर्तव्यें) घेऊन उत्पन्न झाला आहे. म्हणून वेदाध्ययनानें ऋषींचें, पुत्रोत्पादनानें पितरांचें आणि यज्ञकर्मानीं देवांचें याप्रमाणें हीं तिन्ही ऋणें प्रथम फेडिल्याखेरीज त्याला संसार सोडून संन्यास घेतां येत नाहीं. तसें करील तर जन्मतः प्राप्त झालेलीं हीं कर्जे न फेडिल्यामुळें तो अधोगतीस जाईल (मनु. ६, ३५–३७ व मागील प्रकरणांत दिलेला तै. सं. मंत्र पहा). प्राचीन हिंदुधर्मशास्त्राप्रमाणें बापाचें कर्ज मुदतीची सबब न सांगतां मुलांस व नातवांसहि फेडावें लागत असे, व कोणाचेंहि ऋण ठेवून मरणें ही मोठी दुर्गति मानीत असत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे जन्मतः प्राप्त झालेल्या वरील महत्त्वाच्या सामाजिक कर्तव्यास 'ऋणें' म्हणण्यांत आमच्या शास्त्रकारांचा हेतु काय असावा, हें वाचकांस सहज कळून येईल. स्मृतिकारांनीं घालून दिलेल्या या मर्यादेप्रमाणें सूर्यवंशीय राजे वागत होते, व मुलगा राज्य चालविण्यास

समर्थ झाला म्हणजे त्याला गादीवर बसवून मग (पूर्वी नव्हे) स्वतः गृहस्थाश्रमांतून निवृत्त होत असें कालिदासानें रघुवंशांत म्हटलें आहे (रघु. ७.६८). हा नियम न पाळितां दक्षप्रजापतीच्या हर्यश्वसंज्ञक पुत्रांस प्रथम आणि नंतर शबलाश्वसंज्ञक दुसऱ्या अनेक पुत्रांसहि त्यांचीं लग्नें होण्यापूर्वींच नारदानें निवृत्तिमार्गाचा उपदेश करून भिक्षु बनविलें म्हणून या अशास्त्र व गर्ह्य वर्तनाबद्दल नारदाची निर्भर्त्सना करून दक्षप्रजापतीनें त्याला शाप दिला, असें भागवतांत वर्णन आहे (भाग. ६.५. ३५–४२). आपण प्रपंच यथाशास्त्र पुरा करून आपलीं मुलें सवाई कर्तीं झालीं म्हणजे वृद्धापकालाच्या लुडबुडीनें त्यांच्या उमेदीच्या आड न येतां निव्वळ मोक्ष परायण होऊन आपण स्वतःच आनंदानें संसारांतून निवृत्त व्हावें, असा या आश्रम व्यवस्थेचा मूळ हेतु होता असें यावरून दिसून येतें. याच हेतूनें विदुरनीतींत—

उत्पाद्य पुत्राननृणांश्च कृत्वा वृत्तिं च तेभ्योऽनुविधाय कांचित् ।
स्थाने कुमारीः प्रतिपाद्य सर्वा अरण्यसंस्थोऽथ मुनिर्बुभूषेत् ॥

"गृहस्थाश्रमांत पुत्र होऊन त्यांना ऋण न ठेवितां त्यांच्या पोटापाण्याची कांहीं थोडी सोय केल्यावर व सर्व मुलींना योग्य स्थळें पाहून दिल्यावर मग वानप्रस्थ होऊन संन्यास घेण्याची इच्छा करावी" (मभा. उ. ३६. ३९).—असें विदुरानें धृतराष्ट्रास सांगितलें असून, आमच्याकडील सामान्य लोकांची संसारासंबंधानें सध्यांची समजूतहि प्रायः विदुराच्या म्हणण्याप्रमाणेंच आहे. तथापि केव्हां ना केव्हां तरी संसार सोडून संन्यास घेणें हेंच मनुष्यमात्राचें परमसाध्य मानिल्यानें जगांतील व्यवहाराच्या सिद्धीसाठीं स्मृतिकारांनीं मुद्दाम घालून दिलेली पूर्वींच्या तीन आश्रमांची श्रेयस्कर मर्यादा हळू हळू मागें पडत चालली; आणि एखाद्यास उपजत किंवा अल्पवयांतच ज्ञानप्राप्ति झाल्यास त्यानें या तीन पायऱ्या चढण्याची वाट न बघतां एकदम संन्यास घेण्यास हरकत नाहीं—'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद्गृहाद्वा वनाद्वा' (जाबा. ४)—येथपर्यंत शेवटीं मजल येऊन ठेपली ! याच अभिप्रायानें—

शरीरपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः ।
कषाये कर्मभिः पक्के रसज्ञाने च तिष्ठति ॥*

"कर्में शरीरांतील (विषयासक्तिरूप) रोग काढून टाकण्याकरितां असून ज्ञान हीच काय ती सर्वांत उत्तम किंवा शेवटची गति होय; कर्मानें शरीरांतील कषाय किंवा अज्ञानरूपी रोग नाहींसे झाले म्हणजे रसज्ञानाची गोडी उत्पन्न होत्ये" (शां. २६९. ३८),—असें महाभारतांत गोकापिलीय संवादांत कपिलानें स्यूमरश्मीस सांगितलें

---

*वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत (३.४.२६) हा श्लोक घेतला असून तेथें त्याचा पाठ "कषायपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः । कषाये कर्मभिः पक्के ततो ज्ञानं प्रवर्तते ॥" असा आहे. आम्हीं हा श्लोक महाभारतांत जसा सांपडला तसा घेतला आहे.

आहे. तसेंच मोक्षधर्मांत पिंगलगीतेंत "नैराश्यं परमं सुखं" किंवा "योऽसौ प्राणान्तिको रोगस्तां तृष्णां त्यजतः सुखम्"—तृष्णारूप प्राणान्तिक रोग सुटल्याखेरीज सुख नाहीं (शां.१७४.६५व५८)—असें म्हटलें असून, जाबाल व बृहदारण्यक उपनिषदांतील वचनांखेरीज "न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः" —कर्मानें, प्रजेनें किंवा धनानेंहि नाहीं, तर त्यागानें (किंवा न्यासानें) कांहीं पुरुष मोक्ष संपादितात—असें कैवल्य व नारायणोपनिषदांत वर्णन आहे (कै.१.२;नारा. उ. १२.३.व७८ पहा). ज्ञानी पुरुषानें देखील शेवटपर्यंत कर्मेंच करीत राहिलें पाहिजे असा जर गीतेचा सिद्धान्त, तर या वचनांची वाट कशी लावावयाची हें सांगितलें पाहिजे. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं "तर मग मला संन्यास म्हणजे काय आणि त्याग म्हणजे काय हें पृथक् करून सांगा" (१८.१), असें भगवंतांस त्यानें विचारिलें आहे. पण या प्रश्नाचें भगवंतांनीं काय उत्तर दिलें हें पहाण्यापूर्वी स्मृतिग्रंथांतून प्रतिपादन केलेल्या या आश्रममार्गाखेरीज दुसऱ्या एका तुल्यबल वैदिक मार्गाचाहि येथें थोडा विचार करणें जरूर आहे.

ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि अखेर संन्यासी, याप्रमाणें आश्रमांच्या चार चढत्या पायऱ्यांचा जो हा जिना त्यासच 'स्मार्त' म्हणजे 'स्मृतिकारांनीं प्रतिपादिलेला मार्ग' असें म्हणतात. कर्में कर आणि कर्में सोड अशा ज्या वेदाच्या उभय प्रकारच्या परस्परविरुद्ध आज्ञा त्यांची एकवाक्यता लाविण्यासाठीं वयोभेदानुरूप आश्रमांची ही व्यवस्था स्मृतिकारांनीं केलेली आहे; आणि कर्मांचा स्वरूपतःसंन्यास हेंच शेवटचें ध्येय मानिलें तर त्या साध्याची पूर्वतयारी म्हणजे साधन म्हणून स्मृतिकारांनीं आंखून दिलेला आयुष्यक्रमणाचा चार पायऱ्यांचा हा मार्ग कांहीं गैर नाहीं. आयुष्यक्रमणाच्या अशा प्रकारच्या चढत्या पायऱ्या कल्पिल्यानें जगांतील व्यवहाराचा लोप न होतां, वैदिक कर्म आणि औपनिषदिक ज्ञान यांची सांगड घालितां येत्ये हें खरें. तथापि इतर तीन आश्रमांना अन्न पुरविणारा गृहस्थाश्रमच असल्यामुळें (मनु.६.८९) मनुस्मृतांत व महाभारतांतहि—

यथा मातरमाश्रित्य सर्वे जीवंति जंतवः।
एवं गार्हस्थ्यमाश्रित्य वर्तंत इतराश्रमाः॥

"आईच्या (पृथ्वीच्या) आश्रयानें सर्व जंतु ज्याप्रमाणें जिवंत रहातात, त्याप्रमाणें गृहस्थाश्रमाचा आश्रय करून इतर आश्रम आहेत" (शां.२६८.६; व मनु. ३.७७ पहा), असें गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व अखेरीस स्पष्ट कबूल केलें आहे; व मनूनें इतर आश्रमांस नद्या व गृहस्थाश्रमास सागर म्हटलें आहे (मनु.६.९०; मभा.शां.२९५.३९). गृहस्थाश्रमाचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणे जर निर्विवाद आहे तर केव्हां तरी गृहस्था-

श्रम सोडून 'कर्मसंन्यास' करा असा उपदेश करण्यांत काय हंशील? ज्ञानप्राप्ति झाल्यावरहि गृहस्थाश्रमाची कर्मे करणें अशक्य आहे काय? नाहीं. तर मग ज्ञानी पुरुषांनीं संसारांतून निवृत्त व्हावें असें म्हणण्यांत काय हंशील? थोड्या-बहुत स्वार्थबुद्धीनें वागणाऱ्या सामान्य लोकांपेक्षां निष्काम बुद्धीनें वागणारे पूर्ण ज्ञानी पुरुष लोकसंग्रह करण्यास अर्थातच अधिक समर्थ व पात्र असतात. म्हणून ज्ञानानें त्यांच्या अंगचें हें सामर्थ्य ज्या वेळेस पूर्णावस्थेस पोचतें त्याच वेळीं ज्ञानी पुरुषास समाज सोडून जाण्याची मोकळीक ठेविल्यानें, चातुर्वर्ण्यव्यवस्था ज्याच्या हितासाठीं निर्माण झालेली आहे त्या समाजाचेंच त्यांत अत्यंत नुकसान होत असतें. शरीरसामर्थ्य नसतां कोणी समाज सोडून अरण्यांत गेल्यास गोष्ट निराळी; व संन्यासाश्रमास वृद्धापकालची मर्यादा घालण्यांत मनूचा हाच हेतु असावा पण ही श्रेयस्कर मर्यादा पुढें अमलांत राहिली नाहीं हें वर सांगितलें आहे. म्हणून कर्मे कर व कर्मे सोड या उभयविध वेदवचनांच्या तडजोडीनें आश्रमांची चढती श्रेणी जरी स्मृतिकारांनीं लाविली असली, तरी या वेदवाक्यांची एकवाक्यता करण्याचा स्मृतिकारांइतकाच—किंबहुना स्मृतिकारांहूनहि जास्त—ज्या भगवान् श्रीकृष्णाचा निर्विवाद अधिकार आहे, त्यांनीं जनकादिकांच्या प्राचीन ज्ञान-कर्मसमुच्चयात्मक मार्गाचें भागवतधर्म या नांवानें पुनरुज्जीवन व पूर्ण समर्थन केलें आहे. भागवतधर्मात नुस्त्या अध्यात्मविचारावरच भिस्त न ठेवितां त्यांत वासुदेव-भक्तीच्या सुलभ साधनाची नवी भर घातलेली आहे, असा दोहोंमध्यें भेद आहे. पण याबद्दल सविस्तर विवेचन पुढें तेराव्या प्रकरणांत करण्यांत येईल. भागवतधर्म जरी भक्तिपर असला तरी परमेश्वराचें ज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्मत्यागरूप संन्यास न घेतां फक्त फलाशा सोडून ज्ञानी पुरुषांनीं लोकसंग्रहार्थ सर्व व्यवहार निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त केले पाहिजेत, हें जनकाच्या मार्गांतील महत्त्वाचें तत्त्व भागवतधर्मांतहि कायम असल्यामुळें कर्मदृष्ट्या हे दोन्ही मार्ग एकसारखे म्हणजे ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक किंवा प्रवृत्तिपर होतात. परब्रह्माचेंच साक्षात् अवतार असे जे नर व नारायण ऋषि ते या प्रवृत्तिपर धर्माचे पहिले प्रवर्तक होत, व त्यामुळें या धर्माचें प्राचीन नांव "नारायणीय धर्म" असें आहे. हे दोन्ही ऋषि परम ज्ञानी असूनहि लोकांस निष्काम कर्म करण्यास सांगणारे व स्वतः करणारे होते (मभा. उ.४८.२१); व त्यामुळें "प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः" (मभा.शां. ३४७.८१), किंवा प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत्" —नारायण ऋषींनीं सुरू केलेला धर्म आमरणान्त प्रवृत्तिपर आहे (मभा.शां.२१७.२)—असें महाभारतांत या धर्माचें वर्णन केलेलें आहे. हाच सात्वत किंवा भागवत धर्म होय; आणि या सात्वत किंवा मूळ भागवत धर्माचें स्वरूप 'नैष्कर्म्यलक्षण'

म्हणजे निष्कामप्रवृत्तिपर होतें असें भागवतांतहि स्वच्छ म्हटलें आहे (भाग. १.३.८ व ११.४.६ पहा). या प्रवृत्तिमार्गासच 'योग' असें आणखी एक नांव होतें, हें "प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्" या अनुगीतेंतील श्लोकावरून स्पष्ट होतें (मभा.अश्व.४३.२५); व म्हणूनच नारायणाचे अवतार जे श्रीकृष्ण त्यांनीं नराच्या अवतारास म्हणजे अर्जुनास गीतेंत उपदेशिलेल्या धर्मास गीतेंतच 'योग' हें नांव दिलें आहे. भागवत व स्मार्त हे पंथ उपास्यभेदामुळें प्रथम उत्पन्न झाले अशी हल्लीं कित्येकांची समजूत आहे. पण आमच्या मतें ही समजूत चुकीची होय. कारण या दोन मार्गांतील उपास्यें भिन्न असलीं तरी त्यांतील अध्यात्मज्ञान एकच आहे; आणि अध्यात्मज्ञानाचा पाया एकच असल्यावर या उदात्त ज्ञानांत पारंगत असलेले प्राचीन ज्ञानी पुरुष केवळ उपास्यभेदासाठीं तंटे करीत बसतील हें संभवत नाहीं. याच कारणास्तव भक्ति कोणाचीहि केली तरी ती एकाच परमेश्वरास पोंचत्ये असें भगवद्गीता (९.१४) व शिवगीता (१२.४) या दोन्ही ग्रंथांत म्हटलें आहे; आणि महाभारतांतील नारायणीय धर्मांत तर नारायण व रुद्र हे एकच असून, जे रुद्राचे भक्त तेच नारायणाचे भक्त व जे रुद्राचे द्वेषी ते नारायणाचेहि द्वेषी होत, असें या दोन देवतांचें अभेदानें वर्णन केलें आहे (मभा. शां. ३४१.२०–२६ व ३४२.१२९ पहा). शैव व वैष्णव हा भेद प्राचीन कालीं नव्हता असें आमचें म्हणणें नाहीं. पण स्मार्त आणि भागवत असे भिन्न पंथ होण्यास शिव किंवा विष्णू हा उपास्यभेद मूळचें कारण नसून, ज्ञानोत्तर निवृत्ति किंवा प्रवृत्ति, कर्में सोडावीं का सोडूं नयेत, एवढया एकाच महत्त्वाच्या बाबतींत मतभेद पडून हे दोन पंथ प्रथमतः अस्तित्त्वांत आले, असें आमच्या म्हणण्याचें तात्पर्य आहे. पुढें कालान्तरानें मूळ भागवत धर्मांतील हा प्रवृत्तिमार्ग किंवा कर्मयोग लुप्त होऊन त्यासहि जेव्हां केवळ विष्णुभक्तिपर म्हणजे बहुतेकांशीं निवृत्तिपर आधुनिक स्वरूप प्राप्त झालें, आणि त्यामुळें तुझा देव 'शिव' तर माझा देव 'विष्णु' एवढयाचसाठीं वृथाभिमानानें मनुष्यें जेव्हां भांडूं लागलीं, तेव्हां 'स्मार्त' आणि 'भागवत' हे शब्द अनुक्रमें 'शैव' आणि 'वैष्णव' या शब्दांशीं समानार्थक होऊन अखेरीस या आधुनिक भागवतधर्मीयांचा वेदान्त (द्वैत किंवा विशिष्टाद्वैत), आणि वेदान्ताप्रमाणेंच ज्योतिष म्हणजे एकादश्या, व गंध लावण्याची रीतिहि स्मार्त मार्गापेक्षां भिन्न झाली आहे! पण हे भेद खरे म्हणजे मूळचे नाहींत हें 'स्मार्त' या शब्दावरूनच व्यक्त होतें. भागवतधर्म भगवंतांनींच प्रवृत्त केल्यामुळें त्यांतील उपास्य दैवत भगवान् श्रीकृष्ण किंवा विष्णु आहे यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं. पण 'स्मार्त' या शब्दाचा धात्वर्थ 'स्मृत्युक्त' एवढाच असल्यामुळें स्मार्त धर्मांतील उपास्य दैवत शिवच असलें पाहिजे असें नाहीं. कारण, मन्वादि प्राचीन स्मृतिग्रंथांतून एकटया शिवाचीच उपासना केली पाहिजे

असा कोठेंहि नियम दिलेला नाहीं. उलट विष्णूचेंच अधिक वर्णन असून, काहीं ठिकाणीं गणपति वगैरे उपास्येंहि सांगितलीं आहेत. शिवाय शिव आणि विष्णु हीं दोन्ही दैवतें वैदिक म्हणजे वेदांतच वर्णिलेलीं असल्यामुळें यांपैकीं एकालाच स्मार्त म्हणणें युक्त नाहीं. श्रीशंकराचार्यांस स्मार्तमताचे पुरस्कर्ते म्हणतात. पण शांकरमठांत शारदा हें उपास्य दैवत असून शांकरभाष्यांतून प्रतिमापूजेबद्दल बोलण्याचा जेथें जेथें प्रसंग आला आहे, तेथें तेथें शिवलिंगाचा निर्देश न करितां शालग्रामाचा म्हणजे विष्णुप्रतिमेचाच आचार्यांनीं उल्लेख केलेला आहे (वे.सू. शां.भा.१.२.७; १.३.१४ व ४.१.३; छां. शांभा. ८ १.१). तसेंच पंचायतनपूजाहि प्रथम शंकराचार्यांनींच सुरू केली अशी कथा आहे. यावरून 'शिवभक्त' किंवा 'विष्णुभक्त' इकडे न बघतां, स्मृतिग्रंथांतच प्रथम खुलासेवार व पद्धतशीर वर्णिलेल्या आश्रमव्यवस्थेप्रमाणें तरुणपणीं यथाशास्त्र संसार केल्यावर म्हातारपणीं कर्में अजीबात सोडून देऊन चतुर्थाश्रम किंवा संन्यास घेणें हेंच ज्यांच्या दृष्टीनें अखेरचें साध्य ते स्मार्त, आणि ज्ञान व उज्ज्वल भगवद्भक्ति यांबरोबरच आमरणान्त गृहस्थाश्रमाचींच कर्में निष्कामबुद्धीनें केली पाहिजेत असें भगवंतांच्या उपदेशाप्रमाणें जे समजत ते भागवत, हेच या दोन शब्दांचे मूळचे अर्थ होत असें सिद्ध होतें; व या अर्थी हे दोन शब्द सांख्य आणि योग, किंवा संन्यास आणि कर्मयोग या शब्दांनीं अनुक्रमें समानार्थक होतात. भगवंतांच्या अवतारकृत्यामुळें म्हणा, अगर ज्ञानयुक्त गार्हस्थ्यधर्माचें महत्त्व लक्षांत येऊन म्हणा, संन्यासाश्रम लुप्तप्राय होऊन कलिवर्ज्यांत म्हणजे कलियुगांत ज्यागोष्टी शास्त्रानें निषिद्ध मानिल्या आहेत त्यांत संन्यासाची गणना करण्यांत आली होती. * पण पुढें जैन व बौद्ध धर्मांच्या प्रवर्तकांनीं कपिलसांख्याचें मत स्वीकारून संसारांतून निघून संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्ष नाहीं हें मत विशेष प्रचारांत आणिलें. स्वतः बुद्धानें तर तरुणपणींच राज्य व बायकामुलें सोडून देऊन दीक्षा घेतली होती, हें इतिहासांत प्रसिद्ध आहे. जैन व बौद्ध मताचें श्रीशंकराचार्यांनीं जरी खंडन केलें, तरी जैन व बौद्ध यांनीं जो संन्यासधर्म विशेष प्रचारांत आणिला होता, तोच श्रौतस्मार्त संन्यास म्हणून आचार्यांनीं कायम ठेविला, आणि त्यामुळें गीतेंत तोच संन्यासधर्म प्रतिपाद्य आहे असा त्यांनीं गीतेचा इत्यर्थ काढिला आहे. परंतु वास्तविक पहातां गीता हा स्मार्त मार्गाचा ग्रंथ नसून

---

*निर्णयसिंधु, तृतीय परिच्छेद कलिवर्ज्यप्रकरण पहा. यांत "अग्निहोत्रं गवालंभं संन्यासं पलपैतृकम्। देवराच्च सुतोत्पत्तिः कलौ पंच विवर्जयेत्॥" आणि "संन्यासश्च न कर्तव्यो ब्राह्मणेन विजानता।" इत्यादि स्मृतिवचनें दिलेलीं आहेत. याचा अर्थ अग्निहोत्र, गोवध, संन्यास, श्राद्धप्रसंगीं मांसभक्षण व नियोग, हीं पांच कलियुगांत निषिद्ध आहेत असा आहे. पैकीं संन्यासाचें हें निषिद्धत्व श्रीशंकराचार्यांनीं मागाहून काढून टाकिलें आहे.

सांख्य किंवा संन्यास मार्गापासूनच जरी गीतेस आरंभ असला तरी पुढें सिद्धान्तपक्षीं प्रवृत्तिपर भागवतधर्मच त्यांत प्रतिपाद्य आहे, असें खुद्द महाभारतकारांचें वचन पहिल्याच प्रकरणांत आम्हीं दिलें आहे. हे दोन्ही पंथ वैदिकच असल्यामुळें या दोहोंची सर्वांशीं नाहीं तरी पुष्कळांशीं एकवाक्यता करणें शक्य आहे. परंतु अशी एकवाक्यता करणें निराळें, आणि गीतेंत संन्यासमार्गच प्रतिपाद्य असून कर्ममार्गास जर कोठें मोक्षप्रद म्हटलें असलें तर तो नुस्ता अर्थवाद किंवा पोकळ स्तुति होय, असें म्हणणें निराळें. रुचिवैचित्र्यामुळें एखाद्यास भागवतधर्मापेक्षां स्मार्तधर्मच अधिक गोड वाटेल, किंवा कर्मसंन्यासार्थ जीं कारणें सामान्यतः सांगण्यांत येतात तींच त्यास अधिक बलवत्तर वाटतील; नाहीं असें नाहीं. उदाहरणार्थ, श्रीशंकराचार्यांस स्मार्त किंवा संन्यासधर्मच मान्य असून इतर सर्व मार्ग ते अज्ञानमूलक मानीत होते, याबद्दल कोणासच शंका नाहीं. पण तेवढ्यामुळें गीतेचा भावार्थहि तोच असला पाहिजे असें म्हणतां येत नाहीं. गीतेचा सिद्धान्त तुम्हांस मान्य नसेल तर तो स्वीकारूं नका. पण त्यामुळें "या जगांत आयुष्यक्रमणाचे दोन प्रकारचे स्वतंत्र मोक्षप्रद मार्ग किंवा निष्ठा आहेत" असें जें गीतेच्या आरंभीं म्हटलें आहे त्याचा अर्थ "संन्यासनिष्ठा हा एकच खरा व श्रेष्ठ मार्ग होय," असा करणें युक्त नाहीं. गीतेंत वर्णिलेले हे दोन्ही मार्ग वैदिकधर्मांत जनकयाज्ञवल्क्यांच्या पूर्वीपासून स्वतंत्ररीत्या चालत आलेले आहेत. पैकीं जनकाप्रमाणें समाजाचें धारणपोषण करण्याचें अधिकार क्षात्रधर्मान्वयें, वंशपरंपरेनें किंवा स्वसामर्थ्यानें ज्यास प्राप्त झालेले असत ते ज्ञानोत्तरहि आपलीं कर्में निष्कामबुद्धीनें चालूं ठेवून जगाचें कल्याण करण्यांतच आपलें सर्व आयुष्य घालवीत होते असें आढळून येतें. समाजांतील हा अधिकार लक्षांत आणूनच "सुखं जीवंति मुनयो भैक्ष्यवृत्तिं समाश्रिताः" (शां. १७८.११)—रानांत रहाणारे मुनि आनंदानें भैक्ष्यवृत्ति स्वीकारितात,—तर "दंड एव हि राजेंद्र क्षत्रधर्मो न मुंडनम्" (शां. २३.४६)—दंडानें लोकांचें धारणपोषण करणें हाच क्षत्रियाचा धर्म आहे, मुंडन करून घेणें हा नव्हे,—अशीं महाभारतांत अधिकारभेदानें दुहेरी वर्णनें आलीं आहेत. परंतु एवढ्यावरून प्रजापालनाला अधिकारी जे क्षत्रिय तेवढ्यांसच त्यांच्या अधिकारामुळें कर्मयोग विहित होता, असेंहि समजतां कामा नये. ज्याला जें कर्म करण्याचा अधिकार असेल त्यानें तें ज्ञानोत्तरहि केलें पाहिजे, असा कर्मयोगांतील वरील वचनाचा खरा भावार्थ आहे; व याच कारणास्तव "एषा पूर्वतरा वृत्तिर्ब्राह्मणस्य विधीयते" (शां. २३७)—ज्ञानोत्तर ब्राह्मणहि आपल्या अधिकाराप्रमाणें यज्ञयागादिक कर्में प्राचीन कालीं चालूं ठेवीत,—असें भारतांत म्हटलें असून मनुस्मृतींत संन्यासाश्रमाऐवजीं वैदिक कर्मयोग विकल्पानें सर्व वर्णांस विहित धरिला आहे (मनु. ६.८६–९६). तसेंच भागवतधर्म केवळ क्षत्रियांकरितांच आहे

असें कोठें म्हटलें नसून उलट स्त्रीशूद्रादि सर्व लोकांस तो सुलभ आहे अशी त्याची महती गाइली आहे (गी.९.३२); व त्याप्रमाणें महाभारतांत तुलाधार म्हणजे वाणी आणि व्याध म्हणजे पारधी ह्याच धर्म आचरीत असून त्यांनी तो ब्राह्मणांस उपदेशिला अशीं स्पष्ट कथानकें असून (शां.२६१;वन.२१५), निष्कामकर्मयोगाचें आचरण करणाऱ्या प्रमुख पुरुषांचीं जीं उदादरणें भागवतधर्मग्रंथांत देण्यांत येतात तीं केवळ जनक-श्रीकृष्णादि क्षत्रियांचींच नसून त्यांत वासिष्ठ, जैगीषव्य व व्यास इत्यादि ब्राह्मण ज्ञानी पुरुषांचाहि समावेश केलेला असतो.

गीतेंत कर्ममार्गच जरी प्रतिपाद्य आहे तरी नुस्तीं म्हणजे ज्ञानावांचून कर्में करण्याचा मार्ग गीता मोक्षप्रद मानीत नाहीं हें विसरतां कामा नये. हीं ज्ञानव्यतिरिक्त कर्में करण्याचेहि दोन प्रकार आहेत. एक दंभानें किंवा आसुरी बुद्धीनें कर्में करणें आणि दुसरा श्रद्धेनें. पैकीं दंभाचा किंवा आसुरी मार्ग गीतेनेंच नव्हे (गी. १६.१६ व १७.२८), तर मीमांसकांनींहि गर्ह्य व नरकप्रद मानिला असून ऋग्वेदांत सुद्धां अनेक ठिकाणीं श्रद्धेची महती वर्णिली आहे (ऋ. १०.१५१;९.११३.२व२. १२.५). परंतु दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानावांचून पण शास्त्रावर श्रद्धा ठेवून कर्में करण्याच्या मार्गाबद्दल मीमांसकांचें असें म्हणणें आहे कीं, परमेश्वरस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान नसलें, तरी शास्त्रांवर विश्वास ठेवून केवळ श्रद्धेनें यज्ञयागादि कर्में आमरणान्त करीत राहिल्यानें अखेर मोक्षच मिळतो. मीसांसकांचा हा मार्ग कर्मकांडरूपानें फार प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे हें मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. वेदसंहिता व ब्राह्मणें यांत संन्यासाश्रम अवश्य म्हणून कोठेंच सांगितला नाहीं, उलट गृहस्थाश्रमांत राहूनच मोक्ष प्राप्त होतो असें वेदांचें स्पष्ट विधान असल्याचें जैमिनि म्हणत आहे (वे.सू.३.४.१७–२० पहा); आणि त्याचें हें म्हणणें कांहीं निराधार नाहीं. कारण, कर्मकांडाचा हा प्राचीन मार्ग गौण मानण्यास उपनिषदांतच प्रथम सुरुवात झालेली दिसून येत्ये. उपनिषदें जरी वैदिक आहेत तरी तीं संहिता व ब्राह्मणें यानंतरचीं आहेत, हें त्यांतील विषयप्रतिपादनावरूनच उघड होतें. परमेश्वराचें ज्ञान तत्पूर्वी झालेलें नव्हतें असें नाहीं. पण मोक्ष मिळण्यास ज्ञानोत्तर वैराग्यानें कर्मसंन्यास केला पाहिजे, हें मत उपनिषदत्कालींच प्रथम अमलांत येऊं लागलें; व त्यानंतर संहिता व ब्राह्मणें यांत वर्णिलेल्या कर्मकांडास गौणत्व आलें आहे. तत्पूर्वी कर्मच प्रधान मानीत असत. वैराग्ययुक्त ज्ञानाची म्हणजे संन्यासमार्गाची उपनिषत्कालीं याप्रमाणें सरशीं होऊं लागल्यावर यज्ञयागादि कर्मांकडे किंवा चातुर्वर्ण्यधर्मांकडेहि ज्ञानी पुरुष साहजिकरीत्या दुर्लक्ष करूं लागले; आणि लोकसंग्रह करणें हें आपलें कर्तव्य आहे, ही समजूत मंदावत चालली. स्मृतिकारांनीं आपआपल्या ग्रंथांतून गृहस्थाश्रमांत यज्ञयागादि श्रौत

किंवा चातुर्वर्ण्याचीं स्मार्त कर्में केलींच पाहिजेत, असें सांगून गृहस्थाश्रमाची थोरवी गाइली आहे खरी. पण स्मृतिकारांच्या मतेंहि अखेर वैराग्य व संन्यासाश्रम श्रेष्ठ असल्यामुळें, उपनिषदांनीं कर्मकांडाला आलेलें गौणत्व स्मृतिकारांच्या आश्रमव्यवस्थेनें कमी होणें शक्य नव्हतें. अशा स्थितींत ज्ञानकांड व कर्मकांड यांपैकीं कोणासहि गौणत्व न देतां दोघांचीहि भक्तीला जोडून एकवाक्यता करण्यास गीतेची प्रवृत्ति झालेली आहे. ज्ञानाखेरीज मोक्षप्राप्ति होत नाहीं आणि यज्ञयागादि कर्मांनीं फार झालें तर स्वर्गप्राप्ति होत्ये, हे उपनिषत्कारांचें सिद्धान्त गीतेस मान्य आहेत(मुंड.१.२.१०;गी.२.४१–४५).परंतु सृष्टिक्रम चालू रहाण्यास यज्ञाचें किंवा कर्माचें चक्रहि कायम ठेविलें पाहिजे, कर्में केव्हांहि सोडून देणें हा वेडेपणा होय, असाहि गीतेचा सिद्धान्त आहे. म्हणून यज्ञयागादि श्रौत किंवा चातुर्वर्ण्यादि व्यावहारिक कर्में अज्ञानपूर्वक श्रद्धेनें न करितां ज्ञानवैराग्ययुक्त बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून करा, म्हणजे यज्ञचक्र विस्खलित न होतां तुम्हीं केलेलीं कर्में मोक्षालाहि प्रतिबंधक होणार नाहींत, असा गीतेचा उपदेश आहे. ज्ञानकांड व कर्मकांड (म्हणजे संन्यास व कर्म) यांची तडजोड घालण्याची गीतेची ही शैली स्मृतिकारांपेक्षां अधिक सरस आहे हें सांगावयास नको. कारण, व्यष्टिरूप आत्म्याचें कल्याण यत्किंचित्‌हि कमी न करितां त्याला जोडून सृष्टींतील समष्टिरूप आत्म्याचें कल्याणहि गीतामार्गानें साधिलें जातें. कर्में अनादि व वेदप्रतिपादित असल्यामुळें ज्ञान नसलें तरी श्रद्धेनें तीं केलींच पाहिजेत, असें मीमांसक सांगतात; बरेच (सर्व नव्हे) उपनिषत्कार कर्में गौण ठरवून वैराग्यानें तीं सोडिलीं पाहिजेत असें म्हणतात, किंवा निदानपक्षीं त्यांचा कल तरी तसा आहे असें मानण्यास हरकत नाहीं; आणि पूर्वाश्रमांतून हीं कर्में करीत राहून चित्तशुद्धि झाल्यावर म्हातारपणीं वैराग्यानें तीं सोडून संन्यास घ्यावा, अशी स्मृतिकार वरील दोन मतांची वयोभेदानें म्हणजे आश्रमव्यवस्थेनें एकवाक्यता करितात. पण गीतेचा पंथ या तिन्ही पंथांहून भिन्न आहे. ज्ञान व काम्य कर्म यांच्यामध्यें जरी विरोध असला, तरी ज्ञान व निष्काम कर्में यांमध्यें विरोध नाहीं; म्हणून, निष्कामबुद्धीनें सर्व कर्में सर्वदा करीत जा, कधींहि सोडूं नका, असें गीता सांगत आहे. या चारी मतांची तुलना केल्यास असें दिसून येईल कीं, ज्ञान होण्यापूर्वी कर्माची जरूर आहे हें मत सर्वांसच मान्य आहे. पण अशा स्थितींत श्रद्धेनें केलेल्या कर्माचें फल मात्र स्वर्गाखेरीज दुसरें कांहीं होत नाही, असें उपनिषदें व गीता यांचें म्हणणें आहे. यापुढें म्हणजे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्में करावीं का न करावीं याबद्दल उपनिषत्कारांतहि मतभेद आहे. ज्ञानानें सर्व काम्यबुद्धीचा ऱ्हास झाल्यावर मोक्षाला जो अधिकारी झाला त्यानें केवळ स्वर्गप्राप्ति होणारीं काम्य कर्में करण्याचें कांहींच प्रयोजन रहात नाहीं असें

कित्येक उपनिषत्कारांचें म्हणणें आहे; आणि ईशावास्यादि दुसऱ्या कित्येक उपनिषदांतून मृत्युलोकींचे व्यवहार चालण्यास हीं कर्में केलींच पाहिजेत असें प्रतिपादन केलें आहे. उपनिषदांत वर्णिलेल्या या दोन मार्गांपैकीं दुसरा मार्गच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे, हें उघड आहे (गी.५.२). पण मोक्षाला अधिकारी झालेल्या ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीनें सर्व व्यवहार करावे असें जरी म्हटलें, तरी ज्या यज्ञयागादिक कर्मांचें स्वर्गाखेरीज दुसरें फल नाहीं तीं कर्में त्यानें कां करावीं अशी शंका या ठिकाणीं साहजिकरीत्या उद्भवत्ये. म्हणून तीच शंका अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं उपस्थित करून "यज्ञ, दान, तप," आदिकरून कर्में नेहमींच चित्तशुद्धिकारक म्हणजे निष्कामबुद्धि उत्पन्न करणारीं व वाढविणारीं असल्यामुळें "हीं देखील" (एतान्यपि) इतर निष्काम कर्मांप्रमाणेंच लोकसंग्रहार्थ ज्ञानी पुरुषानें फलाशा व संग सोडून नेहमीं केलीं पाहिजेत असा भगवंतांनीं स्पष्ट निकाल दिला आहे (गी.१८.६). परमेश्वरार्पणपूर्वक सर्व कर्में याप्रमाणें निष्कामबुद्धीनें करीत राहिलें म्हणजे व्यापकार्थीं हा एक मोठा यज्ञच होतो; आणि मग या यज्ञासाठी केलेलें कर्म बंधक होत नाहीं (गी.४.२३) इतकेंच नव्हे, तर सर्व कर्में निष्काम बुद्धीनें केलीं असल्यामुळें यज्ञापासून स्वर्गप्राप्तिरूप जें बंधक फल मिळावयाचें तेंहि न मिळतां, हीं सर्व कर्में मोक्षाच्या आड येऊं शकत नाहींत. सारांश, मीमांसकांचें कर्मकांड गीतेंत जरी कायम ठेविलें असलें तरी तें अशा युक्तीनें कायम ठेविलें आहे कीं, त्यामुळें स्वर्गाच्या येरझाऱ्या न घडतां सर्व कर्में निष्कामबुद्धीनें केलीं असल्यामुळें अखेर मोक्षप्राप्ति झाल्यावांचून रहात नाहीं. मीमांसकांचा कर्ममार्ग आणि गीतेंतील कर्मयोग यांमध्यें हा महत्त्वाचा भेद आहे, दोन्ही एक नव्हत, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे.

भगवद्गीतेंत प्रवृत्तिपर भागवतधर्म किंवा कर्मयोगच प्रतिपाद्य असून या कर्मयोगांत आणि मीमांसकांच्या कर्मकाडांत भेद कोणता तें सांगितलें. आतां गीतेच्या कर्मयोगांत आणि ज्ञानकांडाला धरून स्मृतिकारांनीं वर्णिलेल्या आश्रमव्यवस्थेंत भेद काय याचा तात्त्विकदृष्ट्या थोडा विचार करूं. हा भेद फारच सूक्ष्म असून वास्तविक म्हटलें म्हणजे याबद्दल वाद माजवीत बसण्याचें कारण नाहीं. ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंत चित्तशुद्धीसाठीं पहिल्या दोन आश्रमांचीं कृत्यें सर्वांनींच केली पाहिजेंत हें उभयपक्षीं मान्य आहे. पूर्ण ज्ञान झाल्यावर कर्में करावीं का संन्यास घ्यावा एवढाच काय तो मतभेदाचा मुद्दा आहे. पण असे ज्ञानी पुरुष नेहमीं थोडेच असणार म्हणून या थोड्या पुरुषांनीं कर्में केलीं काय आणि न केलीं काय त्याबद्दल विशेष वाटाघाट करण्याची जरूर नाहीं, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ज्ञानी पुरुषाचें वर्तन इतर सर्व लोक प्रमाण मानीत

असल्यामुळें, आणि अखेरचें जें साध्य असेल त्याप्रमाणें मनुष्य आपल्या वर्तनाचें पहिल्यापासून धोरण ठेवीत असल्यामुळें, 'ज्ञानी पुरुषानें काय केलें पाहिजे' हा प्रश्न लौकिकदृष्ट्याहि महत्त्वाचा होत असतो. स्मृतिग्रंथांतून ज्ञानी पुरुषानें अखेर संन्यास घ्यावा असें म्हटलें आहे खरें; परंतु स्मार्तमार्गाप्रमाणेंहि या नियमास अपवाद आहेत असें वर सांगितलें आहे. उदाहरणार्थ, बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें जनकास ब्रह्मज्ञानाचा पुष्कळ उपदेश केलेला आहे; पण "तूं आतां राज्य सोडून संन्यास घे" असें जनकास त्यानें कोठेंच सांगितलें नाहीं. उलट जे ज्ञानी पुरुष ज्ञानोत्तर संसार सोडून देतात ते संसार आपणांस आवडत नसल्यामुळें (न कामयंते) सोडून देतात असें म्हटलें आहे (बृ.४.४.२२). यावरून ज्ञानोत्तर संन्यास घेणें वा न घेणें ही गोष्ट ज्याच्या त्याच्या खुषीची म्हणजे वैकल्पिक आहे, ब्रह्मज्ञान आणि संन्यास यांचा संबंध नित्य नाहीं, असा बृहदारण्यकोपनिषदाचा अभिप्राय असल्याचें व्यक्त होते; आणि वेदान्तसूत्रांत बृहदारण्यकोपनिषदांतील या वचनाचा अर्थ तसाच लाविला आहे (वे.सू.३.४.१५). ज्ञानोत्तर कर्मसंन्यास केल्याखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं, असा शंकराचार्यांचा ठाम सिद्धान्त असून, त्यास सर्व उपनिषदें अनुकूल आहेत असें दाखविण्याचा आपल्या भाष्यांतून त्यांनीं प्रयत्न केला आहे. तथापि जनकादिकांप्रमाणें ज्ञानोत्तरहि यथाधिकार आमरणान्त कर्में करीत रहाण्यास हरकत नाहीं असें श्रीशंकराचार्यांनीहि कबूल केलें आहे (वे.सू.शांभा.३.३.३२; आणि गी. शांभा. २.११.व ३.२० पहा). संन्यास किंवा स्मार्त मार्गासहि ज्ञानोत्तर कर्में अगदींच त्याज्य वाटत नसून, कांहीं ज्ञानी पुरुषांस अपवाद म्हणून यथाधिकार कर्में करण्याची या मार्गांत मोकळीक देण्यांत येत्ये, हें यावरून स्पष्ट होतें. याच अपवादाची व्याप्ति वाढवून चातुर्वर्ण्यविहित कर्में ज्ञानप्राप्ति झाल्यावरहि लोकसंग्रहार्थ केवळ कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक ज्ञानी पुरुषानें केलीं पाहिजेत, असें गीता सांगत आहे. म्हणून गीताधर्म व्यापक असला तरी त्यांतील तत्त्व संन्यासमार्गीयांच्या दृष्टीनेंहि निर्दोष आहे असें सिद्ध होतें; आणि वेदान्तसूत्रांतहि ज्ञानयुक्त कर्मयोग संन्यासाचा विकल्प म्हणून ग्राह्य धरिला आहे, असें सदर सूत्रें स्वतंत्ररीत्या वाचिल्यास आढळून येईल. (वे.सू ३.४.२६; ३.४.३२–३५).*तथापि निष्काम बुद्धीनें कां होईना पण आमरणान्त कर्मेंच जर करावयाचीं, तर स्मृतिग्रंथांत सांगितलेला जो कर्मत्यागरूपी चतुर्थाश्रम किंवा संन्यासाश्रम त्याची वाट काय, हें सांगणें जरूर आहे. भग-

---

*वेदान्तसूत्रांतील या अधिकरणाचा अर्थ शांकरभाष्यांत थोडा निराळा लाविला आहे. पण 'विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि' (३.४.३२) याचा अर्थ आमच्या मतें "ज्ञानी पुरुषानें आश्रमकर्महि केल्यास चालतें, कारण, तें विहित आहे," असा होतो. सारांश, ज्ञानी पुरुष कर्में करील वा न करील, हे दोन्ही पक्ष वेदान्तसूत्रांत आमच्या मतें स्वीकारिले आहेत.

वान केव्हां ना केव्हां तरी कर्मत्यागरूपी संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्ष मिळत नाहीं असें सांगतील, आणि मग युद्ध सोडून देण्यास भगवंतांच्या मुखानें आपणांस आयती सवड मिळेल, असें अर्जुनास वाटत होतें. पण सतराव्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंत कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रमाची गोष्टहि भगवंतांनीं काढिली नाहीं, फलाशा सोड एवढाच त्यांनीं हरवक्त उपदेश केला, असें जेव्हां अर्जुनानें पाहिलें, तेव्हां अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं "तर मग संन्यास व त्याग यांतील तत्त्व काय तें मला सांगा," असा अर्जुनानें भगवंतांस अखेर प्रश्न विचारिला आहे. अर्जुनाच्या या प्रश्नास उत्तर देतांना भगवान असें म्हणतात कीं, "अर्जुना, मी एवढा वेळ सांगितलेल्या कर्मयोगमार्गांत संन्यास नाहीं अशी जर तुझी समजूत झाली असेल तर ती चुकीची आहे. कर्मयोगी पुरुष एकंदर सर्व कर्मांचे 'काम्य' म्हणजे आसक्त बुद्धीनें केलेलीं व 'निष्काम' म्हणजे आसक्ति सोडून केलेलीं असे दोन प्रकारचे भेद करितात. (यांसच मनुस्मृति १२.८९ यांत अनुक्रमें 'प्रवृत्त' व 'निवृत्त' कर्म अशीं नांवें दिलेलीं आहेत). पैकीं काम्य या वर्गांत जेवढीं कर्में येतात तेवढीं सर्व कर्मयोगी अजीबात सोडून देतो, म्हणजे त्यांचा 'संन्यास' करितो. बाकी राहिलीं निष्काम किंवा निवृत्त. हीं निष्काम कर्में कर्मयोगी करितो खरीं; पण त्या सर्वांत फलाशेचा त्यानें सर्वथैव 'त्याग' केलेला असतो. एतावता कर्मयोगमार्गांतहि 'संन्यास' व 'त्याग' सुटला कोठें? स्मार्तमार्गांतील लोक कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास करितात, तर त्या ऐवजीं कर्ममार्गांतील योगी कर्मफलाशेचा संन्यास करितात. मिळून दोहोंकडेहि संन्यास कायमच आहे." (गी.१८.१-६ वरील आमची टीका पहा). किंबहुना सर्व कर्में परमेश्वरार्पणपूर्वक निष्काम बुद्धीनें जो करूं लागला तो पुरुष गृहस्थाश्रमी असला तरी 'नित्यसंन्यासीच' म्हटला पाहिजे (गी.५.३.). हें भागवतधर्मांचें मुख्य तत्त्व आहे; आणि हेंच तत्त्व भागवतपुराणांत सर्व आश्रमधर्म प्रथम सांगितल्यावर अखेर नारदानें युधिष्ठिरास उपदेशिलें आहे. वामनपंडितांनीं गीतेवरील आपल्या टीकेंत म्हणजे यथार्थदीपिकेंत (१८.२) म्हटल्याप्रमाणें "शिखा बोडुनी तोडिला दोरा," किंवा हातांत दंड घेऊन भिक्षा मागितली, अगर सर्व कर्में सोडून अरण्यांत जाऊन राहिलें, म्हणजेच संन्यास होतो असें नाहीं. संन्यास व वैराग्य हे बुद्धीचे धर्म आहेत; दंडाचें, शेंडीचे, किंवा जानव्याचे नव्हेत. दंडादिकांचेच धर्म आहेत, बुद्धीचे म्हणजे ज्ञानाचे नाहींत असें म्हणाल, तर राजछत्राचा किंवा छत्रीचा दांडा हातांत धरणाऱ्यासहि संन्याशास प्राप्त होणारा मोक्ष मिळाला पाहिजे—

त्रिदंडादिषु यद्यस्ति मोक्षो ज्ञानो न कस्यचित्।
छत्रादिषु कथं न स्यात् तुल्यहेतौ परिग्रहे॥

असें जनकसुलभासंवादांत म्हटलें आहे (शां.३२०;४२).कारण, दंडपरिग्रह म्हणजे

हातांत दंड घेणें हा मोक्षहेतु दोन्ही ठिकाणीं एकच आहे. तात्पर्य, कायिक, वाचिक व मानसिक संयम हाच खरा त्रिदंड असून (मनु.१२.१०), खरा संन्यास म्हणजे काम्य बुद्धीचा संन्यास होय (गी.१८.२); आणि तो ज्याप्रमाणें भागवत मार्गांत सुटत नाहीं (गी.६.२), त्याचप्रमाणें बुद्धि स्थिर ठेविण्याचें किंवा भोजनादि कर्महि सांख्य मार्गांत अखेरपर्यंत सुटत नाहीं तें नाहींच. मग त्रिदंडी किंवा कर्मत्यागरूप संन्यास कर्मयोगमार्गांत नाहीं, म्हणून तो मार्ग स्मृतिविरुद्ध किंवा त्याज्य होय, इत्यादि पोरकट शंका काढून भगव्या किंवा पांढऱ्या वस्त्रासाठीं भांडत बसण्यांत काय हंशील?

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति।

सांख्य आणि (कर्म) योग मोक्षदृष्टया दोन नाहींत, एकच आहेत, हें ज्यानें जाणिलें तोच पंडित होय, असें भगवंतांनीं मोठया निराभिमानपूर्वक बुद्धीनें सांगितलें आहे (गी.५.५.); आणि भारतांतहि एकान्तिक म्हणजे भागवतधर्म "सांख्ययोगेन तुल्यो हि धर्म एकान्तसेवितः" (शां.३४८.७४)—सांख्य धर्माचे बरोबरीचा आहे,—असें म्हटलें आहे. सारांश, सर्व स्वार्थाचा परार्थांत लय करून आपआपल्या योग्यतेनुरूप व्यवहारांत प्राप्त झालेली सर्व कर्में सर्वभूतहितार्थ आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून करीत रहाणें हेंच खरें वैराग्य किंवा 'नित्य संन्यास' (५.३) असल्यामुळें, कर्मयोगमार्गांत स्वरूपतः कर्मांचा संन्यास करून केव्हांहि भिक्षा मागत नाहींत. परंतु बाह्याचरणासंबंधानें दिसण्यांत जरी याप्रमाणें भेद दिसला तरी संन्यास व त्याग यांचीं जीं खरीं तत्त्वें आहेत तीं कर्मयोगमार्गांतहि कायमच असतात. म्हणून स्मृतिग्रंथांतील आश्रमव्यवस्थेचा आणि निष्काम कर्मयोगाचा विरोध नाहीं, असा गीतेचा अखेर सिद्धान्त आहे.

वरील विवेचनावरून कित्येकांचा कदाचित् असा समज होण्याचा संभव आहे कीं, संन्यासधर्माशीं कर्मयोगाची एकवाक्यता करण्याची गीतेमध्यें जी एवढी खटपट केली आहे त्याचे कारण स्मार्त किंवा संन्यास धर्म प्राचीन असून कर्मयोगमार्ग त्यानंतर निघाला असावा, हें होय. परंतु इतिहासदृष्टया विचार केला तर खरी वस्तुस्थिति तशी नाहीं असें कोणासहि दिसून येईल. वैदिक धर्माचें अत्यंत प्राचीन स्वरूप म्हटलें म्हणजे कर्मकांडात्मकच होतें हें पूर्वींच सांगितलें आहे. औपनिषदिक ज्ञानानें पुढें कर्मकांडास गौणता येत चालली, आणि कर्मत्यागरूपी संन्यास हळूहळू प्रचारांत येऊं लागला. वैदिकधर्मवृक्षाच्या वाढीची ही दुसरी पायरी आहे. पण अशा वेळींहि उपनिषदांतील ज्ञानाचा कर्मकांडाशीं मेळ घालून जनकादिक ज्ञाते पुरुष आपलीं कर्में आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें चालू ठेवीत असत. अर्थात् वैदिकधर्मवृक्षाची ही दुसरी पायरी दोन प्रकारची होती असें

म्हटलें पाहिजे. एक जनकादिकांची आणि दुसरी याज्ञवल्क्यादिकाची. स्मार्ताश्रम व्यवस्था यापुढली म्हणजे तिसरी पायरी होय. पण दुसऱ्या पायरीप्रमाणें तिसरीचे दोन प्रकार आहेत. स्मृतिग्रंथांतून कर्मत्यागरूप चतुर्थाश्रमाची थोरवी गाइली आहे खरी; पण त्याबरोबरच संन्यासाश्रमाचा विकल्प या नात्यानें जनकादिकांचा ज्ञानयुक्त कर्मयोगहि स्मृतिकारांनीं वर्णिला आहे. उदाहरणार्थ, सर्व स्मृतिग्रंथांत मूलभूत झालेली मनुस्मृतिच घ्या. या स्मृतीच्या सहाव्या अध्यायांत मनुष्यानें ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य व वानप्रस्थ या आश्रमांतून चढत चढत कर्मत्यागरूप चतुर्थाश्रम घ्यावा असें म्हटलें आहे. पण संन्यासाश्रमाचें म्हणजे यतिधर्माचें हें निरूपण संपल्यावर "हा यतींचा म्हणजे संन्याशांचा धर्म सांगितला. आतां वेदसंन्यासिकांचा कर्मयोग सांगतों," अशी प्रस्तावना करून, व गृहस्थाश्रमच इतर आश्रमापेक्षां कसा श्रेष्ठ ठरतो तें सांगून, मनूनें संन्यासाश्रमाचा किंवा यतिधर्माचा विकल्प म्हणून निष्काम गार्हस्थ्यवृत्तीचा कर्मयोग वर्णिला आहे (मनु. ६.८६–९६); आणि पुढें बाराव्या अध्यायांत त्यालाच "वैदिक कर्मयोग" हें नांव देऊन, हा मार्गहि चतुर्थाश्रमाइतकाच निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद आहे, असें म्हटलें आहे (मनु. १२.८६–९०). मनूचा हा सिद्धान्त याज्ञवल्क्यस्मृतींतहि आलेला आहे. या स्मृतीच्या तिसऱ्या अध्यायांत यतिधर्माचें निरूपण संपल्यावर 'अथवा' असें पद घालून, नंतर पुढें ज्ञाननिष्ठ व सत्यवादी गृहस्थहि (संन्यास न घेतां) मुक्ति पावतो, असें लिहिलें आहे (याज्ञ. ३, २०४ व २०५), तसेंच यास्कानेंहि कर्में सोडणारे तपस्वी आणि ज्ञानयुक्त कर्में करणारे कर्मयोगी यांस एकच देवयानगति प्राप्त होत्ये, असें आपल्या निरुक्तांत म्हटलें आहे (नि. १४.९). याखेरीज या गोष्टीबद्दल दुसरें प्रमाण म्हटलें म्हणजे धर्मसूत्रकारांचें होय. हीं धर्मसूत्रें गद्यात्मक असून श्लोकांत लिहिलेल्या स्मृतिग्रंथांच्या पूर्वीचीं असावीं, असें विद्वानांचें मत आहे. हें मत बरोबर आहे किंवा चुकीचें आहे, हें सध्यां आपणांस पहावयाचें नाहीं. तें बरोबर असो वा चुकीचें असो, वर मनुयाज्ञवल्क्यस्मृतींतील जीं वचनें दिलीं आहेत त्यांपेक्षांहि गृहस्थाश्रमाचें किंवा कर्मयोगाचें महत्त्व धर्मसूत्रांतून अधिक वर्णिलेलें आहे, ही प्रस्तुत प्रकरणीं मुद्द्याची गोष्ट होय. मनुयाज्ञवल्क्यांनीं कर्मयोगास चतुर्थाश्रमाचा विकल्प म्हटलें आहे. पण बौधायन व आपस्तंब यांनीं तसें न करितां गृहस्थाश्रमासच मुख्य व त्यानेंच पुढें अमृतत्त्व मिळतें असें स्वच्छ विधान केलें आहे. बौधायन धर्मसूत्रांत "जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते"—प्रत्येक ब्राह्मण जन्मतःच तीन ऋण आपल्या पाठीवर घेऊन आला आहे,—इत्यादि तैत्तिरीयसंहितेंतील वचन प्रथम देऊन नंतर हीं ऋणें फेडण्यासाठीं यज्ञयागादिपूर्वक गृहस्थाश्रमाचा आश्रय करणारा मनुष्य ब्रह्मलोकास पोंचतो, आणि ब्रह्मचर्य किंवा संन्यास यांची प्रशंसा

करणारे इतर लोक धुळीस मिळतात असें म्हटलें आहे (बौ.२.६.११.३३ व ३४); आणि आपस्तंबसूत्रांतहि तसेंच विधान आहे (आप.२.९.२४.८). या दोन्ही धर्मसूत्रांत संन्यासाश्रम वर्णिला नाहीं असें नाहीं; तर तो वर्णूनहि गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व अधिक मानिलें आहे. यावरून, व विशेषतः मनुस्मृतींत कर्मयोगास 'वैदिक' असें जें विशेषण दिलें आहे त्यावरून, कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रमाहून निष्काम कर्मयोगरूपी गृहस्थाश्रम मनुस्मृतीच्या कालींहि प्राचीन समजत असत, व मोक्षदृष्ट्या त्याची योग्यता चतुर्थाश्रमाइतकीच गणिली जात होती, या दोन गोष्टी स्पष्ट सिद्ध होतात. गीतेवरील टीकाकारांचा भर संन्यासावर किंवा कर्मत्यागयुक्त भक्तीवरच असल्यामुळें त्यांच्या टीकांतून वरील स्मृतिवचनांचा उल्लेख केलेला आढळून येत नाहीं. पण त्यांनीं इकडे दुर्लक्ष केलें असलें, तरी कर्मयोगाचें प्राचीनत्व यामुळें कमी होत नाहीं. किंबहुना कर्मयोगमार्ग याप्रमाणें प्राचीन असल्यामुळेंच यतिधर्माचा विकल्प म्हणून तो स्मृतिकारांस ग्राह्य मानावा लागला, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. हा वैदिक कर्मयोग झाला. श्रीकृष्णाच्या पूर्वी जनकादि हाच पंथ आचरीत होते. पण भगवंतांनीं त्यांत पुढें भक्तीची भर घालून त्याचा अधिक प्रसार केल्यामुळें त्यासच 'भागवतधर्म' असें नवें नांव प्राप्त झालेलें आहे. भगवद्गीतेनें संन्यासापेक्षांहि कर्मयोग याप्रमाणें अधिक मातब्बरीचा ठरविला असतां, त्यास पुढें गौणत्व येऊन संन्यासमार्गाचीच सरशी कां झाली याचा ऐतिहासिकदृष्ट्या विचार पुढें करण्यांत येईल. कर्मयोग स्मार्तमार्गानंतरचा नाहीं, पुरातन वैदिक कालापासूनच चालत आलेला आहे एवढेंच सध्यां सांगावयाचें आहे.

भगवद्गीतेच्या दर अध्यायाच्या शेवटीं "इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" असा जो संकल्प असतो त्यांतील मर्म वाचकांच्या आतां पूर्ण लक्षांत येईल. भगवंतांनीं गाइलेलें जें उपनिषत् त्यांत इतर उपनिषदांप्रमाणें ब्रह्मविद्या तर आहेच; पण नुस्ती ब्रह्मविद्याच आहे असें नाहीं, तर ब्रह्मविद्येंत 'सांख्य' आणि 'योग' (वेदान्ती संन्यासी आणि वेदान्ती कर्मयोगी) असे जे दोन पंथ उत्पन्न होतात त्यांपैकीं योगाचें म्हणजे कर्मयोगाचें प्रतिपादन हा भगवद्गीतेचा मुख्य विषय होय, असें वरील संकल्प सांगत आहे. किंबहुना भगवद्गीतोपनिषत् हा कर्मयोगावरील मुख्य ग्रंथ आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण, कर्मयोग जरी वैदिक कालापासून चालत आला आहे, तरी "कुर्वन्नेवेह कर्माणि" (ईश.२), किंवा "आरभ्य कर्माणि गुणान्वितानि (श्वे.६.४), अगर "विद्येबरोबरच स्वाध्यायादि कर्मे करावीं" (तै.१.९), अशा प्रकारच्या कांहीं थोड्या उल्लेखांखेरीज उपनिषदांतून या कर्मयोगाचें कोठेंच सविस्तर विवेचन केलेलें नाहीं. भगवद्गीता हाच त्यावरील मुख्य प्रमाणभूत ग्रंथ आहे; आणि भारतभूमींतील कर्त्या पुरुषांचीं चरित्रें ज्या भार-

तांत वर्णिलीं आहेत त्यांतच अध्यात्मशास्त्राला धरून कर्मयोगाचीहि उपपत्ति सांगितली जावी हें काव्यदृष्ट्याहि योग्यच आहे. प्रस्थानत्रयींत भगवद्गीतेचा समावेश कां केला याचीहि आतां नीट उपपत्ति लागत्ये. उपनिषदें मूलभूत असलीं तरी तीं अनेक ऋषींनीं सांगितलीं असल्यामुळें त्यांतील विचार संकीर्ण व कांहीं ठिकाणीं दिसण्यांत परस्परविरुद्ध आहेत. म्हणून उपनिषदांबरोबरच त्यांची एकवाक्यता करणाऱ्या वेदान्तसूत्रांचीहि प्रस्थानत्रयींत गणना करणें जरूर होतें. पण उपनिषदें आणि वेदान्तसूत्रें या दोहोंपेक्षां गीतेंत जर कांहीं अधिक नसतें, तर प्रस्थानत्रयींत गीतेचा संग्रह करण्याचें कारण नव्हतें. परंतु उपनिषदांचा ओढा प्रायः संन्यासमार्गाकडे असून त्यांत ज्ञानमार्गाचेंच विशेषतः प्रतिपादन आहे, व भगवद्गीतेंत या ज्ञानाला धरून भक्तियुक्त कर्मयोगाचें समर्थन आहे, असें म्हटलें म्हणजे गीताग्रंथाची अपूर्वता सिद्ध होऊन त्याबरोबरच प्रस्थानत्रयीच्या तिन्ही भागांची सार्थकताहि व्यक्त होत्ये. कारण, वैदिक धर्माच्या प्रमाणभूत ग्रंथांत ज्ञान आणि कर्म (सांख्य व योग) या दोन्ही वैदिक मार्गांचा विचार झाला नसता तर प्रस्थानत्रयी तितकी अपूर्णच राहिली असती. कित्येकांची अशी समजूत आहे कीं, उपनिषदें सामान्यतः निवृत्तिपर असतां गीतेचा प्रवृत्तिपर अर्थ लाविला तर प्रस्थानत्रयीच्या तीन भागांत विरोध उत्पन्न होऊन त्यांच्या प्रामाण्यास धोका येईल. सांख्य म्हणजे संन्यास हा एकच जर खरा वैदिक मोक्षमार्ग असेल, तर ही शंका बरोबर होईल. पण निदानपक्षीं ईशावास्यादि कांहीं उपनिषदांतून तरी कर्मयोगाचा स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे हें वर दाखविलें आहे. म्हणून वैदिकधर्मपुरुष केवळ एकहाती म्हणजे संन्यासपर न समजतां त्याला ब्रह्मविद्या हें जरी एकच डोकें आहे तरी सांख्य व कर्मयोग हे मोक्षदृष्ट्या तुल्यबल असे त्याचे डावे उजवे दोन हात आहेत, असा गीतेप्रमाणें सिद्धान्त केला म्हणजे उपनिषदें व गीता यांचा विरोध रहात नाहीं. किंबहुना उपनिषदांत एका तर गीतेंत दुसऱ्या मार्गाचें समर्थन असल्यामुळें, प्रस्थानत्रयीचे हे दोन्ही भाग दोन हातांप्रमाणें परस्परविरुद्ध न होतां साह्यकारीच होतात असें दिसून येईल. तसेंच गीतेंत फक्त उपनिषदांचेंच प्रतिपादन आहे असें मानिल्यानें, पिष्टपेषणाचें जें वैयर्थ्य गीतेस प्राप्त झालें असतें तेंहि होत नाहीं. असो. गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांनीं हा विषय उपेक्षिला असल्यामुळें सांख्य व योग या दोन स्वतंत्र मार्गांचे पुरस्कर्ते आपआपल्या पंथाच्या समर्थनार्थ जीं मुख्य कारणें सांगतात, त्यांतील साम्य व वैषम्य चटकन लक्षांत यावें म्हणून पुढें दिलेल्या जोड कोष्टकांत सदर कारणें एकमेकांच्या समोरासमोर संक्षेपानें दाखल केलीं आहेत. स्मृतिग्रंथांत प्रतिपादिलेली म्हणजे स्मार्त आश्रमव्यवस्था व मूळ भागवतधर्म यांतील मुख्य मुख्य भेद कोणते तेहि यावरून दिसून येतील.—

ब्रह्मविद्या किंवा आत्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर

कर्मसंन्यास (सांख्य).	कर्मयोग (योग)
१. मोक्ष आत्मज्ञानानेंच मिळतो, कर्मानें नाहीं. ज्ञानविरहित पण श्रद्धेनें केलेल्या यज्ञयागादिक कर्मांनीं मिळणारें स्वर्गसुख अनित्य होय.	१. मोक्ष आत्मज्ञानानेंच मिळतो, कर्मानें नाहीं. ज्ञानविरहित पण श्रद्धेनें केलेल्या यज्ञयागादि कर्मांनीं मिळणारें स्वर्गसुख अनित्य होय.
२. आत्मज्ञान होण्यास इंद्रियनिग्रहानें बुद्धि स्थिर, निष्काम, विरक्त व सम झाली पाहिजे.	२. आत्मज्ञान होण्यास इंद्रियनिग्रहानें बुद्धि स्थिर, निष्काम विरक्त व सम झाली पाहिजे.
३. म्हणून इंद्रियांच्या विषयाचा पाश तोडून मोकळा हो.	३. म्हणून इंद्रियांचें विषय न सोडितां त्यांतच वैराग्यानें म्हणजे निष्काम बुद्धीनें वागून इंद्रियनिग्रह कसोटीस लाव. निष्काम म्हणजे निष्क्रिय नव्हे.
४. तृष्णामूलक कर्में दुःखमय व बंधक आहेत.	४. दुःख व बंध कशांत आहे याचा नीट विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, अचेतन कर्में कोणासहि बांधीत किंवा सोडीत नसून, त्यांच्या ठायीं असणारा कर्त्याच्या मनांतील काम किंवा फलाशा हेंच बंधाचें व दुःखाचें मूळ आहे.
५. म्हणून चित्तशुद्धि होईपर्यंत कर्में केलीं, तरी अखेर सोडून दिलीं पाहिजेत.	५. म्हणून चित्तशुद्धीनंतरहि फलाशा सोडून सर्व कर्में धैर्यानें व उत्साहानें कर. कर्में सोडूं म्हटल्यासहि सुटत नाहींत. सृष्टि म्हणजेच कर्म, त्याला विसावा नाहीं.
६. यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक नसल्यामुळें गृहस्थाश्रमांत तीं केल्यास हरकत नाहीं.	६. निष्काम बुद्धीनें किंवा ब्रह्मार्पण विधीनें केलेलीं सर्व कर्में हा एक मोठा 'यज्ञ'च आहे. यासाठीं स्वधर्मविहित सर्व कर्में निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमींच केलीं पाहिजेत.

७. देहाचे धर्म सुटत नसल्यामुळें संन्यास घेतल्यावर पोटासाठीं भिक्षा मागणें गैर नाहीं.	७. पोटासाठीं भिक्षा मागणें तरी कर्मच, व तेंहि 'लाजिरवाणें.' हें कर्म जर करावयाचें तर इतर कर्मेंहि निष्काम बुद्धीनें कां करूं नयेत? शिवाय गृहस्थाश्रम्यांखेरीज भिक्षा तरी कोण घालणार?
८. ज्ञानप्राप्तीनंतर स्वतःचें कर्तव्य शिल्लक रहात नाहीं, व लोकसंग्रह करण्याची जरूर नाहीं.	८. ज्ञानप्राप्तीनंतर स्वतःसाठीं कांहीं प्राप्त करून घेणें राहिलें नसलें, तरी कर्म सुटत नाहीं. यासाठीं जें कांहीं शास्त्रतः प्राप्त होईल तें 'मला नको' अशा निर्मम बुद्धीनें लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊन करीत जा. लोकसंग्रह कोणासहि सुटत नाहीं. उदाहरणार्थ, भगवंतांचें चरित्र पहा.
९. तथापि अपवाद म्हणून अधिकारी पुरुषांनी ज्ञानोत्तरहि आपले व्यावहारिक अधिकार जनकादिकांप्रमाणें आमरणान्त चालू ठेविण्यास हरकत नाहीं.	९. गुणविभागरूप चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेप्रमाणें लहानमोठे अधिकार सर्वांसच जन्मतः प्राप्त होतात; आणि स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले हे अधिकार लोकसंग्रहार्थ सर्वांनींच निःसंग बुद्धीनें आमरणान्त निरपवाद चालविले पाहिजेत. कारण, हें चक्र जगाच्या धारणार्थ परमेश्वरानेंच निर्माण केलेलें आहे.
१०. परंतु कांहीं झालें तरी कर्मत्यागरूपी संन्यासच श्रेष्ठ. इतर आश्रमांचा कर्में चित्तशुद्धीचीं साधनें किंवा पूर्वतयारी असून, ज्ञानाचा व कर्माचा स्वभावतःच विरोध आहे. म्हणून पूर्वाश्रमांत होईल तितक्या लवकर चित्तशुद्धि करून घेऊन ज्ञानोत्तर अखेर कर्मत्यागरूपी संन्याय घे. चित्तशुद्धि जन्मतः किंवा पूर्व वयांत झाली असेल, तर गृहस्थाश्रमाचीं कर्में करीत बसण्याचीहि जरूर नाहीं. कर्माचा स्वरूपतः त्याग करणें हाच खरा संन्यासाश्रम होय.	१० सांसारिक कर्में शास्त्रोक्तरीत्या केल्यानें चित्तशुद्धि होत्ये हें खरें. पण चित्तशुद्धि हा एकच कर्मांचा उपयोग आहे असें नाहीं. जगाचा व्यवहार चालण्यासहि कर्मांची जरूर आहे. तसेंच काम्य कर्में व ज्ञान यांचा जरी विरोध असला, तरी निष्काम कर्म व ज्ञान यांमध्यें बिलकुल विरोध नाहीं. म्हणून चित्तशुद्धीनंतरहि फलाशेचा त्याग करून चातुर्वर्ण्याचीं सर्व कर्में आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें जगाच्या संग्रहार्थ चालू ठेव. हाच खरा संन्यास होय. कर्माचा स्वरूपतः

	त्याग करणें केव्हांच उचित व शक्यहि नाहीं.
११. कर्मसंन्यास घेतल्यावरहि शमदमादिक धर्म पाळिले पाहिजेत.	११. ज्ञानप्राप्तीनंतर फलाशात्यागरूप संन्यास घेऊन शमदमादिक धर्मांखेरीज आत्मोपम्यदृष्टीनें प्राप्त होणारे सर्व धर्म पाळ; आणि या शमानें म्हणजे शांत वृत्तीनेंच शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं सर्व कर्में लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त करीत जा. निष्काम कर्म सोडूं नको.
१२. हा मार्ग अनादि असून श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित आहे.	१२. हा मार्ग अनादि असून श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित आहे
१३. शुक-याज्ञवल्क्यादि या मार्गानें गेले.	१३. व्यास-वसिष्ठ-जैगीषव्यादि आणि जनक-श्रीकृष्णादि या मार्गानें गेले.

अखेर मोक्ष.

हे दोन्ही मार्ग किंवा निष्ठा ब्रह्मविद्यामूलक असून दोहोंकडेहि मनाची निष्कामावस्था व शांति एकाच प्रकारची असल्यामुळें, दोन्ही मार्गांनी अखेर एकच मोक्ष प्राप्त होत असतो (गी. ५.५). ज्ञानोत्तर कर्म सोडणें आणि काम्य कर्म सोडून निष्काम कर्म नित्य करीत रहाणें, हाच काय तो यांतील मुख्य भेद आहे.

कर्म सोडणें आणि कर्म करणें याचे वर सांगितलेले दोन्ही मार्ग ज्ञानमूलक म्हणजे ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषांनीं स्वीकारिलेले व आचरिलेले होत. पण कर्म सोडणें आणि कर्म करणें या दोन्ही गोष्टी ज्ञान नसतांहि होऊं शकतात. म्हणून या अज्ञानमूलक कर्मांचें व कर्मत्यागाचेंहि येथें थोडें विवेचन करणें जरूर आहे. गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत त्यागाचे जे तीन प्रकार सांगितले आहेत त्यांतील बीज हेंच होय. ज्ञान नसतांहि कांहीं लोक केवळ कायक्लेशभयानें कर्में सोडीत असतात. यास गीतेंत 'राजस त्याग' असें म्हटलें आहे (गी. १८.८). तसेंच ज्ञान नसलें तरी नुस्त्या श्रद्धेनेंच कित्येक लोक यज्ञयागादि कर्में करीत असतात. पण कर्में करण्याचा हा मार्ग मोक्षप्रद नसून नुस्ता स्वर्गप्रद आहे असें गीता सांगत आहे (गी. ९.२०). यज्ञयागादि श्रौतधर्म हल्लीं प्रचारांत नसल्यामुळें मीमांसकांच्या या नुस्त्या कर्ममार्गाबद्दलचा

गीतेचा सिद्धान्त सध्यां फारसा उपयोगी नाहीं, अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण ती खरी नव्हे. कारण, श्रौत यज्ञयाग बुडाले तरी स्मार्त यज्ञ म्हणजे चातुर्वर्ण्याचीं कर्मे अद्याप चालूंच आहेत. म्हणून अज्ञानानें पण श्रद्धेनें यज्ञयागादि काम्य कर्मे करणाऱ्या लोकांबद्दल गीतेचा जो सिद्धान्त आहे तो ज्ञानावांचून पण श्रद्धेनें चातुर्वर्ण्यादि कर्मे करणाऱ्यांसहि सध्यांच्या स्थितींत पूर्ण लागूं पडतो. जगाच्या व्यवहाराकडे नजर दिली तर अशाच प्रकारच्या म्हणजे शास्त्रांवर श्रद्धा ठेवून नीतीनें आपआपलीं कर्मे करणाऱ्या लोकांचाच समाजांत विशेष भरणा असतो असें आढळून येईल. पण त्यांना परमेश्वरस्वरूप पूर्ण कळलेलें नसतें. म्हणून गणितशास्त्रांतील उपपत्ति समजून न घेतां केवळ तोंडच्या हिशेबाच्या चालीवरून गणित करणाऱ्या लोकांप्रमाणें या श्रद्धाळू व कर्मठ लोकांची अवस्था होत असत्ये. सर्व कर्मे शास्त्रोक्त विधीनें व श्रद्धेनें केलीं असल्यामुळें तीं बिनचूक होऊन पुण्यप्रद म्हणजे स्वर्गप्रद होतात यांत कांहीं शंका नाहीं. पण ज्ञानाखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं असा शास्त्राचाच सिद्धान्त असल्याळें, स्वर्गप्राप्तीपेक्षां अधिक महत्त्वाचें कोणतेंच फल या कर्मठ लोकांस मिळणें शक्य नाहीं. यासाठीं स्वर्गसुखाच्याहि पलीकडच्या अमृतत्वाची प्राप्ति ज्यास करून घ्यावयाची असेल—आणि हाच काय तो परमपुरुषार्थ होय—त्यानें प्रथम साधन म्हणून, व पुढें म्हणजे सिद्धावस्थेंत लोकसंग्रहार्थ, मिळून आमरणान्त "सर्वभूतीं एक आत्मा" या ज्ञानयुक्त बुद्धीनें निष्काम कर्म करण्याचा मार्गच स्वीकारिला पाहिजे. आयुष्यक्रमणाच्या सर्व मार्गांपैकीं हा मार्ग उत्तम होय. गीतेला अनुसरून वरील कोष्टकांत या मार्गास कर्मयोग असें म्हटलें आहे; व यासच कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग असें म्हणण्याची कित्येकांची वहिवाट आहे. परंतु कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग या दोन्ही शब्दांनीं ज्ञानविरहित पण श्रद्धेनें कर्मे करण्याच्या स्वर्गप्रद मार्गाचाहि सामान्यतः बोध होत असतो. म्हणून ज्ञानविरहित पण श्रद्धायुक्त कर्म, आणि ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म या दोहोंचा भेद दाखविण्यास दोन निरनिराळे शब्द योजणें जरूर पडतें; आणि याच कारणास्तव मनुस्मृतींत व भागवतांतहि पहिल्या म्हणजे ज्ञानविरहित कर्मास "प्रवृत्त कर्म" आणि दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानयुक्त निष्काम कर्मास 'निवृत्त कर्म' अशीं दोन निरनिराळीं नांवें दिलेलीं आहेत (मनु. १२.८९; भाग. ७.१५.४७). पण हे शब्दहि आमच्या मतें असावे तितके निःसंदिग्ध नाहींत. कारण 'कर्मापासून परावृत्त होणें' असा 'निवृत्ति' शब्दाचा सामान्य अर्थ होतो. ही शंका राहूं नये म्हणून 'निवृत्त' शब्दापुढें 'कर्म' हें विशेषण जोडितात; व तसें केलें म्हणजे निवृत्त या विशेषणाचा कर्मापासून परावृत्त असा अर्थ न होतां निवृत्त कर्म=निष्काम कर्म, असा एकंदर अर्थ निष्पन्न होतो. परंतु कांहीं म्हटलें तरी 'निवृत्त' हा शब्द जोंपर्यंत त्यांत आहे तोंपर्यंत

कर्मत्यागाची कल्पना मनांत आल्याखेरीज रहात नाहीं. यासाठीं ज्ञानयुक्त निष्काम कर्मे करण्याच्या मार्गास 'निवृत्ति किंवा निवृत्त कर्म' न म्हणतां 'कर्मयोग' हें नांव देणें आमच्यामतें उत्तम होय. कारण, कर्माच्या पुढें योग हा शब्द जोडलेला असला म्हणजे 'मोक्षाला आड न येतां कर्मे करण्याची युक्ति' असा त्याचा स्वभावतः अर्थ होऊन, अज्ञानयुक्त कर्माचाहि आपोआप निरास होतो. तथापि गीतेंतील कर्मयोग ज्ञानमूलक आहे हें न विसरतां, यासच कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग म्हणणें कोणास इष्ट वाटत असल्यास तसें करण्यास हरकत नाहीं, व क्वचित् स्थळीं आम्हींहि भाषावैचित्र्यासाठीं हे शब्द गीतेंतील कर्मयोगास अनुलक्षून योजिले आहेत. असो. कर्म करणें किंवा कर्म सोडणें यांचे याप्रमाणें ज्ञानमूलक आणि अज्ञानमूलक असे जे भेद होतात त्यांपैकीं प्रत्येकाबद्दल गीताशास्त्राचा अभिप्राय खालीं लिहिल्याप्रमाणें आहे.

आयुष्यक्रमणाचा मार्ग	प्रत	गति
१. कामोपभोग हाच पुरुषार्थ मानून अहंकारानें, आसुरी बुद्धीनें, दंभानें किंवा लोभानें केवळ आत्मसुखासाठीं कर्मे करणें, (गी.१६.१६.)—**आसुर** किंवा **राक्षसी मार्ग.**	**अधम**	**नरक**
१. सर्वभूतीं एक आत्मा याप्रमाणें परमेश्वरस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान नसलें तरी वेदाज्ञेला किंवा शास्त्राज्ञेला अनुसरून श्रद्धेनें व नीतीनें आपआपलीं काम्य कर्मे करणें.(गी.२.४१-४४ व९-२०)**केवळ कर्म, त्रयी धर्म**, किंवा **मीमांसक मार्ग.**	**मध्यम** (मीमांसकमतें उत्तम)	**स्वर्ग** (मीमांसकमतें मोक्ष)
१. शास्त्रोक्त निष्काम कर्मांनीं परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर अखेर वैराग्यानें सर्व कर्मे सोडून केवळ ज्ञानांतच तृप्त होऊन रहाणें, (गी.५.२.)-**केवळ ज्ञान, सांख्य** किंवा **स्मार्त मार्ग.**	**उत्तम**	**मोक्ष**
१. प्रथम चित्तशुद्ध्यर्थ व त्यानें परमेश्वराचें ज्ञान प्राप्त झाल्यावर पुढें केवळ लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त भगवंतांप्रमाणें निष्काम कर्मे करीत रहाणें, (गी.५.२)—**ज्ञानकर्मसमुच्चय, कर्मयोग** किंवा **भागवत मार्ग**	**सर्वोत्तम**	**मोक्ष**

(शेवटच्या तीन मार्गांस कंसाने जोडून:) जनकानें वर्णिलेल्या तीन निष्ठा.

(शेवटच्या दोन मार्गांस कंसाने जोडून:) गीतेतील दोन निष्ठा.

सारांश, मोक्षप्राप्त्यर्थ जरी कर्माची जरूर नाहीं तरी त्याबरोबरच दुसऱ्या कारणां-साठीं—म्हणजे एक तर अपरिहार्य म्हणून आणि शिवाय जगाच्या धारणपोषणार्थ अवश्य म्हणून—निष्काम बुद्धीनें सदैव सर्व कर्मे करीत रहाणें हा पक्ष गीतेंत सर्वोत्तम म्हणून ठरविला आहे. अथवा "कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादिनः"(मनु. १.९७) या मनुवचनाप्रमाणें कर्तृत्व व ब्रह्मज्ञान यांची जोडच सर्वांत उत्तम, आणि नुस्तें कर्तृत्व किंवा नुस्तें ब्रह्मज्ञान हीं प्रत्येकीं एकदेशीय होत, असा गीतेचा अखेर सिद्धान्त आहे.

वास्तविक म्हटलें म्हणजे हें प्रकरण येथें संपलें. पण गीतेचा सिद्धान्त श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित आहे हें दाखविण्यासाठा वर ठिकठिकाणीं जीं वचनें दिलीं आहेत त्यांबद्दल शेवटीं दोन शब्द सांगणें जरूर आहे. कारण, उपनिषदांवरील सांप्रदायिक भाष्यांमुळें सर्व उपनिषदें संन्यासपर किंवा निवृत्तिपर आहेत अशी पुष्कळांची समजूत झालेली आहे. उपनिषदांतून संन्यासमार्ग मुळींच प्रतिपाद्य नाहीं असें आमचें म्हणणें नाहीं. परब्रह्म एवढेंच काय तें सत्य असा अनुभव आल्यावर "कांहीं ज्ञानी पुरुष पुत्रेषणा, वित्तैषणा, आणि लोकैषणा यांची अपेक्षा न ठेवितां 'आम्हांला संततीचें काय काम? लोक हाच आमचा आत्मा' असें म्हणून भिक्षा मागत आनंदानें हिंडतात," असें बृहदारण्यकोपनिषदांत म्हटलें आहे(४.४.२२).पण हाच पक्ष सर्व ब्रह्मज्ञान्यांनीं स्वीकारिला पाहिजे असा नियम बृहदारण्यकांत कोठेंच दिलेला नाहीं. किंबहुना ज्याला हा उपदेश केला तो जनकराजा ब्रह्मज्ञानाच्या शिखरास पोंचून अमृत झाला होता असें त्याचें वर्णन याच उपनिषदांत केलें आहे. पण त्यानें याज्ञवल्क्याप्रमाणें जग सोडून संन्यास घेतल्याचें कोठेंहि सांगितलेलें नाहीं. म्हणून जनकाचा निष्काम कर्ममार्ग व याज्ञवल्क्याचा कर्मसंन्यासमार्ग हे दोन्ही बृहदारण्यकोपनिषदास विकल्पानें संमत आहेत असें स्पष्ट होतें; आणि वेदान्तसूत्रकारांनींहि तेंच अनुमान केलेलें आहे(वे.सू. ३.४.१५).कठोपनिषत् यापेक्षांहि पुढें गेलेलें असून त्यांत आमच्या मतें निष्काम कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे हें मागें पांचव्या प्रकरणांत आम्ही दाखविलें आहे. छांदोग्योपनिषदांत(८.१५.१)हाच अर्थ प्रतिपाद्य असून शेवटीं "गुरूपाशीं अध्ययन करून नंतर कुटुंबांत राहून धर्मानें वागणारा ज्ञानी पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत जातो, पुनः परत येत नाहीं," असें स्वच्छ म्हटलें आहे; आणि तैत्तिरीय व श्वेताश्वतर या उपनिषदांतील याच अर्थाचीं वाक्यें वर दिलेलीं आहेत(तै.१.९व श्वे.६.४). शिवाय उपनिषदांतून ज्यांनीं ज्यांनीं दुसऱ्यांस ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश केला आहे ते अगर ब्रह्मज्ञान प्राप्त झालेले त्यांचे शिष्य यांपैकी याज्ञवल्क्यासारख्या एखाददुसऱ्या पुरुषाखेरीज कोणीहि कर्मत्यागरूप संन्यास घेतल्याचें आढळून येत नाहीं. उलट ते गृहस्थाश्रमीच होते असें त्यांच्या वर्णनावरून दिसून येतें. म्हणून सर्वच उपनिषदें संन्यासपर न मानितां कांहींमध्यें संन्यास व कर्मयोग यांचा विकल्प, व कांहींमध्यें फक्त

ज्ञानकर्मसमुच्चय प्रतिपादिलेला आहे, असें म्हणावें लागतें. परंतु उपनिषदांवरील सांप्रदायिक भाष्यांतून हे भेद न दाखवितां सर्व उपनिषदें केवळ एकच अर्थ— विशेषतः संन्यास–प्रतिपादन करणारीं आहेत असें सांगण्यांत येत असतें. सारांश, सांप्रदायिक टीकाकारांच्या हातांत गीतेची व उपनिषदांचीहि एकच अवस्था झालेली आहे; म्हणजे गीतेंतील कांहीं श्लोकांप्रमाणें उपनिषदांतील कांहीं मंत्रांचीहि या भाष्यकारांस ओढाताण करावी लागली आहे. उदाहरणार्थ, ईशावास्योपनिषत् घ्या. हें उपनिषत् जरी लहान म्हणजे फक्त अठरा श्लोकांचें आहे, तरी याची योग्यता इतर उपनिषदांपेक्षां अधिक समजतात. कारण, हें उपनिषत् खुद्द वाजसनेयिसंहितेंतच सांगितलें असून, इतर उपनिषदें आरण्यक ग्रंथांत सांगितलेलीं आहेत; आणि संहिते-पेक्षां ब्राह्मणें आणि ब्राह्मणांपेक्षांहि आरण्यक ग्रंथ उत्तरोत्तर कमी प्रमाण होत, ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. हें ईशावास्योपनिषत् सबंध म्हणजे अव्वलपासून अखेरपर्यंत ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक आहे. याच्या पहिल्या मंत्रांत (श्लोकांत) "जगांत जें कांहीं आहे तें ईशावास्य म्हणजे परमेश्वराधिष्ठित समजावें" असें सांगून दुसऱ्याच मंत्रांत "यावज्जीव शंभर वर्षें निष्काम कर्में करीत राहूनच जगण्याची इच्छा धरावी" असें स्वच्छ विधान केलें आहे. वेदान्तसूत्रांत कर्मयोगाचें विवेचन कर-ण्याची जेव्हां वेळ आली तेव्हां आणि इतर ग्रंथांतहि ईशावस्यांतील हेंच वचन ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाचें समर्थक म्हणून दिलेलें असतें. पण ईशावास्योपनिषद् एवढ्यानें पुरें होत नाहीं. दुसऱ्या मंत्रांत केलेल्या या विधानाचें समर्थन करण्या-साठीं पुढें 'अविद्या' म्हणजे कर्म आणि 'विद्या' म्हणजे ज्ञान यांच्या विवेचनास आरंभ करून, नवव्या मंत्रांत "नुस्ती अविद्या म्हणजे कर्म सेवन करणारे पुरुष अंधकारांत शिरतात, आणि नुस्त्या विद्येंत म्हणजे ब्रह्मज्ञानांत गढून जाणारे पुरुष जास्त अंधकारांत पडतात," असें म्हटलें आहे. नुस्ती आविद्या (कर्म) आणि नुस्ती विद्या (ज्ञान) यांचा प्रत्येकीं याप्रमाणें कमीपणा दाखविल्यावर, अकराव्या मंत्रांत खालीं लिहिल्याप्रमाणे 'विद्या' व 'अविद्या' या दोहोंच्या समुच्चयाची, अवश्यकता या उपनिषदांत वर्णिली आहे.

विद्यां चाऽविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

"विद्या (ज्ञान) आणि अविद्या (कर्म) हीं दोन्ही **एकमेकांसह वर्तमान** ज्यानें जाणिली, तो अविद्येनें म्हणजे कर्मांनीं मृत्यु म्हणजे नाशवंत मायासृष्टीचा प्रपंच (चांगल्या रीतीनें) तरून जाऊन, विद्येनें म्हणजे ब्रह्मज्ञानानें अमृतत्व प्राप्त करून घेतो,"—असा या मंत्राचा स्पष्ट व सरळ अर्थ आहे; व तोच अर्थ विद्येस 'संभूति' म्हणजे जगाचें आदिकारण आणि त्याहून भिन्न जी अविद्या तिला 'असंभूति' किंवा

'विनाश' अशीं दुसरीं नांवें देऊन याच्या पुढल्या तीन मंत्रांत पुनः वर्णिला आहे (ईश. १२–१४). यावरून एकंदर ईशावास्योपनिषत् विद्या आणि अविद्या यांचा एककालीन (उभयं सह) समुच्चय प्रतिपादन करणारें आहे असें व्यक्त होतें. वरील मंत्रांत विद्या आणि अविद्या या शब्दांप्रमाणेंच मृत्यु आणि अमृत हे शब्द परस्पर-प्रतियोगी आहेत. पैकीं अमृत म्हणजे अविनाशी ब्रह्म हा अर्थ उघड असून तद्विरुद्ध मृत्यु या शब्दानें नाशवंत मृत्युलोक अगर इहलोकींचा संसार असा अर्थ निष्पन्न होतो; आणि याच अर्थी हे दोन्ही शब्द ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्तांत आलेले आहेत. (ऋ. १०.१२९.२). विद्यादि शब्दांचे हे सरळ अर्थ घेऊन म्हणजे विद्या=ज्ञान, अविद्या=कर्म, अमृत=ब्रह्म आणि मृत्यु=मृत्युलोक असें समजून ईशावास्यांतील वर दिलेल्या अकराव्या मंत्राचा अर्थ करूं लागलें म्हणजे प्रथमतः असें नजरेस येईल कीं, या मंत्राच्या पहिल्या चरणांत विद्या आणि अविद्या यांचा एककालीन समुच्चय वर्णिला असून, तेंच विधान दृढ करण्यास दुसऱ्या चरणांत या दोहोंपैकीं प्रत्येकाचें फल काय हें निरनिराळें सांगितलें आहे. ईशावास्योपनिषदास हीं दोन्ही फलें इष्ट आहेत, व म्हणूनच ज्ञान व कर्म या दोहोंचाहि एककालीन समुच्चय या उपनिषदांत प्रतिपादिला आहे. मृत्युलोकींचा प्रपंच नीट चालविणें किंवा त्यांतून चांगल्या रीतीनें पार पडणें यास गीतेंत 'लोकसंग्रह' असें नांव दिलेलें आहे. मोक्ष मिळविणें हें मनुष्याचें कर्तव्य खरें, पण त्याबरोबरच त्यानें लोकसंग्रह करणेंहि अवश्य असल्यामुळें ज्ञानी पुरुषानें हें लोकसंग्रहकारक कर्म सोडूं नये असा गीतेचा सिद्धान्त आहे; आणि हाच सिद्धान्त शब्दभेदानें "अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते" या वरील मंत्रांत आलेला आहे. सारांश, गीता उपनिषदांना धरून आहे, इतकेंच नव्हे, तर ईशावास्योपानिषदांत स्पष्टपणें वर्णिलेला अर्थच गीतेंत सविस्तर प्रतिपादिला आहे असें यावरून दिसून येईल. ईशावास्योपनिषत् ज्या वाजसनेयिसंहितेंत आहे त्याच वाजसनेयिसंहितेचा शतपथब्राह्मण हा भाग आहे; व या शतपथ-ब्राह्मणाच्या आरण्यकांत बृहदारण्यकोपनिषत् आलेलें असून त्यांत "नुस्त्या विद्येंत म्हणजे ब्रह्मज्ञानांत गढून जाणारे पुरुष जास्त अंधकारांत शिरतात" हा ईशावास्याचा नववा मंत्र अक्षरशः घेतलेला आहे. (बृ.४.४.१०). या बृहदारण्य-कोपनिषदांतच जनकाची कथा आहे; आणि त्याच जनकाचा दृष्टान्त कर्मयोगसमर्थनार्थ भगवंतांनीं गीतेंत घेतलेला आहे (गी. ३.२०). यावरून ईशावास्याचा आणि भगवद्गीतेंतील कर्मयोगाचा जो संबंध आम्हीं वर दाखविला आहे तोच अधिक दृढ व निःसंशय सिद्ध होतो.

परंतु यच्चयावत् सर्व उपनिषदातून मोक्षप्राप्तीचा एकच मार्ग प्रतिपाद्य आहे आणि तोहि वैराग्याचा किंवा संन्यासाचा होय, उपनिषदांतून दोन मार्ग प्रतिपा-

दिलें जाणें शक्य नाहीं, असा ज्यांचा सांप्रदायिक सिद्धान्त आहे, त्यांस ईशावास्योपनिषदांतील स्पष्टार्थक मंत्रांचाहि ओढाताणीनें कसा तरी निराळा अर्थ लावणें भाग पडतें. नाहींपेक्षां हे मंत्र त्यांच्या संप्रदायास प्रतिकूल होतात; व तसें होणें त्यास इष्ट नसतें. याचसाठीं अकराव्या मंत्रावर व्याख्यान करितांना शांकरभाष्यांत 'विद्या' या शब्दाचा अर्थ ज्ञान असा न करितां उपासना असा केलेला आहे. विद्या या शब्दाचा अर्थ उपासना होत नाहीं असें नाहीं. शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणीं त्याचा उपासना हाच अर्थ विवक्षित आहे. पण तो मुख्यार्थ नव्हे. श्रीशंकराचार्यांच्या लक्षांत ही गोष्ट आली नसावी किंवा नव्हती असें नाहीं; किंबहुना न येणें शक्यहि नव्हतें "विद्यया विंदतेऽमृतम्" (केन.२.१२), किंवा "प्राणस्याध्यात्मं विज्ञायामृतमश्नुते" (प्रश्न.३.१२), अशीं दुसऱ्या उपनिषदांतूनहि वचनें आहेत. आणि मैत्र्युपनिषदाच्या सातव्या प्रपाठकांत 'विद्यां चाविद्यां च'इ० वर दिलेला ईशावास्याचा अकरावा मंत्रच अक्षरशः घेतलेला असून त्याला लागूनच त्याच्या पूर्वी कठ.२.४ व पुढें कठ.२.५ हे मंत्र दिलेले आहेत. म्हणजे हे तिन्ही मंत्र एके ठिकाणीं एकामागून एक दिलेले असून मधला मंत्र ईशावास्यांतला आहे; व तिहींतहि 'विद्या' हा शब्द आहे. म्हणून कठोपनिषदांत विद्या या शब्दाचा जो अर्थ आहे तोच म्हणजे ज्ञान हा अर्थ ईशावास्यांतहि घेतला पाहिजे, असा मैत्र्युपनिषदाचा अभिप्राय असल्याचें उघड होतें. पण ईशावास्यावरील शांकरभाष्यांत असें म्हटलें आहे कीं, "विद्या म्हणजे आत्मज्ञान आणि अमृत म्हणजे मोक्ष असे जे या शब्दाचे अर्थ तेच जर ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्रांत घेतले तर ज्ञान (विद्या) आणि कर्म (अविद्या) यांचा समुच्चय या उपनिषदांत वर्णिला आहे असें म्हणावें लागेल; आणि हा समुच्चय ज्या अर्थीं न्यायतः युक्त नाहीं त्या अर्थीं विद्या म्हणजे देवतोपासना आणि अमृत म्हणजे देवलोक हे गौण अर्थच या ठिकाणीं घेतले पाहिजेत." सारांश, "ज्ञान झाल्यावर संन्यास घ्यावा, कर्मे करूं नयेत; कारण, ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय केव्हांहि न्याय्य नाहीं;" असा जो शांकरसंप्रदायाचा मुख्य सिद्धान्त त्याच्या विरुद्ध ईशावास्यांतील मंत्र जाऊं नये एतदर्थ विद्या शब्दाचा गौणार्थ स्वीकारून सर्व श्रुतिवचनांची आपल्या संप्रदायानुरूप एकवाक्यता करण्यासाठीं शांकरभाष्यांत ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्राचा वर लिहिल्याप्रमाणें अर्थ केला आहे, असें उघड होतें; आणि सांप्रदायिकदृष्ट्या पाहिलें तर हे अर्थ महत्त्वाचेच नव्हेत तर अवश्यकहि आहेत. पण सर्व उपनिषदांतून एकच अर्थ प्रतिपादिला असला पाहिजे, दोन मार्ग श्रुतिप्रतिपादित असणें शक्य नाहीं, हा मूलसिद्धान्तच ज्यांस मान्य नाहीं, त्यांस वरील मंत्रांत विद्या व अमृत या शब्दांचे अर्थ फिरविण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं. परब्रह्म 'एकमेवाद्वितीयं' आहे हें

तत्त्व मान्य केलें तरी त्याचें ज्ञान होण्याचे उपाय एकाहून अधिक असूं नयेत, असें सिद्ध होत नाहीं. एकाच माडीवर जाण्यास दोन जिने किंवा एका गांवास जाण्यास दोन वाटा ज्याप्रमाणें असूं शकतात, तद्वतच मोक्षप्राप्तीच्या उपायांची म्हणजे निष्ठांची गोष्ट आहे; आणि याच अभिप्रायानें "लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा" असें भगवद्गीतेंत स्वच्छ म्हटलें आहे. निष्ठा दोन असणें संभवनीय म्हटल्यावर कांहीं उपनिषदांतून केवळ ज्ञाननिष्ठेचें तर कांहीं उपनिषदांतून ज्ञानकर्मसमुच्चयनिष्ठेचें वर्णन येणें अशक्य नाहीं. अर्थात् ज्ञाननिष्ठेला विरोध येतो म्हणून ईशावास्योपनिषदांतील शब्दाचा सरळ, साहजिक व स्पष्ट अर्थ सोडण्याचेंहि कांहीं कारण रहात नाहीं. श्रीमच्छंकराचार्य यांचा कटाक्ष सरळ अर्थापेक्षां संन्यासनिष्ठापर एकवाक्यतेकडे विशेष होता, असें म्हणण्यास दुसरेंहि एक कारण आहे. तैत्तिरीय उपनिषदाच्या शांकरभाष्यांत (तै.२.११) "अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते" एवढाच ईशावास्यमंत्रांतील भाग दिला असून, त्याच्या जोडीला "तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते" हें मनुवचन (मनु.१२.१०४)दाखल केलें आहे; आणि या दोन्ही वचनांत 'विद्या' शब्दाचा एकच, म्हणजे ब्रह्मज्ञान हा मुख्यार्थच, आचार्यांनीं स्वीकारिला आहे. पण आचार्यांचें या ठिकाणी असें म्हणणें आहे कीं, "तीर्त्वा=तरून जाऊन" या पदावरून मृत्युलोक तरून जाण्याची क्रिया प्रथम पुरी झाल्यावर मागाहून (एककालीं नव्हे) विद्येनें अमृतत्व प्राप्त होण्याची क्रिया घडत्ये. पण हा अर्थ "उभयं सह" या पूर्वार्धातील शब्दांस विरुद्ध पडतो हें सांगावयास नको; आणि प्रायः याच कारणास्तव ईशावास्यांतील शांकरभाष्यांत हा अर्थ सोडून दिला असावा असें दिसतें. कसेंहि असो; ईशावास्यांतील अकराव्या मंत्राचें शांकरभाष्यांत निराळें व्याख्यान करण्याचें कारण काय हें यावरून व्यक्त होतें. हें कारण सांप्रदायिक आहे; आणि भाष्यकारांची सांप्रदायिक दृष्टि न पत्करणाऱ्यांस सदर भाष्यांतलि हें व्याख्यान मान्य होईल असें नाही. श्रीमच्छंकराचार्यासारख्या अलौकिक ज्ञानी पुरुषानें प्रतिपादिलेले अर्थ सोडून देण्याचा प्रसंग टळेल तितका चांगला, ही गोष्ट आम्हांसहि कबूल आहे. पण सांप्रदायिकदृष्टि सोडिल्यावर हे प्रसंग यावयाचेच; आणि याचमुळें आमच्यापूर्वीहि ईशावास्यांतील मंत्राचे अर्थ शांकरभाष्याहून निराळ्या प्रकारें म्हणजे आम्ही म्हणतों त्याप्रमाणेंच इतर भाष्यकारांनीं लाविलेले आहेत. उदाहरणार्थ, वाजसनेयिसंहितेवर व अर्थात् ईशावास्योपनिषदावर उवटाचार्यांचें जें भाष्य आहे त्यांत "विद्यां चाविद्यां च" या मंत्राचें व्याख्यान करितांना "विद्या म्हणजे आत्मज्ञान व अविद्या म्हणजे कर्म या दोहोंच्या एकीकरणानेंच अमृत म्हणजे मोक्ष मिळतो" असा अर्थ दिला आहे; व अनंताचार्यांनी या उपनिषदावरील आपल्या भाष्यांत हाच ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक

अर्थ स्वीकारून अखेर "या मंत्रांतील सिद्धान्त व 'यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते' (गी. ५.५) या गीतावचनांतील अर्थ एकच असून गीतेच्या या श्लोकांत 'सांख्य' व 'योग' हे शब्द अनुक्रमें 'ज्ञान' व 'कर्म' यांचे वाचक होत," असें स्वच्छ लिहिलें आहे.* तसेंच याज्ञवल्क्यस्मृतीवरील (या. ३.५७ व २०५) आपल्या टीकेंत अपरार्कदेवांनींहि ईशावास्याचा अकरावा मंत्र देऊन त्याचा अनंताचार्यप्रमाणें ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक अर्थ लाविला आहे. यावरून आम्हीं आज नव्यानेंच ईशावास्योपनिषदांतील मंत्राचा शांकरभाष्याहून भिन्न अर्थ करीत नाही असें वाचकांच्या लक्षांत येईल.

खुद्द ईशावास्योपनिषदांतील मंत्रासंबंधानें हा विचार झाला. आतां शांकरभाष्यांत "तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते" असें जें मनुवचन दिलें आहे त्याचा थोडा विचार करूं. मनुस्मृतीच्या बाराव्या अध्यायांत हा श्लोक १०४ वा असून तें प्रकरण वैदिककर्मयोगाचें आहे, असें मनु. १२.८६ वरून दिसून येईल. कर्मयोगाचें हें विवेचन चालूं असतां—

तपो विद्या च विप्रस्य निःश्रेयसकरं परम् ।
तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

"तप आणि (च) विद्या ही (अर्थात् दोन्ही) ब्राह्मणाला उत्तम मोक्षप्रद आहेत," असें पहिल्या चरणांत सांगून त्यांपैकीं प्रत्येकाचा उपयोग काय हें दाखविण्यासाठीं "तपानें दोष नाहीसे होऊन विद्येनें अमृत म्हणजे मोक्ष मिळतो" असें दुसऱ्या चरणांत म्हटलें आहे. यावरून ज्ञानकर्मसमुच्चयच या ठिकाणीं मनूला अभिप्रेत असून ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्रांतलाच अर्थ मनूनें या श्लोकांत वर्णिला आहे असें उघड होतें. हाच अर्थ हारीतस्मृतींतील वचनावरूनहि अधिक दृढ होतो. ही हारीतस्मृति स्वतंत्रपणें उपलब्ध असून शिवाय नृसिंहपुराणांतहि (नृ.पु. ५७–६१) आलेली आहे. या नृसिंहपुराणांत (६१.९—११) आणि हारीतस्मृतींत (७.९–११) ज्ञानकर्मसमुच्चयासंबंधानें खालीं लिहिलेले श्लोक आहेत—

---

*ईशावास्योपनिषदावरील हीं सर्व भाष्यें पुणें येथील आनंदाश्रमांत छापिलेल्या ईशावास्योपनिषदाच्या प्रतींत दिलीं असून याज्ञवल्क्यस्मृतीवरील अपरार्काची टीकाहि आनंदाश्रमांतच वेगळी छापिलेली आहे. प्रो. मॅक्समुलर यांनीं उपनिषदांचीं जीं भाषांतरें केलीं आहेत त्यांत ईशावास्याचें भाषांतर शांकरभाष्याला धरून केलेलें नाहीं. याचीं कारणें त्यांनीं आपल्या भाषांतराच्या अखेर दिलीं आहेत (Sacred Books of the East Series, Vol. 1, pp. 314-320). अनंताचार्यांचें भाष्य मॅक्समुलरसाहेबास उपलब्ध झालें नव्हतें; आणि शांकरभाष्यांत निराळे अर्थ कां केले आहेत, यांतील मर्महि मॅक्समुलरसाहेबांच्या लक्षांत आलेलें दिसत नाहीं.

यथाश्वा रथहीनाश्च रथश्चाश्वैर्विना यथा ।
एवं तपश्च विद्या च उभावपि तपस्विनः ॥
यथान्नं मधुसंयुक्तं मधु चान्नेन संयुतम् ।
एवं तपश्च विद्या च संयुक्तं भेषजं महत् ॥
द्वाभ्यामेव हि पक्षाभ्यां यथा वै पक्षिणां गतिः ।
तथैव ज्ञानकर्मभ्यां प्राप्यते ब्रह्म शाश्वतम् ॥

"ज्याप्रमाणें रथावांचून घोडे आणि घोड्यांवांचून रथ (चालत नाहींत)। त्याप्रमाणें तपस्व्याचें तप व विद्या या दोहोंचीहि स्थिति आहे. ज्याप्रमाणें अन्न मधानें संयुक्त, आणि मध अन्नानें संयुक्त, त्याप्रमाणें तप आणि विद्या हीं (दोन्ही) संयुक्त झालीं म्हणजे एक मोठें औषध होतें. ज्याप्रमाणें पक्ष्यांची गति दोन्ही पंखांच्या योगानेंच होत्ये त्याचप्रमाणें ज्ञान आणि कर्म या दोहोंनीं शाश्वत ब्रह्म प्राप्त होतें." हारीतस्मृतींतलीं हीं वचनें वृद्धात्रेयस्मृतीच्या दुसऱ्या अध्यायांतहि सांपडतात. या वचनांवरून व विशेषतः त्यांतील दृष्टान्तांवरून मनुस्मृतीच्या वचनाचा काय अर्थ लाविला पाहिजे हें उघड होतें. चातुर्वर्ण्याच्या कर्मांचा तप या शब्दांतच मनु समावेश करितो हें पूर्वीच सांगितलें आहे (मनु. ११.२३६); आणि तैत्तिरीयोपनिषदांत "तप व स्वाध्यायप्रवचन" इत्यादिकांचें जें आचरण करण्यास सांगितलें आहे (तै. १.९) तेंहि ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष स्वीकारूनच सांगितलें आहे, असें आतां दिसून येईल. समग्र योगवासिष्ठ ग्रंथाचें तात्पर्यहि हेंच होय. कारण या ग्रंथाच्या आरंभीं केवळ ज्ञानानें, केवळ कर्मानें, किंवा दोहोंच्या समुच्चयानें मोक्ष मिळतो याचा निर्णय मला सांगा, असा सुतीक्ष्णानें प्रश्न विचारिला आहे; व त्यास उत्तर देतांना हारीतस्मृतींतील पक्ष्याच्या पंखांचा दृष्टान्त घेऊन "आकाशांत पक्ष्याची गति ज्याप्रमाणें दोन्ही पंखांनींच होत्ये त्याप्रमाणे ज्ञान व कर्म या दोहोंनीं मोक्ष मिळतो, केवळ एकानेंच ही सिद्धि मिळत नाहीं," असें प्रथम विधान केल्यावर पुढें तो अर्थ सविस्तर सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं सर्व योगवासिष्ठ ग्रंथ सांगितला आहे (यो. १.१.६–९). तसेंच मुख्य कथेंत वसिष्ठांनीं रामास "जीवन्मुक्ताप्रमाणें बुद्धि शुद्ध ठेवून तूं सर्व व्यवहार कर" (यो. ५.१८.१७–२६), किंवा "कर्में सोडणें आमरणान्त युक्त नसल्यामुळें (यो. ६. उ. २.४२), स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें राज्य पालन करण्याचें काम कर" (यो. ५.५.५४ व ६ उ. २१३.५०), असा ठिकठिकाणीं पुनः पुनः उपदेश केलेला असून, ग्रंथांचा उपसंहार आणि रामचंद्रांनीं पुढें केलेली कृतिहि त्याचप्रमाणें आहे. पण योगवासिष्ठावरील टीकाकार संन्यासमार्गीय पडल्यामुळें, पक्ष्याच्या दोन पंखांची उपमा स्पष्ट असतांहि ज्ञान व कर्म हीं दोन्ही युगपत् म्हणजे एकाकालीं विहित नाहींत, असा त्यानें अखेर आपल्याच पदरचा शेरा दिला आहे.

परंतु हा अर्थ ओढाताणीचा, क्लिष्ट व सांप्रदायिक आहे हें टीकेवांचून मूळ ग्रंथ सरळ वाचिल्यास कोणाच्याहि लक्षांत येईल. योगवासिष्ठासारखाच मद्रास इलाख्यांत गुरुज्ञानवासिष्ठ-तत्त्वसारायण म्हणून एक ग्रंथ प्रसिद्ध असून त्याचे ज्ञानकांड, उपासनाकांड व कर्मकांड असे तीन भाग आहेत. हा ग्रंथ जितका जुना म्हणतात तितका तो दिसत नाहीं, हे आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे. पण तो जरी प्राचीन नसला तरी ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षच त्यांत प्रतिपाद्य असल्यामुळें त्याचा या ठिकाणीं उल्लेख करणें अवश्य आहे. यांतील वेदान्त अद्वैती असून निष्काम कर्मावर याचा विशेष कटाक्ष असल्यामुळें यांतील संप्रदाय श्रीशंकराचार्यांच्या संप्रदायाहून भिन्न व स्वतंत्र आहे असें म्हण्यास हरकत नाहीं. या संप्रदायास मद्रासेकडे 'अनुभवाद्वैत' असें नांव आहे; व वस्तुतः पाहिलें तर गीतेंतील कर्मयोगाची ही एक नक्कल आहे, असें दिसून येईल. तथापि केवळ भगद्गीतेच्याच आधारें हा संप्रदाय सिद्ध न करितां, एकंदर १०८ उपनिषदांवरूनहि तोच अर्थ सिद्ध होतो असें यांत म्हटले असून, रामगीता व सूर्यगीता अशा दोन नव्या गीताहि यांत दिलेल्या आहेत. अद्वैत मत स्वीकारणें म्हणजे कर्मसंन्यापक्ष स्वीकारिलाच पाहिजे अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती या ग्रंथावरून दूर होईल. तसेंच जो निष्काम कर्मयोग संहिता, ब्राह्मणें, उपनिषदें, धर्मसूत्रें, मनु-याज्ञवल्क्यस्मृति, महाभारत, भगवद्गीता, योगवासिष्ठ, व अखेर तत्त्वसारायण वगैरे ग्रंथांत प्रतिपादिला आहे, तो श्रुतिस्मृतिप्रातिपादित नाहीं, आणि केवळ संन्यासमार्गच काय तो श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित होय, असें म्हणणेंहि सर्वांशीं निर्मूल होय हें वर दिलेल्या आधारांवरून आतां स्पष्ट होईल.

असो; मृत्युलोकींचे व्यवहार चालण्यास किंवा लोकसंग्रहार्थ यथाधिकार निष्काम कर्म, आणि मोक्षप्राप्त्यर्थ ज्ञान, या दोहोंचा एककालीन समुच्चय, अगर महाराष्ट्रकवि शिवदिनकेसरी यानें वर्णिल्याप्रमाणें—

प्रपंच साधुनि परमार्थाचा लाहो ज्यानें केला।
तो नर भला भला रे भला भला ॥

हाच अर्थ गीतेंत प्रतिपाद्य असून, हा कर्मयोगाचा मार्ग प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे, जनकादिकांनीं आचरिलेला आहे, व भगवंतांनीं त्याचा अधिक प्रसार व पुनरुज्जीवन केल्यामुळें त्यासच भागवत धर्म असें म्हणतात, इत्यादि गोष्टी याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर, या मार्गांतील ज्ञानी पुरुष आपला परमार्थयुक्त प्रपंच कोणत्या रीतीनें चालवितात हें पहाणेंहि लोकसंग्रहदृष्ट्या अवश्य आहे. परंतु चालू प्रकरण बरेंच लांबलें असल्यामुळें त्याचें स्पष्टीकरण आतां पुढील प्रकरणांत करूं.

प्रकरण १२ वें

सिद्धावस्था व व्यवहार.

सर्वेषां यः सुहृन्नित्यं सर्वेषां च हिते रतः ।
कर्मणा मनसा वाचा स धर्मं वेद जाजले ॥*

महाभारत, शांति. २६१.९.

ब्रह्मज्ञान होऊन बुद्धि अत्यंत सम व निष्काम झाल्यावर मनुष्याचें पुढें कांहींच कर्तव्य शिल्लक रहात नाहीं, व त्यामुळें क्षणभंगुर संसारांतील दुःखमय व शुष्क व्यवहार ज्ञानी पुरुषानें विरक्त बुद्धीनें अजीबात सोडून दिले पाहिजेत, असें ज्या मार्गाचें मत आहे, त्यांतील पंडितांस कर्मयोग किंवा गृहस्थाश्रमांतील वर्तन हें एक विचारार्ह शास्त्र आहे असें वाटणें कधींच शक्य नाहीं. संन्यास घेण्यासहि पूर्वी चित्तशुद्धि होऊन ज्ञानप्राप्ति व्हावी लागत्ये, म्हणून संसार करावयाचा तोहि जेणें करून चित्तवृत्ति शुद्ध म्हणजे सात्त्विक बनेल अशा धर्मानेंच केला पाहिजे, हें त्यांस कबूल आहे. पण केव्हांहि झालें तरी संसारांतच नित्य रहाणें हा वेडेपणा असून प्रत्येक मनुष्यानें होईल तितक्या लवकर संन्यास घेणें हेंच त्याचें या जगांतील परम कर्तव्य मानिलें, म्हणजे कर्मयोगाचें स्वतंत्र महत्त्व रहात नाहीं; आणि त्यामुळें संसार कसा करावा याचा फारच झालें तर, प्रसंगोपात्त त्रुटित विचार करून मन्वादि शास्त्रकारांनीं वर्णिलेल्या चार आश्रमरूपी जिन्यानें चढत चढत लवकर संन्यासाश्रमाच्या शेवटच्या पायरीस पोंचा, यापेक्षां गार्हस्थधर्मातील कर्माकर्मविवेचनरूपी कुंकवाच्या जास्त उठाठेवींत संन्यासमार्गातील पंडित कधींहि पडत नाहींत. कलियुगांतील संन्यासमार्गाचे पुरस्कर्ते श्रीशंकराचार्य यांच्या गीतेवरील भाष्यांत गीतेमधल्या कर्मपर वचनांची उपेक्षा करून, अगर तीं केवळ प्रशंसापर (अर्थवादपर) आहेत असें कल्पून कर्मसंन्यासधर्मच सर्व गीतेंत प्रतिपाद्य होय असा जो गीतेचा फलितार्थ अखेर काढिला आहे, किंवा दुसऱ्या कित्येक टीकाकारांनीं निवृत्तिपर म्हणजे निव्वळ भक्ति अगर पातंजल योग या मोक्षमार्गाचाच भगवंतांनीं रणभूमीवर अर्जुनास उपदेश केलेला आहे, असें आपआपल्या संप्रदायाप्रमाणें गीतेचें जें रहस्य वर्णिलें आहे, त्याचें कारणहि हेंच आहे. संन्यासमार्गातील अध्यात्मज्ञान

---

* "कर्मांनीं, मनानें व वाचेनें सर्वांच्या हितांत गढलेला व सर्वांचा जो नित्य स्नेही त्यालाच हे जाजले ! धर्म कळला (म्हणावयाचा)."

निर्दोष असून तद्द्वारा प्राप्त होणारी साम्यबुद्धि किंवा निष्कामावस्था ही गीतेसहि ग्राह्य व संमत आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. तथापि मोक्षप्राप्ति होण्यास शेवटीं कर्मांचा अजीबात त्यागच केला पाहिजे हें कर्माबद्दलचें संन्यासमार्गाचें मत गीतेस ग्राह्य नसून ब्रह्मज्ञानानें प्राप्त होणाऱ्या वैराग्यानें व समतेनेंच ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि सर्व व्यवहार केले पाहिजेत, असा गीतेचा विशेष सिद्धान्त असल्याचें गेल्या प्रकरणांत आम्हीं सविस्तर दाखविलें आहे. जगांतून ज्ञानयुक्त कर्म काढून टाकल्यानें जग आंधळें होऊन त्याचा नाश होतो, व अशा रीतीनें त्याचा नाश न होतां तें सुरळीत चालावें अशी ज्या अर्थी भगवंतांचीच इच्छा आहे, त्या अर्थी ज्ञानी पुरुषानेंहि सर्व प्रापंचिक कर्मे निष्काम बुद्धीनें करून सामान्य जनांस सद्वर्तनाचा प्रत्यक्ष धडा घालून दिला पाहिजे, किंबहुना हाच मार्ग अधिक श्रेयस्कर व ग्राह्य होय असें म्हटल्यावर, अशा प्रकारचा ज्ञानी पुरुष जगांतील व्यवहार कसे करितो हें पहाणें जरूर पडतें. कारण, अशा ज्ञानी पुरुषाचें वर्तन म्हणजे लोकांस त्यानें घालून दिलेला कित्ताच असल्यामुळें, हा कित्ता तो कसा घालितो हें पाहिलें म्हणजे धर्माधर्म, कार्याकार्य अगर कर्तव्याकर्तव्य यांचा निर्णय करण्यास जें साधन अगर युक्ति आपण शोधीत होतों ती आपोआपच आपणांस प्राप्त होत्ये. संन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगमार्गांत जो काय विशेष आहे तो हाच होय. ज्या पुरुषाची व्यवसायात्मक बुद्धि इंद्रियनिग्रहानें स्थिर होऊन "सर्वांभूतीं एक आत्मा" हें साम्य ओळखण्यास समर्थ झाली त्याची वासनाहि शुद्धच असली पाहिजे; आणि वासनात्मक बुद्धि याप्रमाणें शुद्ध, सम, निर्मम व पवित्र झाली म्हणजे त्याच्या हातून कोणतेंहि पाप किंवा मोक्षाला प्रतिबंधक कर्म घडणेंच अशक्य होतें. कारण प्रथम वासना, व नंतर तदनुकूल कर्म असा क्रम असल्यामुळें शुद्ध वासनेनें होणारें कर्म शुद्धच असलें पाहिजे, व जें शुद्ध तेंच मोक्षानुकूल होय. अर्थात् पारलौकिक कल्याणाच्या आड न येतां या संसारांत मनुष्यमात्रानें कसें वागावें असा जो आपल्यापुढें 'कर्माकर्मविचिकित्से'चा किंवा 'कार्याकार्यव्यवस्थिती'चा बिकट प्रश्न होता त्याचें स्वतःच्या वर्तनानें प्रत्यक्ष उत्तर देणारा गुरु आतां आपणांस मिळाला (तै.१.११.४; गी. ३.२१). अर्जुनापुढें असा गुरु श्रीकृष्णरूपानें साक्षातच उभा होता; आणि ज्ञानी पुरुषानें युद्धादिक कर्मे बंधक म्हणून सोडिलीं पाहिजेत, अशी जी अर्जुनास शंका आली होती, ती या गुरूनें दूर करून जगांतील व्यवहार कोणत्या युक्तीनें केले असतां पाप लागत नाहीं याचा अध्यात्मशास्त्राला धरून अर्जुनाला नीट बोध केला, व त्यास युद्ध करण्यास प्रवृत्त केलें. परंतु असा बोध करणारे गुरु प्रत्येकास नेहमीं मिळणें शक्य नसतें, आणि या महापुरुषांच्या नुस्त्या बाह्य वर्तनावरच सर्वस्वीं अवलंबून रहातां येत नाहीं, हें "महाजनो येन गतः स पंथाः" या वचनाचा विचार

करीत असतां मागें तिसऱ्या प्रकरणाच्या अखेर आम्हीं सांगितलें आहे. म्हणून जगाला कित्ता घालून देणारे जे हे ज्ञानी पुरुष त्यांच्या वर्तनाचें सूक्ष्म परीक्षण करून त्यांतील खरें बीज किंवा मूलतत्त्व कोणतें याचा विचार करणें जरूर आहे. यासच कर्मयोगशास्त्र असें म्हणतात; आणि वर जे ज्ञानी पुरुष सांगितले त्यांची स्थिति व कृति हा या शास्त्राचा पाया होय. या जगांतील सर्वच पुरुष जर याप्रमाणें आत्मज्ञानी व कर्मयोगी होतील तर कर्मयोगशास्त्राची कांहीं जरूर पडणार नाहीं. नारायणीय धर्मात एके ठिकाणीं असें म्हटलें आहे कीं—

एकान्तिनो हि पुरुषा दुर्लभा बहवो नृप ।
यद्येकान्तिभिराकीर्णं जगत् स्यात् कुरुनंदन ॥
अहिंसकैरात्मविद्भिः सर्वभूतहिते रतैः ।
भवेत् कृतयुगप्राप्तिः आशीःकर्मविवर्जिता ॥

"एकान्तिक म्हणजे प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचें पूर्णपणें आचरण करणारे पुरुष पुष्कळ सांपडणें कठिण आहे. आत्मज्ञानी, अहिंसक, सर्वभूतहितार्थ झटणाऱ्या अशा एकान्तधर्माच्या ज्ञानी पुरुषांनीं जर हें जग भरून जाईल तर आशीःकर्में म्हणजे काम्य अगर स्वार्थबुद्धीनें केलेलीं सर्व कर्में या जगांतून नाहींशीं होऊन पुनः कृतयुग प्राप्त होईल!" (शां.३४८.६२,६३). कारण, अशा स्थितींत सर्वच पुरुष ज्ञानी असल्यामुळें कोणी कोणाचें नुकसान करणार नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर प्रत्येक मनुष्य सर्वांचें कल्याण कशांत आहे हें ध्यानांत आणूनच त्याप्रमाणें शुद्धान्तःकरणानें व निष्कामबुद्धीनें आपलें वर्तन ठेवील. समाजाची अशा प्रकारची स्थिति पूर्वी फार प्राचीन काळीं एकदां होती व पुनः ती केव्हां तरी प्राप्त होईल, असें आमच्या शास्त्रकारांचे मत आहे (मभा.शां.५९.१४); परंतु पाश्चात्य पंडित अर्वाचीन इतिहासाच्या आधारें असें म्हणतात कीं, पूर्वी अशी स्थिति नव्हती, पण पुढें मात्र केव्हां ना केव्हां तरी मानवजातीच्या सुधारणेनें ती प्राप्त होणें शक्य आहे. कसेंहि असो; इतिहासाचा विचार तूर्त कर्तव्य नसल्यामुळें समाजाची ही जी अत्युत्कृष्ट स्थिति किंवा पूर्णावस्था त्या अवस्थेंत प्रत्येक मनुष्य परमज्ञानी असणार व तो जें वर्तन करील तेंच शुद्ध, पुण्यकारक, धर्म्य किंवा कर्तव्याची पराकाष्ठा मानिली पाहिजे, हें मत दोघांसहि ग्राह्य आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. प्रसिद्ध इंग्रजी सृष्टिशास्त्रज्ञ स्पेन्सर यानें हेंच मत आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथाचे अखेर प्रतिपादिलें असून प्राचीन काळीं ग्रीस देशांतील तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं हाच सिद्धान्त केला होता, असें त्यानें म्हटलें आहे!* उदाहरणार्थ, ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो आपल्या ग्रंथांत असें

* Spencer's Data of Ethics, Chap. XV, pp. 275 278. स्पेन्सरनें याला Absolute Ethics हें नांव दिलें आहे.

लिहितो कीं, तत्त्वज्ञानी पुरुषास जें कर्म प्रशस्त दिसेल तेंच शुभकारक किंवा न्याय्य होय; सामान्य मनुष्यास हे धर्म कळत नाहींत, सबब त्यांनीं तत्त्वज्ञ पुरुषाचाच निर्णय प्रमाण धरिला पाहिजे. आरिस्टॉटल नांवाचा दुसरा ग्रीक तत्त्वज्ञ आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत (३.४) असें म्हणतो कीं, ज्ञानी पुरुषाचा निकाल नेहमींच बिनचूक असतो, कारण त्याला खरें तत्त्व कळलेलें असतें; आणि ज्ञानी पुरुषाचा हा निकाल किंवा वर्तनच इतरांस प्रमाणभूत होतें. एपिक्यूरस नांवाच्या तिसऱ्या एका ग्रीक तत्त्वशास्त्रज्ञानें अशा प्रकारच्या प्रमाणभूत परम ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन देतांना तो "शान्त, समबुद्धीचा, किंबहुना परमेश्वराप्रमाणें सदा आनंदमय असून लोकांना त्याजपासून किंवा त्याला लोकांपासून यत्किंचित्‌हि त्रास होत नाहीं," असें म्हटलें आहे.* भगवद्गीतेंतील स्थितप्रज्ञाच्या, त्रिगुणातीताच्या किंवा परमभक्त अगर ब्रह्मभूत पुरुषाच्या वर्णनाशीं या वर्णनाचें किती साम्य आहे हें वाचकांच्या लक्षांत येईलच. "यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः" (गी. १२.१५)—ज्यापासून लोक उद्विग्न होत नाहींत किंवा ज्याला लोकांचा कंटाळा वाटत नाहीं, जो नित्य-संतुष्ट, हर्ष व खेद, भय व विषाद, सुख व दुःख इत्यादि द्वंद्वांपासून जो मुक्त, सदा आपल्याशींच संतुष्ट (आत्मन्येवात्मना तुष्टः गी. २.५५), त्रिगुणांनीं ज्याचें अंतःकरण चंचल होत नाहीं (गुणैर्यो न विचाल्यते १४.२३), स्तुति व निंदा किंवा मानापमान हीं ज्याला सारखींच, आणि सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्य ओळखून (१८.५४) साम्य बुद्धीनें आसक्ति सोडून धैर्यानें व उत्साहानें आपलें कर्तव्य करणारा, किंवा समलोष्टाश्मकांचन (१४.२४),—इत्यादि प्रकारें भगवद्गीतेंतहि स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें तीनचारदां सविस्तर सांगितलेलीं असून या अवस्थेलाच सिद्धावस्था किंवा ब्राह्मी स्थिति हें नांव दिलेलें आहे. योगवासिष्ठादि ग्रंथकार या स्थितीसच जिवन्मुक्तावस्था असें म्हणतात. ही स्थिति प्राप्त होणें अत्यंत दुर्घट असल्यामुळें जर्मन तत्व-वेत्ता कान्ट याचें असें म्हणणें आहे कीं, ग्रीक पंडितांनीं या स्थितीचें जें वर्णन केलें आहे तें कोणत्याहि एका वास्तविक पुरुषाचें नसून, शुद्ध नीतीचीं तत्त्वें लोकांच्या मनांत भरण्यासाठीं सर्व नीतीचें मूळ जी 'शुद्ध वासना' तिलाच मानवदेहधारी बनवून ग्रीक पंडितांनीं परमावधीच्या ज्ञानी व नीतीमान्‌ पुरुषाचें हें चित्र आपल्या कल्पनेनें तयार केलें आहे. पण ही स्थिति काल्पनिक नसून मनोनिग्रहानें व प्रयत्नानें

*Epicurus held the virtuous state to be a "tranquil, undisturbed, innocuous, noncompetitive fruition, which approached most nearly to the perfect happiness of the Gods," who "neither suffered vexation in themselves, nor caused vexation to others." Spencer's *Data of Ethics* p, 278; Bain's *Mental and Moral Science* Ed. 1875, p. 530. यासच Ideal Wise Man म्हटलें आहे.

इहलोकींच प्राप्त होत्ये, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे, व तसे प्रत्यक्ष अनुभवहि आमच्याकडे आलेले आहेत. तथापि ही गोष्ट सामान्य नसून हजारों लोकांत एखादाच तत्प्राप्त्यर्थ प्रयत्न करितो, आणि प्रयत्न करणाऱ्या या हजारोंत एखाद्यासच अनेक जन्मांअन्तीं परमावधीची ही स्थिति शेवटीं प्राप्त होत्ये, असें गीतेंतच स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ७. ३).

स्थितप्रज्ञावस्था किंवा जीवन्मुक्तावस्था कितीहि दुष्प्राप्य असली तरी ज्या पुरुषास ही परमावधीची सिद्धी एकदां प्राप्त झाली त्यास कार्याकार्याचे किंवा नीतिशास्त्राचे नियम घालून देण्याचें कधींच कारण नसतें, असें त्याचें वर जें लक्षण दिलें आहे त्यांवरूनच पुढें अर्थतः निष्पन्न होतें कारण, परमावधीची शुद्ध, सम व पवित्र बुद्धि हेंच काय तें नीतीचें सर्वस्व असल्यामुळें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषास नीतिनियम लावूं पहाणें म्हणजे स्वयंप्रकाश सूर्याजवळ अंधकार असेल असें कल्पून त्यास मशाल दाखविण्याइतकें असमंजस होय. एखादा पुरुष या पूर्णावस्थेस पोंचला आहे कीं नाहीं याबद्दल शंका असूं शकेल. पण कोणत्याहि रीतीनें कां होईना जो पुरुष या पूर्णावस्थेस पोंचला असें एकदां ठरलें त्याच्या पापपुण्यासंबंधानें अध्यात्मशास्त्रांतील वरील सिद्धान्ताखेरीज दुसरी कल्पना करणेंच शक्य नाहीं. राजसत्ता ज्याप्रमाणें एका स्वतंत्र पुरुषांत किंवा पुरुषसमूहांत अधिष्ठित असत्ये आणि राजनियमांनीं प्रजा बांधली गेली तरी राजा त्या नियमांनीं बांधिला जात नाहीं, असें कित्येक पाश्चात्य राजधर्मशास्त्री मानितात, त्याप्रमाणेंच नीतीच्या राज्यांत स्थितप्रज्ञ पुरुषांचा अधिकार असतो. त्यांच्या मनांत कोणतीच काम्य बुद्धि नसत्ये, म्हणून केवळ शास्त्रतः प्राप्त झालेल्या कर्तव्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याच हेतूनें कर्म करण्यास ते प्रवृत्त होत नसतात; व त्यामुळें पाप किंवा पुण्य, नीति किंवा अनीति, हे शब्द अत्यंत निर्मल व शुद्ध वासनेच्या या पुरुषांच्या वर्तनास कधींच लागूं होत नाहींत; पाप व पुण्य या दोहोंच्या पलीकडे त्यांची मजल गेलेली असत्ये.

निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः।

"जे पुरुष त्रिगुणातीत झाले त्यांस विधिनिषेधरूपी नियम बाधूं शकत नाहींत," असें श्रीशंकराचार्यांनीं, तर "उत्तम हिऱ्यास ज्याप्रमाणें घासावें लागत नाहीं, तद्वत् जो निर्वाणपदाचा आधिकारी झाला त्याच्या कर्मास विधिनियमांचा आळा घालावा लागत नाहीं," असें बौद्ध ग्रंथकारांनींहि लिहिलें आहे (मिलिंदप्रश्न ४.५.७). कौषीतक्युपनिषदांत आत्मज्ञानी पुरुषांस "मातृहत्या, पितृहत्या किंवा भ्रूणहत्या इत्यादि पापें लागत नाहींत," असें जे इंद्रानें प्रतर्दनास सांगितलें आहे (कौषी. ३. १), किंवा ज्याची अहंकारबुद्धि सर्वस्वीं सुटली त्यानें लोकांना मारिलें तरी तो पापपुण्यापासून नेहमीं अलिप्तच असतो (गी. १८. १७), असें गीतेंत जें वर्णन आहे,

त्यांतील तात्पर्यहि हेंच असून (पंचदशी. १४. १६ व १७ पहा), 'धम्मपद' नांवाच्या बौद्ध ग्रंथांत याच तत्त्वाचा अनुवाद केलेला आहे (धम्मपद, श्लोक २९४ व २९५ पहा).* किंबहुना बैबलाच्या नव्या करारांत "मला सर्व गोष्टी (एकसारख्याच) धर्म्य आहेत" असें जें ख्रिस्ताचा शिष्य पाल यानें म्हटलें आहे (कारिं. ६. १२; रोम. ८. २) त्याचा, किंवा "जे देवाचे पुत्र (पूर्ण भक्त) झाले त्यांच्या हातून पाप घडणें कधींच शक्य नाहीं," या जॉनच्या वाक्याचा, आशयहि आमच्या मतें असाच आहे (जॉन. १. ३. ९). शुद्ध बुद्धीस प्राधान्य न देतां केवळ बाह्य कर्मावरूनच नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास जे शिकले आहेत त्यांना हा सिद्धान्त चमत्कारिक वाटतो; आणि 'विधिनियमापलीकडचें' म्हणजे 'वाटेल तें खोटेंनाटें' करणारा असा आपल्या मनचाच तर्कटी अर्थ करून, "स्थितप्रज्ञाला सर्व दुष्कृत्यें करण्याची मुभा आहे," असा वरील सिद्धान्ताचा कांहीजण विपर्यास करीत असतात. पण आंधळ्याला खांब दिसत नाही हा ज्याप्रमाणें खांबाचा दोष नव्हे, तद्वत् पक्षाभिमानानें अंध झालेल्या या आक्षेपकांस वरील सिद्धान्ताच्या अर्थाचा नीट बोध न झाल्यास त्याचा दोषहि या सिद्धान्ताकडे येत नाहीं. एखाद्याच्या शुद्ध बुद्धीची परीक्षा प्रथमतः त्याच्या बाह्याचरणावरूनच करावी लागत्ये, हें म्हणणें गीतेसहि मान्य आहे; आणि या कसोटीप्रमाणें ज्यांच्या शुद्ध बुद्धीची परीक्षा होणें अद्याप थोडें तरी शिल्लक राहिलें आहे, अशा अपूर्णावस्थेंतील लोकांस वरील सिद्धान्त

---

* "यो मां विजानीयान्नास्य केनचित् कर्मणा लोको मीयते न मातृवधेन न पितृवधेन न स्तेयेन न भ्रूणहत्यया।" हे कौषीतक्युपनिषदांतील वाक्य असून धम्मपदांतील श्लोक खालीं लिहिल्याप्रमाणें आहेत—

मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च खत्तिये।
रट्ठं सानुचरं हन्त्वा अनीघो याति ब्राह्मणो॥
मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च सोत्थिये।
वेय्यग्धपंचमं हन्त्वा अनीघो याति ब्राह्मणो॥

धम्मपदांतील ही कल्पना कौषीतक्युपनिषदावरून घेतलेली आहे, हें उघड आहे. पण बौद्ध ग्रंथकार प्रत्यक्ष मातृवध किंवा पितृवध असा अर्थ न घेतां माता म्हणजे तृष्णा व पिता म्हणजे अभिमान असा अर्थ घेतात. पण आमच्या मतें या श्लोकांतील नीतितत्व बौद्ध ग्रंथकारांस नीट न कळल्यामुळें त्यांनीं असे औपचारिक अर्थ लाविले आहेत. कौषीतक्युपनिषदांत "मातृवधेन पितृवधेन" इ. मंत्रापूर्वी इंद्रानें "वृत्राचा म्हणजे ब्राह्मणाचा वध केला तरी मला त्याचें पाप लागत नाहीं" असें म्हटलें आहे; व त्यावरून प्रत्यक्ष वधच या ठिकाणीं विवक्षित आहे असें स्पष्ट होतें. धम्मपदाच्या इंग्रजी भाषांतरांत (S. B. E. Vol. X. pp 70, 71) मॅक्समुलरसाहेबांनीं या श्लोकांवर जी टीका केलेली आहे, तीहि आमच्या मतें गैरसमजाची आहे.

अध्यात्मवादीहि लागूं करूं इच्छीत नाहींत. पण एखाद्याची बुद्धि पूर्ण ब्रह्मनिष्ठ व निःसीम निष्काम आहे याबद्दल जेथें तिळमात्र शंका राहिलेली नसत्ये, अशा पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या सत्पुरुषाची गोष्ट निराळी असून त्याचें एखादें कृत्य लौकिकदृष्ट्या जरी विपरीत दिसलें, तरी त्याची बुद्धि पुरी शुद्ध व सम आहे असें पूर्वीच मुक्रर झालेलें असल्यामुळें सदर कृत्य दिसण्यांत कसेंहि असो, त्यांतील बीज निर्दोषच असलें पाहिजे, किंवा तें शास्त्रदृष्ट्या कांहीं योग्य कारणामुळेंच घडलेलें आहे, सामान्य जनांच्या कृत्याप्रमाणें लोभमूलक अगर अनीतीचें असणें शक्य नाहीं, असें न्यायतःच प्राप्त होतें. बैबलांत आब्राहाम यानें आपला पुत्र बळी देण्यास काढिला तरी त्याला पुत्रहत्या करूं पहाण्याचें, किंवा बुद्धाच्या शापानें त्याचा सासरा मेला तरी मनुष्यवधाचें पातक त्याला लागलें नाहीं, अगर आईला मारूनहि परशुरामाचे हातून मातृहत्या घडली नाहीं, याचें कारणहि हेंच असून, "तुझी बुद्धि जर पवित्र व निर्मल असेल तर फलाशा न ठेवितां केवळ क्षात्रधर्माप्रमाणें युद्धांत भीष्म व द्रोण यांस मारूनहि पितामहवधाचें किंवा गुरुवधाचें पातक तुला लागणार नाहीं; कारण अशा वेळीं ईश्वरी संकेत सिद्धीस जाण्यास तूं केवळ निमित्तमात्र झालेला आहेस"(गी. ११.३३), इत्यादि जो उपदेश गीतेंत अर्जुनास केलेला आहे त्यांतील तत्त्वहि हेंच होय. व्यवहारांतहि आपण असें पहातों कीं, एखाद्या लक्षाधीशानें एखाद्या भिकाऱ्याजवळचे दोन पैसे हिसकून घेतले तर लक्षाधीशास चोर न म्हणतां भिकाऱ्यानेंच कांहीं अपराध केला असल्यामुळें लक्षाधीशानें त्यास शासन केलें असेल अशी कल्पना करितात. हाच न्याय याहूनहि अधिक समर्पकरीत्या किंवा पूर्णपणें स्थितप्रज्ञ, अर्हत व महाभगवद्भक्त यांच्या वर्तनास लागूं पडतो. कारण, लक्षाधीशाची बुद्धिहि एखादे वेळेस चळूं शकेल; पण स्थितप्रज्ञाच्या बुद्धीस हे विकार केव्हांच स्पर्श करूं शकत नाहींत हें ठरलेलें आहे. सृष्टिकर्ता परमेश्वर सर्व कर्मे करूनहि ज्याप्रमाणें पापपुण्यापासून अलिप्त असतो, तद्वतच ब्रह्मभूत झालेल्या या साधुपुरुषांची स्थिति नेहमींच पवित्र व निष्पाप असत्ये. किंबहुना निरनिराळ्या प्रसंगीं अशा पुरुषांनीं पूर्वी स्वेच्छेनें म्हणजे आपण होऊनच जें वर्तन केलें त्यापासून पुढें विधिनियमांचे निर्बंध निघत असतात; व त्यामुळें हे सत्पुरुष सदर विधिनियमांचे जनक होतात, गुलाम कधींच होऊं शकत नाहींत, असें म्हणतात. वैदिक धर्मांतच नव्हे, तर बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतहि हाच सिद्धान्त आढळून येत असून प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानी पुरुषांसहि हें तत्त्व मान्य झालेलें होतें; आणि अर्वाचीन काळीं कान्ट* यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत हेंच सोपपत्तिक सिद्ध करून दाखविलें

*"A perfectly good will would therefore be equally subject to objective laws (viz. laws of good), but could not be conceived

आहे. नीतिनियमांचा कधींहि गढूळ न होणारा मूळ झरा किंवा निर्दोष कित्ता कोणता याचा याप्रमाणें निश्चय झाल्यावर नीतिशास्त्राचीं किंवा कर्मयोगशास्त्राची मूलतत्त्वें ज्याला पाहणें असेल त्यानें या थोर व निष्कलंक सिद्ध पुरुषांच्या चरित्रांचेंच सूक्ष्म अवलोकन करावयास पाहिजे हें उघड सिद्ध होतें. "स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम्" (गी. २ ५४)—स्थितप्रज्ञ पुरुषाचें बोलणें, बसणें आणि चालणें कसें असतें, अगर चवदाव्या अध्यायांत "कैर्लिंगैस्त्रीन् गुणान् एतान् अतीतो भवति प्रभो, किमाचारः" (गी.१४.२१)—पुरुष त्रिगुणातीत कसा होतो त्याचा आचार काय व तो कसा ओळखावा, असें श्रीकृष्णास अर्जुनानें भगवद्गीतेंत जे प्रश्न विचारिले आहेत ते याच अभिप्रायानें विचारिलेले आहेत. सराफाकडे कोणी एखादा सोन्याचा दागिना परीक्षेसाठीं नेल्यासआपल्याजवळ नमुन्यासाठीं ठेविलेल्या एका बावन्नकशी सोन्याच्या तुकड्याशीं त्याची तुलना करून ज्याप्रमाणें त्याचा कस सराफास ठरवितां येतो, त्याप्रमाणें कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास स्थितप्रज्ञाचें वर्तन ही एक कसोटी असल्यामुळें तिचें मला ज्ञान करून द्या, असा या प्रश्नांतील गर्भितार्थ आहे. अर्जुनाच्या या प्रश्नास उत्तर देतांना भगवंतांनीं स्थितप्रज्ञ किंवा त्रिगुणातीत यांच्या स्थितीचीं जीं वर्णनें केलीं आहेत तीं संन्यासमार्गातील ज्ञानी पुरुषांचीं होत, कर्मयोग्याचीं नव्हेत, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. कारण, अशा पुरुषांस उद्देशूनच 'निराश्रयः' (४.२०) हें विशेषण गीतेंत योजिलें असून बाराव्या अध्यायांत स्थितप्रज्ञ भगवद्भक्तांचें वर्णन चालूं असतां त्यांत 'सर्वारंभपरित्यागी' (१२.१६) व 'अनिकेतः' (१२.१९) अशीं स्पष्ट पदें घातलेलीं आहेत. पण निराश्रय किंवा अनिकेत या पदांचा अर्थ 'घरांत न रहातां रानांत हिंडणारा' असा विवक्षित नसून "अनाश्रितः कर्मफलं" (६१) यांशीं समानार्थक म्हणजे 'कर्मफलाचा आश्रय न करणारा' अथवा 'त्या फलांत ज्याच्या मनाचें बिऱ्हाड नाहीं' अशासारखा केला पाहिजे, हें गीतेच्या भाषान्तरांत त्या त्या श्लोकाखालीं ज्या

---

as *obliged* thereby to act lawfully, because of itself from its subjective constitution it can only be determined by the conception of good. Therefore *no imperatives* hold for the Divine will, or in general for a *holy* will; *ought* is here out of place, because the volition is already of itself necessarily in unison with the law." Kant's *Metaphysic of Morals*, P. 31 (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics*, *6th* ED.). नित्शे हा कोणतीच आध्यात्मिक उपपत्ति स्वीकारीत नाहीं; तथापि आपल्या ग्रंथांत उत्तम पुरुषाचें (Superman) त्यानें जें वर्णन केलें आहे त्यांत सदर पुरुष चांगलें व वाईट यांच्या पलीकडे असतो असें त्यानें म्हटलें असून त्याच्या एका ग्रंथाचें नांवहि *Beyond Good and Evil* असें आहे.

टीपा दिल्या आहेत त्यांवरून स्पष्ट दिसून येईल. शिवाय स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनांतच "तो इंद्रियें आपल्या ताब्यांत ठेवून विषयांत वागणारा" म्हणजे निष्काम कर्में करणारा असतो (गी. २.६४), असें म्हटलें असून 'निराश्रय' हें पद ज्या श्लोकांत आलें आहे तेथेंच "कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः" म्हणजे सर्व कर्में करूनहि तो आलिप्त असतो, असें वर्णन आहे. बाराव्या अध्यायांतील अनिकेतादि पदांस हाच न्याय लागू केला पाहिजे. कारण, या अध्यायांत प्रथम कर्मफलत्यागाची (कर्मत्यागाची नव्हे) प्रशंसा केल्यावर (गी.१२.१२), फलाशेचा त्याग करून कर्में केल्यानें जी शान्ति मिळत्ये तिचें निदर्शन करण्यासाठी पुढें भगवद्भक्ताचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत; व त्याचप्रमाणें अठराव्या अध्यायांतहि पुनः आसक्तिविरहित कर्में केल्यानें शान्ति कशी मिळत्ये हें दाखविण्यासाठीं ब्रह्मभूत पुरुषाचें वर्णन आलेलें आहे (गी. १८.५०). म्हणून हीं सर्व वर्णनें संन्यासमार्गीयांचीं नसून कर्मयोगी पुरुषांचींच आहेत असें मानणें प्राप्त आहे. कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ आणि संन्यासी स्थितप्रज्ञ या दोहोंचें ब्रह्मज्ञान, शान्ति, आत्मौपम्य व निष्काम बुद्धि, अगर नीतितत्त्वें निरनिराळीं असतात असें नाहीं. दोघेहि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी असल्यामुळें दोघांची मानसिक स्थिति व शान्ति एकसारखीच असत्ये; पण यांपैकीं एक नुसत्या शान्तींतच गढून जाऊन इतर कशाचीहि फिकीर करीत नाहीं, आणि दुसरा आपल्या शान्तीचा व आत्मौपम्यबुद्धीचा व्यवहारांत यथासंभव नित्य उपयोग करीत असतो, असा कर्मदृष्ट्या या दोहोंत महत्त्वाचा फरक आहे. म्हणून व्यावहारिक धर्माधर्मविवेचनाच्या कामीं ज्याचें प्रत्यक्ष वर्तन प्रमाण मानावयाचें तो स्थितप्रज्ञ कर्में करणाराच असला पाहिजे, कर्में सोडणारा साधु किंवा भिक्षु या ठिकाणीं विवक्षित असणें संभवनीय नाहीं, असें न्यायतः प्राप्त होतें. कर्में सोडण्याची जरूर नाहीं व तीं सुटतहि नाहींत; ब्रह्मात्मैक्यज्ञान करून घेऊन कर्मयोगाप्रमाणें व्यवसायात्मक बुद्धि साम्यावस्थेंत राहूं दे म्हणजे त्याबरोबर वासनात्मक बुद्धिहि नेहमीं शुद्ध, निर्मम व पवित्र राहून कर्माचें बंधन तुला घडणार नाहीं, हें गीतेंत अर्जुनास केलेल्या सर्व उपदेशाचें सार आहे. आणि याच कारणासाठीं या प्रकरणाच्या आरंभीं दिलेल्या श्लोकांत "केवळ वाचेनें व मनानेंच नव्हे, तर प्रत्यक्ष कर्मानें जो अवघ्यांचा स्नेही व हितकर्ता झाला तोच धर्मज्ञ म्हणावयाचा," हें धर्मतत्त्व जाजलीस सांगतांना तुलाधारानें वाचा व मन यांबरोबरच पण तत्पूर्वी कर्माचाहि त्यांत प्राधान्येंकरून निर्देश केला आहे.

कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाच्या किंवा जीवन्मुक्ताच्या बुद्धीप्रमाणें सर्व भूतांचे ठायीं ज्याची साम्यबुद्धि झाली आणि ज्याचा स्वार्थाचा सर्वस्वीं परार्थांत लय झाला त्याला पुढें नीतिशास्त्र सविस्तर सांगण्याची जरूर नाहीं. तो स्वतःच स्वयंप्रकाश किंवा

'बुद्ध' झाला. अर्जुनाचा अधिकार अशा तऱ्हेचा असल्यामुळें "तूं आपली बुद्धि सम व स्थिर कर," आणि कर्में सोडून देईन या व्यर्थ भ्रमांत न पडतां स्थितप्रज्ञासारखी बुद्धि ठेवून स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलीं सर्व संसारकर्में कर," यापलीकडे त्याला जास्त उपदेश करण्याची जरूर नव्हती. तथापि हा साम्यबुद्धिरूप योग सर्वांसच एका जन्मांत प्राप्त होणें शक्य नसल्यामुळें, सामान्य जनांकरितां स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनाचें आणखी थोडें परीक्षण केलें पाहिजे, हें वर सांगितलेंच आहे. परंतु हें विवेचन करितांना दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, आपण ज्या स्थितप्रज्ञाचा विचार करणार तो कृतयुगांतील पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या समाजांत राहणारा नसून ज्या समाजांतील बहुतेक लोक स्वार्थांतच गढलेले आहेत अशा कलियुगांतील समाजांत त्यास वागावयाचें आहे. कारण, मनुष्याचें ज्ञान कितीहि पूर्ण व त्याची बुद्धि कितीहि साम्यावस्थेस पोंचली असली, तरी कामक्रोधादिकांच्या कह्यांत सांपडलेल्या अशुद्ध बुद्धीच्या लोकांबरोबर वागतांना अहिंसा, दया, शान्ति, क्षमा इत्यादि नित्य व परमावधीच्या सद्गुणांचाच सर्व प्रकारें सर्वदा स्वीकार करून त्याचा निभाव लागावयाचा नाहीं.* अर्थात् सर्वच जेथें स्थितप्रज्ञ त्या समाजांतील पराकाष्ठेची नीति किंवा धर्माधर्म, आणि लोभी पुरुषांचाच ज्यांत भरणा विशेष त्या समाजांतील धर्माधर्म, हे थोडे तरी भिन्न असलेच पाहिजेत; नाहींपेक्षां साधुपुरुषांस हें जग सोडून द्यावें लागेल आणि दुष्टांचेंच सर्वत्र साम्राज्य होईल. साधुपुरुषानें आपली समताबुद्धि सोडिली पाहिजे असा याचा अर्थ नाहीं. तथापि समतेसमतेमध्येंहि भेद आहे. "ब्राह्मणे गवि हस्तिनि" (गी.५.१८)—ब्राह्मण, गाय आणि हत्ती यांच्या ठायीं,—पंडितांची बुद्धि सम असल्ये असें गीतेंत सांगितलें आहे, म्हणून गाईकरितां आणिलेला चारा ब्राह्मणास आणि ब्राह्मणाकरितां शिजविलेलें अन्न गाईस जर कोणी घालूं

*"In the second place, ideal conduct such as ethical theory is concerned with, in not possible for the ideal man in the midst of men otherwise constituted. An absolutely just or perfectly sympathetic person, could not live and act according to his nature in a tribe of cannibals. Among people who are treacherous and utterly without scruple, entire truthfulness and openness must bring ruin." Spencer's *Data af Ethics*, Chap. XV . P. 280 स्पेन्सर साहेबांनीं यास Relative Ethics असें नांव दिलें आहे, व त्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, "On the evolution-hypothesis, the two (Absolute and Relative Ethics) presuppose one another; and only when they co-exist, can there exist that ideal conduct which Absolute Ethics has to formulate, and which Relative Ethics has to take as the standard by which to estimate divergencies from right, or degrees of wrong."

लागला तर आपण त्यांस पंडित म्हणूं काय? संन्यासमार्गांतले लोक या प्रश्नाचें महत्त्व मानीत नसले तरी कर्मयोगशास्त्रांतली गोष्ट तशी नाहीं. कृतयुगीन समाजाच्या पूर्णावस्थेंतील धर्माधर्मांचें स्वरूप काय हें लक्षांत आणून, व देशकालाप्रमाणें त्यांत कोणकोणते फरक केले पाहिजेत हें ठरवून, स्वार्थपरायण लोकांच्या समाजांत स्थितप्रज्ञ वागत असतो; आणि कर्मयोगशास्त्रांतील बिकट प्रश्न काय तो हाच आहे, हें दुसऱ्या प्रकरणांतील विवेचनावरून वाचकांस दिसून आलेंच असेल. स्वार्थपरायण लोकांवर न रागावतां, किंवा त्यांची लोभबुद्धि पाहून आपल्या मनाची समता न ढळूं देतां, उलट अशा लोकांच्या कल्याणार्थच साधुपुरुष आपले उद्योग केवळ कर्तव्य म्हणून वैराग्यानें सुरू ठेवीत असतात. हेंच तत्त्व मनांत ठेवून श्रीसमर्थ रामदासस्वामी यांनीं दासबोधाच्या पूर्वार्धांत प्रथम ब्रह्मज्ञान सांगितल्यावर, स्थितप्रज्ञ किंवा उत्तम पुरुष लोकांना शहाणें करून सोडण्यास वैराग्यानें म्हणजे निःस्पृहपणानें लोकसंग्रहार्थ जो व्याप अगर उद्योग करीत असतात त्याचें वर्णन करण्यास अकराव्या दशकांत (दास. ११.१०; १२.८—१०; १५.२) सुरुवात केली आहे, आणि पुढें अठराव्या दशकांत ज्ञानी पुरुषाच्या म्हणजे जाणत्याच्या कथा, गोष्टी, युक्ति, पेंच, प्रसंग, साक्षेप, तर्क, धूर्तपणा, राजकारण, सहिष्णुता, तीक्ष्णता, औदार्य, अध्यात्मज्ञान, भक्ति, अलिप्तपण, वैराग्य आणि धारिष्ट, हव्यास, करारीपणा, निग्रह, समता, विवेक इत्यादि अनेक गुण सर्वांनीं शिकावे असें म्हटलें आहे (दास. १८.२). परंतु या निःस्पृहास लोभी मनुष्यांतच वागावयाचें असल्यामुळें—

धटासी आणावा धट। उद्धटासी पाहिजे उद्धट।
खटनटासी खटनट। अगत्य करी॥

असा अखेरीचा समर्थांचा उपदेश आहे (दास. १९.९.३०). तात्पर्य, पूर्णावस्थेंतून व्यवहारांत उतरलें म्हणजे अत्युच्च पायरीचे जे धर्माधर्म त्यांत थोडाबहुत फरक करावा लागतो हें निर्विवाद आहे.

पूर्णावस्थेंतील समाजांतून खालीं उतरलें म्हणजे अनेक गोष्टींचा सारासार विचार करून परमावधीच्या नीतिधर्मांत जर थोडाबहुत तरी फरक करावा लागतो तर नीतिधर्माची नित्यता कोठें राहिली, आणि "धर्मो नित्यः" म्हणून व्यासांनीं भारतसावित्रींत जें तत्त्व सांगितलें आहे त्याची वाट काय, अशी आधिभौतिकवाद्यांची यावर एक शंका आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, धर्माचें अध्यात्मदृष्ट्या सिद्ध होणारें नित्यत्व केवळ काल्पनिक असून प्रत्येक समाजाच्या स्थितीप्रमाणें त्या त्या काळीं "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या तत्त्वानें जे नीतिधर्म प्राप्त होतील तेच खरे नीतिनियम होत. परंतु हा कोटिक्रम बरोबर नाहीं. भूमितिशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें रुंदीशिवाय सरळ रेघ किंवा सर्वांशीं निर्दोष वर्तुलपरिधि जरी

कोणास काढितां आला नाहीं, तरी तेवढ्यामुळें सरळ रेघेची किंवा शुद्ध वर्तुलाची शास्त्रीय व्याख्या जशी चुकीची किंवा निरर्थकहि होत नाहीं, तद्वत् सरळ व शुद्ध नीतिनियमांची गोष्ट आहे. शिवाय एखाद्या गोष्टीचें परमावधीचें शुद्ध स्वरूप कोणतें याचा आधीं निश्चय केल्याखेरीज व्यवहारांत त्या गोष्टीचीं जीं अनेक रूपें नजरेस पडतात त्यांत सुधारणा करणें, किंवा सारासार विचारान्तीं त्यांतील तारतम्य ओळखणेंहि शक्य नाहीं; व यासाठींच बावन्नकशी सोनें कोणतें याचा सराफ प्रथम निर्णय करीत असतो. दिशा दाखविणारें होकायंत्र किंवा ध्रुव तारा यांचेकडे दुर्लक्ष करून अफाट समुद्रावर लाटा आणि वारा या दोहोंचेंच तारतम्य पाहून गलबतावरील खलाशी दर वेळीं आपल्या गलबताचें सुकाणूं जर धरूं लागले तर त्यांची जी स्थिति होईल, तीच नीतिनियमांचें परमावधीचें स्वरूप लक्षांत न आणितां केवळ देशकालाप्रमाणें वागणाऱ्या मनुष्यांची झाली पाहिजे. म्हणून केवळ आधिभौतिकदृष्ट्या विचार केला तरीहि ध्रुवासारखें अढळ व नित्य नीतितत्त्व कोणतें हें प्रथम अवश्य ठरवावें लागतें; आणि एकदां ही अवश्यकता कबूल केली म्हणजे सबंध आधिभौतिक पक्षच लंगडा पडतो. कारण, सुखदुःखादि सर्व विषयोपभोग नामरूपात्मक अतएव अनित्य व विनाशी मायाकोटींतच पडत असल्यामुळें केवळ त्यांच्या म्हणजे बाह्य प्रमाणांच्या आधारें सिद्ध झालेला कोणताहि नीतिनियम नित्य होऊं शकत नाहीं. आधिभौतिक बाह्य सुखदुःखाची कल्पना जसजशी बदलेल तसतसे त्यावर रचिलेले नीतिधर्महि बदलले पाहिजेत. म्हणून नित्य बदलणारी नीतिधर्मांची ही स्थिति टाळणें असल्यास, मायासृष्टींतील विषयोपभोग सोडून नीतिधर्मांची इमारत "सर्वांभूतीं एक आत्मा" या अध्यात्मज्ञानाच्या पायावरच उभारणें भाग पडतें. कारण आत्म्याखेरीज जगांत दुसरी कोणतीहि वस्तु नित्य नाहीं हें मागें नवव्या प्रकरणांत सांगितलेंच आहे. "धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये"—नीतीचे किंवा सदाचरणाचे धर्म नित्य व सुखदुःखें अनित्य होत, या व्यासवचनाचें तात्पर्यहि हेंच आहे. दुष्ट व लोभी लोकांच्या समाजांत अहिंसा, सत्य वगैरे नित्य नीतिधर्म पूर्णपणें पाळितां येत नाहींत हें खरें; पण त्याचा दोष या नित्यधर्मास देणें योग्य नाही. सूर्याच्या किरणांनीं एखाद्या पदार्थाची सावली सपाट प्रदेशावर सपाट, आणि उंचसखल जाग्यावर उंचसखल पडत्ये, म्हणून ती सावली मूळांतच उंचसखल असली पाहिजे असें ज्याप्रमाणें अनुमान करितां येत नाहीं, त्याप्रमाणें दुष्ट लोकांच्या समाजांत नीतिधर्मांचें पराकाष्ठेचें शुद्ध स्वरूप आढळून येत नाहीं, म्हणून अपूर्णावस्थेंतल्या समाजांत आढळून येणारें नीतिधर्मांचें अपूर्ण स्वरूपच मुख्य किंवा मूळचें होय, असें म्हणतां येत नाहीं. हा दोष समाजाचा आहे, नीतीचा नव्हे. म्हणून जे पुरुष शहाणे आहेत ते शुद्ध व नित्य नीतिधर्माशीं तंटा करीत न बसतां, समाज

जेणेंकरून चढत्या पायरीस लागून पूर्णावस्थेस पोंचेल असे प्रयत्न करीत असतात. लोभी मनुष्यांच्या समाजांत अशा प्रकारें वागत असतां अपरिहार्य म्हणून नित्य नीतिधर्मांना कांहीं अपवाद आमच्या शास्त्रकारांनीं सांगितले असले तरी त्यासाठीं ते प्रायश्चित्तें सांगतात, आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिक नीतिशास्त्र हेच अपवाद उजळ माथ्यानें प्रतिपादन करीत असून सदर अपवाद ठरवितांना उपयोगी पडणारें बाह्य फलांच्या तारतम्याचें तत्त्व भ्रमानें नीतीचें मूलतत्त्व मानितात,—असा जो भेद पूर्वीच्या प्रकरणांतून आम्हीं दाखविला आहे त्यांतील मर्महि आतां वाचकांच्या लक्षांत येईल.

स्थितप्रज्ञ ज्ञानी पुरुषाची बुद्धि व वर्तन हा नीतिशास्त्राचा पाया असून त्यावरून निघणारे नीतीचे नियम नित्य असतांहि समाजाच्या अपूर्णावस्थेंत ते थोडेबहुत तरी कां बदलावे लागतात, आणि ते अशा रीतीनें बदलले तरी नीतिनियमांच्या नित्यत्वास त्यानें कां व कसा बाध येत नाहीं हें सांगितलें. आतां स्थितप्रज्ञ ज्ञानी पुरुष अपूर्णावस्थेच्या समाजांत जें वर्तन करितो त्यांतील बीज किंवा मूलतत्त्व काय, असा जो प्रश्न पहिल्यानें सांगितला त्याचा विचार करूं. हा विचार दोन प्रकारांनीं करितां येतो हें मागें चवथ्या प्रकरणांत सांगितलें आहे; एक कर्त्याची बुद्धि प्रधान मानून, आणि दुसरा त्याच्या बाह्य वर्तनावरून. पैकीं फक्त दुसऱ्या दृष्टीनेंच विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, स्थितप्रज्ञ जे व्यवहार करितो ते प्रायः सर्व लोकांच्या हिताचेच असतात. परमज्ञानी सत्पुरुष 'सर्वभूतहिते रताः' म्हणजे सर्व भूतांच्या कल्याणांत गढलेले असतात असें गीतेंत दोनदां म्हटलें आहे (गी.५.२५; १२.४); आणि हाच अर्थ महाभारतांतहि दुसऱ्या अनेक ठिकाणीं आला आहे. स्थितप्रज्ञ सिद्ध पुरुष अहिंसादि जे नियम पाळितात तोच धर्म किंवा सदाचरणाचा कित्ता होय हें आम्हीं वर सांगितलें आहे. हे अहिंसादि नियम कशासाठीं आहेत किंवा या धर्माचें लक्षण काय तें सांगत असतांना "अहिंसा सत्यवचनं सर्वभूतहितं परम्" (वन. २०६,७३)—अहिंसा आणि सत्यभाषण हे नीतिधर्म सर्वभूतहितार्थ आहेत; "धारणाद्धर्ममित्याहुः" (शां, १०९.१२)—जगाचें धारण करितो म्हणून धर्म; "धर्म हि श्रेय इत्याहुः" (अनु. १०५,१४)—जें कल्याण तोच धर्म; "प्रभवार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्" (शां.१०९.१०)—लोकांच्या अभ्युदयासाठींच धर्माधर्मशास्त्र निघालें आहे; किंवा "लोकयात्रार्थमेवेहं धर्मस्य नियमः कृतः। उभयत्र सुखोदर्कः" (शां.२५८.४)—लोकव्यवहार चालून उभयलोकीं कल्याण व्हावें म्हणून धर्माधर्माचे नियम केले आहेत;—अशीं धर्माचा बाह्य उपयोग दाखविणारीं अनेक वचनें महाभारतांत आलेलीं आहेत. तसेंच धर्माधर्मसंशयांच्या वेळीं ज्ञानी पुरुषानेंहि—

लोकयात्रा च द्रष्टव्या धर्मश्चात्महितानि च ।

"लोकव्यवहार, नीतिधर्म व आपलें कल्याण या बाह्य गोष्टींचा तारतम्यानें विचार करून" (मनु. ३७.१६; वन. २०६.९०) मग काय करावयाचें तें ठरवावें, असें म्हटलें आहे; व वनपर्वांत शिबिराजानें धर्माधर्मनिर्णयार्थ याच युक्तीचा उपयोग केला आहे (वन. १३१.११ व १२ पहा). या वचनांवरून समाजाचा उत्कर्ष हेंच स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनाचें 'बाह्य धोरण' असतें असें उघड दिसून येतें; आणि हें जर खरें तर, 'पुष्कळांचें' पुष्कळ सुख किंवा (सुख शब्द व्यापक करून) हित अगर कल्याण' असें जें आधिभौतिकवाद्यांचें नीतितत्त्व तेंच अध्यात्मवादीहि कां स्वीकारीत नाहींत, असा प्रश्न पुढें सहज निष्पन्न होतो. 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' या सूत्रांत बुद्धीच्या आत्मप्रसादापासून होणाऱ्या सुखाचा किंवा उन्नतीचा आणि पारलौकिक कल्याणाचा अंतर्भाव होत नाहीं, हा त्यांत एक मोठा दोष आहे असें मागें चवथ्या प्रकरणांत आम्हीं दाखविलें आहे. पण 'सुख' शब्दाचा अर्थ अधिक व्यापक करून हा दोष बऱ्याच अंशीं काढून टाकितां येईल; आणि नीतिधर्माच्या नित्यत्वासंबंधानें वर जी अध्यात्मिक उपपत्ति दिली आहे तीहि कित्येकांस विशेष महत्वाची वाटणार नाहीं. म्हणून नीतिशास्त्राच्या आध्यात्मिक व आधिभौतिक मार्गांत महत्त्वाचा भेद कोणता याचा येथें आणखी थोडा पुनः खुलासा करणें जरूर आहे.

एखादें कर्म नीतिदृष्ट्या योग्य किंवा अयोग्य आहे याचा विचार दोन तऱ्हांनीं करितां येतो (१) त्या कर्माचें केवळ बाह्य फल म्हणजे जगावर दृश्य परिणाम काय घडला किंवा घडेल तें पाहून; आणि (२) सदर कर्म करणाऱ्याची बुद्धि म्हणजे वासना कशी आहे तें पाहून. पहिल्यास **आधिभौतिक** मार्ग असें म्हणतात. दुसऱ्यांत पुनः दोन पक्ष उद्भवतात, व या दोन पक्षांस दोन निरानिराळीं नांवें आहेत. शुद्ध कर्म घडण्यास वासनात्मक बुद्धि शुद्ध असावी लागत्ये आणि वासनात्मक बुद्धि शुद्ध रहाण्यास व्यवसायात्मक म्हणजे कार्याकार्याचा निर्णय करणारी बुद्धिहि स्थिर, सम व शुद्ध असली पाहिजे, हे सिद्धान्त मागील प्रकरणांतून सांगितलेले आहेत. या सिद्धान्ताप्रमाणें कोणचेंहि कर्म शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पाहण्यास त्याची वासनात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहावें लागतें, आणि वासनात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहावयास गेलें म्हणजे अखेर व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहाणें प्राप्त होतें. सारांश, कर्त्याची बुद्धि म्हणजे वासना शुद्ध आहे कीं नाहीं याचा निकाल अखेर व्यवसायात्मक बुद्धीच्या शुद्धतेवरूनच करावा लागतो. (गी. २. ४१). ही व्यवसायात्मक बुद्धि सदसद्विवेचनशक्तिरूपानें स्वतंत्र देवता मानिली म्हणजे तो **आधिदैविक** मार्ग झाला. आणि ही बुद्धि स्वतंत्र देवता नसून आत्म्याचें एक अंतरिंद्रिय आहे, व त्यामुळें बुद्धि प्रधान न मानितां

आत्मा प्रधान मानून वासनेच्या शुद्धतेचा विचार केला म्हणजे तो नीतिनिर्णयाचा **आध्यात्मिक** मार्ग झाला. या सर्व मार्गांत अध्यात्मिक मार्ग श्रेष्ठ असें आमच्या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे; आणि प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट यानें ब्रह्मात्मैक्याचा सिद्धान्त जरी स्पष्ट दिला नाहीं तरी आपल्या नीतिशास्त्राच्या विवेचनास शुद्ध बुद्धीपासून म्हणजे एक प्रकारें अध्यात्मदृष्टयाच त्यानें सुरुवात केली असून, असें कां केलें पाहिजे याची पूर्ण उपपत्तिहि दिली आहे.* ग्रीनचा अभिप्रायहि असाच आहे, परंतु याबद्दल सर्व ऊहापोह या लहानशा ग्रंथांत करितां येणें शक्य नाहीं. नीतिमत्तेचा पुरा निर्णय करण्यास कर्माच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीकडे विशेष लक्ष कां द्यावें लागतें हें एकदोन उदाहरणें घेऊन मागें चवथ्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविलें आहे; व यासंबंधाचा जास्त विचार पुढें पंधराव्या प्रकरणांत पाश्चात्य आणि पौरस्त्य नीतिमार्गांची तुलना करितांना करण्यांत येईल. सध्यां एवढेंच सांगतों कीं, कोणतेंहि कर्म घडण्यास ज्या अर्थी तें कर्म करण्याची बुद्धि प्रथम व्हावी लागत्ये त्या अर्थी कर्माच्या योग्यायोग्यतेचा विचारहि सर्वांशीं बुद्धीच्या शुद्धाशुध्दतेच्या विचारावरच अवलंबून असतो. बुध्दि खोटी असली तर कर्म खोटें होईल; पण केवळ नुस्तें बाह्य कर्म वाईट असलें तर त्यावरून बुध्दिहि वाईट असलीच पाहिजे असें अनुमान करितां येत नाहीं. कारण चुकीनें, गैरसमजानें किंवा अज्ञानानेंहि तसें कर्म होऊं शकतें, व मग त्याला नीति शास्त्रदृष्टया वाईट म्हणतां येत नाहीं. 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' हें नीतितत्त्व केवळ बाह्य परिणामांसच लागू पडणारें आहे; आणि हे सुखदुःखात्मक बाह्य परिणाम निश्चित रीतीनें मोजण्याचें बाह्य साधन ज्या अर्थी अद्याप निघालें नाहीं त्या अर्थी नीतिमत्तेच्या या कसोटीनें नेहमींच यथार्थ निर्णय लागेल असा भरंवसा नाहीं. तसेंच मनुष्य कितीहि शहाणा असला तरी त्याची बुद्धि जर पुरी शुद्ध झाली नसेल तर तो हरएक प्रसंगीं धर्मानेंच वागेल असा नियम नाहीं. विशेषतः त्याचा जेथें स्वार्थ आला तेथें तर बोलावयासच नको,—स्वार्थे सर्वे विमुह्यन्ति येऽपि धर्मविदो जनाः (मभा. वि. ५१.४). सारांश, मनुष्य कितीहि ज्ञानी, धर्मवेत्ता किंवा शहाणा असो, त्याची बुद्धि जर सर्वांभूतीं सम झालेली नसेल तर त्याचें कर्म नेहमींच शुद्ध किंवा नीतिदृष्टया निर्दोष असेल असा नियम नाहीं. म्हणून नीतीचा विचार करितांना कर्माच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीचाच प्राध्यान्येंकरून विचार केला पाहिजे, साम्य बुद्धि हेंच सद्वर्तनाचें खरें बीज होय, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं निश्चित ठरविलें आहे; आणि भगद्गीतेंत—

*See Kant's *Theory of Ethics*, trans. by Abbott, 6th Ed. especially *Metaphysics of Morals* therein.

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥*

असा जो अर्जुनास उपदेश आहे (गी. २. ४९) त्यांतील मर्महि हेंच होय. या श्लोकांत बुद्धीचा अर्थ ज्ञान समजून कर्म आणि ज्ञान या दोहोंपैकीं ज्ञानाला यांत श्रेष्ठत्व दिलें आहे, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. पण आमच्या मतें हा अर्थ चुकीचा आहे. बुद्धियोग म्हणजे 'समत्वबुद्धियोग' असा या ठिकाणीं शांकरभाष्यांतहि अर्थ दिला असून, हा श्लोक कर्मयोगाच्या प्रकरणांत आलेला आहे. म्हणून वास्तविक पहातां त्याचा अर्थ कर्मपरच लाविला पाहिजे, आणि तो सरळ रीतीनें लागतोहि. कर्में करणारे लोक दोन प्रकारचे असतात. एक फलाकडे—उदाहरणार्थ, त्यापासून किती लोकांस किती सुख होईल, याकडे—नजर देऊन; आणि दुसरे बुद्धि सम व निष्काम ठेवून, मग त्यापासून कर्मधर्मसंयोगानें जो परिणाम होईल तो होवो. पैकीं 'फलहेतवः' म्हणजे "फलाकडे दृष्टि देऊन कर्म करणारे लोक" नैतिकदृष्ट्या कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे ठरवून समत्वबुद्धीनें कर्में करणाऱ्या लोकांस या श्लोकांत श्रेष्ठ ठरविलें आहे. 'दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय'—हे धनंजया ! समत्वबुद्धि-योगापेक्षां नुस्तें कर्म अत्यंत निकृष्ट—असें जें या श्लोकाच्या पहिल्या दोन चरणांत म्हटलें आहे त्यांतील तात्पर्य हेंच होय, आणि "भीष्मद्रोणांना मी कसें मारूं ?" असा जो अर्जुनाचा प्रश्न आहे त्याला हें उत्तर आहे. मरणें किंवा मारणें या नुस्त्या क्रियेकडे न पहातां मनुष्य कोणत्या बुद्धीनें तें कर्म करितो' इकडे पाहिलें पाहिजे असा यांतील भावार्थ असून, त्यामुळें "तूं बुद्धीला म्हणजे समबुद्धीला शरण जा" असा उपदेश या श्लोकाच्या तिसऱ्या चरणांत केला आहे, आणि पुढें उप-संहारात्मक अठराव्या अध्यायांतहि "बुद्धियोगाचा आश्रय करून तूं आपलीं कर्में कर" असें पुनः भगवंतांनीं सांगितलें आहे. गीता नुस्त्या कर्माचा विचार कनिष्ठ समजून त्या कर्माच्या प्रेरक बुद्धीचाच विचार श्रेष्ठ मानित्ये, हें गीतेंतील दुसऱ्या एका श्लोकावरून व्यक्त होतें. अठराव्या अध्यायांत कर्माचे बरेवाईट म्हणजे सात्त्विक, राजस व तामस असे भेद वर्णिले आहेत. नुस्त्या कर्मफलाकडेच गीतेचें जर लक्ष असतें, तर पुष्कळांस सुख देणारें जें कर्म तें सात्त्विक असें भगवंतांनीं सांगितलें असतें. पण तसें न सांगतां "फलाशा सोडून निःसंगबुद्धीनें केलेलें जें कर्म तें सात्त्विक किंवा उत्तम" असें अठराव्या अध्यायांत म्हटलें आहे (गी. १८. २३). अर्थात् कर्माच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या निष्काम, सम व निःसंग बुद्धि-

---

*या श्लोकाचा सरळ अर्थ असा आहे कीं.—"हे धनंजया ! (सम) बुद्धीच्या योगापेक्षां (नुस्तें) कर्म हें फारच निकृष्ट आहे. (म्हणून) (सम) बुद्धीचाच आश्रय कर. फलाकडे नजर देऊन कर्म करणारे (पुरुष) कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे होत."

सच कर्माकर्मविवेचन करितांना गीता अधिक महत्त्व देत्ये हें यावरून उघड होतें; व हाच न्याय स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनास लागू केला म्हणजे स्थितप्रज्ञ ज्या साम्य बुद्धीनें आपल्या बरोबरीच्या व खालच्या मिळून सर्व लोकांशीं वागत असतो, ती साम्यबुद्धीच त्याच्या आचरणाचें खरें बीज असून या आचरणामुळें होणारें सर्व-भूतहित हा त्या साम्यबुद्धीचा नुस्ता बाह्य व आनुषंगिक परिणाम आहे असें सिद्ध होतें. तसेंच ज्याची बुद्धि पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचली तो लोकांस केवळ आधि-भौतिक सुख मिळवून देण्यासाठींच आपले सर्व व्यवहार करील हें संभवनीय नाहीं. तो दुसऱ्याचें नुकसान करणार नाहीं हें खरें. पण हें त्याचें मुख्य ध्येय नसून समाजांतील मनुष्यांची बुद्धि अधिकाधिक शुद्ध होत जाऊन आपल्या-प्रमाणेंच अखेर सर्व लोक जेणेंकरून आध्यात्मिक पूर्णावस्थेस पोंचतील असे प्रयत्न स्थितप्रज्ञ करीत असतो. मनुष्याच्या कर्तव्यांपैकीं हेंच श्रेष्ठ व सात्त्विक कर्तव्य होय. केवळ आधिभौतिक सुखवृद्धीचा प्रयत्न आम्ही गौण किंवा राजस समजतों.

कर्माकर्मनिर्णयार्थ कर्माच्या बाह्य फलाकडे लक्ष न देतां कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिलें पाहिजे असा जो गीतेचा सिद्धान्त त्यावर कित्येकांचा असा तर्कटी आक्षेप आहे कीं, कर्मफलाकडे न पहातां याप्रमाणें नुस्त्या शुद्ध बुद्धीचाच विचार करावयाचा म्हटलें तर शुद्ध बुद्धीच्या मनुष्यानें कोणतेंहि दुष्कृत्य करावें असें प्राप्त होईल! आणि मग त्यास सर्व दुष्कृत्यें करण्यास मुभा मिळेल! हा आक्षेप केवळ आम्हीं आपल्या कल्पनेनेंच काढिला असें नाहीं; तर कांहीं पाद्री भटांनी अशा प्रकारचे गीताधर्मावर केलेले आरोप आमच्या पहाण्यांतहि आले आहेत.* पण हे आरोप किंवा आक्षेप सर्वस्वीं मूर्खपणाचे किंवा दुराग्रहाचे आहेत असें म्हणण्यास आम्हांस कांहींच दिक्कत वाटत नाहीं. किंबहुना आफ्रिकेंतील एखादा काळाकुट्ट रानटी मनुष्य सुधारलेल्या राष्ट्रांतील नीतितत्त्वांचें आकलन करण्यास ज्याप्रमाणें अपात्र व असमर्थ असतो, तद्वतच या पाद्री गृहस्थांची बुद्धि वैदिक धर्मातील स्थितप्रज्ञाच्या आध्यात्मिक पूर्णावस्थेचें नुस्तें आकलन करण्यासहि स्वधर्माच्या फाजील दुराग्रहानें किंवा दुसऱ्या कांहीं काळ्या व दुष्ट मनोविकारांनीं असमर्थ झालेली असत्ये, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. एकोणिसाव्या शतकांतील प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें कर्माच्या बाह्य फलाकडे न पहातां नीतिनिर्णयार्थ कर्त्याच्या बुद्धीचाच विचार केला पाहिजे, असें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत अनेक ठिकाणीं लिहिलें

*कलकत्त्याच्या एका मिशनऱ्यानें असें विधान केलें असून त्यास मि. ब्रुक्स यांनीं दिलेलें उत्तर त्यांच्या *Kuruksheira* (कुरुक्षेत्र) या नांवाच्या छापील निबंधाच्या शेवटीं जोडिलेलें आहे तें पहा (*Kurukshetra*, Vyasashrama, Adyar, Madras pp.48—52).

आहे.* पण त्यावर कोणीं अशा तऱ्हेचा आक्षेप घेतलेला आमच्या पहाण्यांत नाहीं. मग तो गीतेंतील नीतितत्त्वास तरी कसा लागूं पडणार ? बुद्धि सर्वभूतीं समझाली म्हणजे परोपकार करणें हा देहस्वभावच बनून जातो; आणि मग अमृतापासूनें मृत्यु येणें जसें अशक्य, तद्वत् अशा परमज्ञानी व परमशुद्ध बुद्धीच्या पुरुषाच्या हातून कुकर्म घडणेंच अशक्य असतें. कर्माच्या बाह्य फलाचा विचार करीत बसूं नये असें जेव्हां गीता सांगत्ये तेव्हां त्याचा अर्थ वाटेल तें कर असा नाहीं; तर ज्या अर्थी बाह्यतः परोपकार करण्याचें सोंग दंभानें किंवा लोभानें कोणीहि आणूं शकतो, पण सर्वभूतीं एक आत्मा हें ओळखिल्यानें बुद्धींत जें स्थैर्य व समता येत्ये तिचें सोंग आणितां येत नाहीं, त्या अर्थी कोणत्याहि कृत्याच्या योग्यायोग्यतेचा विचार करितांना कर्माच्या बाह्य परिणामापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीकडे योग्य नजर पुरविली पाहिजे असें गीतेचें सांगणें आहे. थोडक्यांत सांगणें असल्यास नीतिमत्ता ही नुस्त्या जड कर्मांत नसून ती सर्वस्वीं कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. परंतु या आध्यात्मिक सिद्धान्तांतील खरें तत्त्व न ओळखितां कोणी वाटेल तें करूं लागेल तर तो पुरुष राक्षसी किंवा तामसी होय असें गीतेंतच पुढें म्हटले आहे (गी.१८.२५). एकदां बुद्धि सम झाली म्हणजे पुरुषास पुढें कर्तव्याकर्तव्याचा जास्त उपदेश करावा लागत नाहीं हें तत्त्व लक्षांत आणूनच तुकोबांनीं शिवाजीमहाराजांस जो उपदेश केला त्यांतहि—

कल्याणकारक अर्थ याचा एक । सर्वभूतीं देख एक आत्मा ॥

असें भगवद्गीतेप्रमाणें कर्मयोगाचें एकच तत्त्व सांगितलें आहे (तु. गा. ४४२८.९). परंतु पूर्ण साम्यबुद्धि हेंच जरी सदाचरणाचें बीज असलें तरी बुद्धि याप्रमाणें पूर्ण शुद्ध होईपर्यंत कर्म करणारानें वाट पाहिली पाहिजे असेंहि यावरून अनुमान करावयाचें नाहीं हें येथें पुनः सांगितलें पाहिजे. स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि करणें हें परम ध्येय आहे. परंतु हें परम ध्येय आहे म्हणून तें सर्व सिद्ध होईपर्यंत वाट न पहातां

*" The second proposition : That an action done from duty derives its moral worth, *not from the purpose* which is to be attained by it, but from the maxim by which it is determined." ...The moral worth of action "cannot lie anywhere but in the *principle of the will*, without regard to the ends which can be attained by action". Kant's *Metaphysic of Morals* (trans. by Abbott in Kant's *Theory of Ethics*, *P. 16*. The italics are author's and not our own). And again " When the question is of moral worth, it is not with the actions which we see that we are concerned, but with those inward principles of them which we do not see. P. 24. *Ibid.*

शक्य तेवढ्याच निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें आपलीं कर्में करीत जावीं, म्हणजे त्यानेंच बुद्धि अधिकाधिक शुद्ध होत जाऊन अखेर पूर्ण सिद्धि मिळत्ये, पूर्ण सिद्धि मिळाल्याखेरीज कर्मे न करण्याचा आग्रह धरून काल फुकट दवडूं नये, इत्यादि उपदेश गीतेच्या आरंभींच केलेला आहे (गी २.४०).

'सर्वभूतहित' किंवा 'पुष्काळांचें पुष्कळ कल्याण' हें नीतितत्त्व केवळ बाह्य कर्मास लागू पडणारें अतएव शाखाग्राही व कृपण असून, 'सर्वभूतीं एक आत्मा' ही स्थितप्रज्ञाची 'साम्यबुद्धि' मूलग्राही असल्यामुळें तीच नीतिनिर्णयाचे कामीं श्रेष्ठ मानिली पाहिजे असें जरी याप्रमाणें सिद्ध झालें तरी, त्यानें व्यवहारांतील वागणुकीची नीट उपपत्ति लागत नाहीं, असे यावर कित्येकांचे आक्षेप आहेत. हे आक्षेप प्रायः संन्यासमार्गीय स्थितप्रज्ञाची जगांतील वागणूक पाहून या आक्षेपकांस सुचलेले आहेत. पण स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्याच्या वर्तनास ते लागू पडत नाहींत असें थोड्या विचारान्तीं कोणासहि सहज दिसून येईल. किंबहुना सर्वभूतीं एक आत्मा किंवा आत्मौपम्यबुद्धि या तत्त्वानें व्यावहारिक नीतिधर्माची जशी उपपत्ति लागत्ये तशी दुसऱ्या कोणत्याच तत्त्वानें लागत नाही असें म्हटलें तरी चालेल. उदाहरणार्थ, सर्व देशांत व सर्व नीतिशास्त्रांत प्रधान मानिलेला परोपकारधर्म घ्या. 'दुसऱ्याचा जो आत्मा तोच माझा आत्मा' या अध्यात्मतत्त्वानें या धर्माची जशी उपपत्ति लागत्ये तशी कोणत्याहि आधिभौतिक वादानें लागत नाहीं. फार झालें तर परोपकारबुद्धि हा एक नैसर्गिक गुण असून तो उत्क्रांतिवादाअन्वयें वाढत चालला आहे एवढेंच काय तें आधिभौतिक शास्त्रें सांगू शकतात. पण तेवढ्यानें परोपकाराचें नित्यत्व सिद्ध होत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान झगडा पडला असतां या दोन्ही डगरींवर हात ठेवूं पहाणाऱ्या शहाण्या स्वार्थ्यासहि आपलें घोडे पुढें ढकलण्यास त्यामुळें संधि सांपडत्ये, असें आम्हीं मागें चवथ्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. पण यावरहि कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, परोपकारबुद्धीचें नित्यत्व सिद्ध करून तरी काय उपयोग? सर्व भूतांत एकच आत्मा आहे असें मानून प्रत्येक पुरुष जर सदासर्वदा सर्वभूतहितच करूं लागला तर त्याचा स्वतःचा चरितार्थ तरी कसा चालावा? आणि याप्रमाणें स्वतःचा योगक्षेम चालला नाहीं, तर तो लोकांचें कल्याण तरी कसें करणार? परंतु या शंका अपरिहार्य किंवा नव्याहि नाहींत. "तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम्" (गी. ९.२२) असें भक्तिमार्गदृष्ट्या भगवंतांनीं गीतेंतच या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे; आणि अध्यात्मशास्त्रांतील युक्तिवादानेंहि तोच अर्थ निष्पन्न होतो. लोककल्याण करण्याची बुद्धि ज्याला झाली त्यानें जेवणखाण सोडून द्यावें असें होत नाहीं; तर मी आपलें देहधारणहि लोकोपयोगार्थ करितों अशी त्याची बुद्धि असली पाहिजे. अशी बुद्धि असेल

ह्यांच इंद्रियें ताब्यांत राहून लोककल्याण होतें असें जनकानें म्हटलें आहे (मभा. अश्व. ३२); आणि यज्ञ करून शेष राहिलेलें अन्न ग्रहण करणारा पुरुष 'अमृताशी' म्हणावयाचा (गी. ४. ३१) असा जो मीमांसकांचा सिद्धान्त त्यांतील बीजहि हेंच आहे. कारण, त्यांच्या दृष्टीनें यज्ञ हें जगाच्या धारणपोषणाचें कर्म असल्यामुळें लोककल्याणाचें हें कर्म करीत असतांना त्यानेंच आपला निर्वाह होतो व करावा, आपल्या स्वार्थासाठीं यज्ञचक्र बुडविणें चांगलें नव्हे, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. व्यवहारदृष्ट्या पाहिलें तरीहि—

तो परोपकार करितचि गेला। पाहिजे तो ज्याला त्याला।
मग काय उणें तयाला। भूमंडळीं॥

असें दासबोधांत (१९ ४. १०) समर्थांनीं जें वर्णन केलें आहे तेंच यथार्थ आहे असें अनुभवास येतें. सारांश, लोककल्याणार्थ झटणाऱ्या पुरुषाचा योगक्षेम कधीं अडून राहिला आहे असें या जगांत आढळून येत नाहीं. परार्थ करण्यास मात्र त्यानें निष्काम बुद्धीनें तयार असलें पाहिजे. सर्व लोक आपल्यांत आणि आपण सर्व लोकांत ही भावना एकदां दृढ झाल्यावर स्वार्थ परार्थाहून भिन्न आहे कीं नाहीं हा प्रश्नच उपस्थित होऊं शकत नाहीं. 'मी' निराळा व 'लोक' निराळे या आधिभौतिक द्वैतबुद्धीनें 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' करण्यास जो प्रवृत्त होतो त्याच्या मनांत वर सांगितलेल्या भ्रामक शंका उत्पन्न होत असतात. पण 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' अशा अद्वैत बुद्धीनें परोपकार करण्यास जो प्रवृत्त झाला त्याला ही शंकाच रहात नाहीं. सर्वभूतात्मैक्यबुद्धीनें निष्पन्न होणारें सर्वभूतहिताचें हें आध्यात्मिक तत्त्व, आणि स्वार्थ व परार्थ या द्वैताच्या म्हणजे पुष्कळांच्या सुखाच्या तारतम्यानें निघणारें लोककल्याणाचें आधिभौतिक तत्त्व यांच्यामधील हा भेद लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे. लोककल्याण करावें हा हेतु मनांत धरून साधु पुरुष लोककल्याण करीत नसतात. प्रकाश देणें हा ज्याप्रमाणें सूर्याचा स्वभाव आहे त्याप्रमाणें सर्वभूतात्मैक्याची ब्रह्मज्ञानानें मनांत पूर्ण ओळख पटल्यामुळें लोककल्याण करणें हा या साधु पुरुषांचा देहस्वभाव होऊन जातो; आणि देहस्वभाव असा बनला म्हणजे सूर्य दुसऱ्याला प्रकाश देतांनाच स्वतःलाहि ज्याप्रमाणें प्रकाश देतो तद्वत् साधुपुरुषाच्या परार्थ उद्योगानेंच त्याचा योगक्षेमहि आपोआप सिद्ध होत असतो. परोपकार करण्याचा हा देहस्वभाव आणि अनासक्त बुद्धि यांची जोड जमल्यावर कितीहि संकटें आलीं तरी त्यांची पर्वा न करितां, किंवा संकटें सोसणें बरें अथवा लोककल्याण सोडून देणें बरें यांच्या तारतम्याची विचक्षणाहि न करितां, ब्रह्मात्मैक्यबुद्धीचे साधुपुरुष आपला उद्योग चालू ठेवितात, व प्रसंग पडल्यास देह खर्ची पडला तरीहि त्याची फिकीर करीत नाहींत! पण स्वार्थ आणि परार्थ भिन्न समजून ते तराजूंत घातल्यावर

कांटा कोणीकडे झुकतो हें पाहून धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास जे शिकले आहे त्यांची लोककल्याणेच्छा इतकी तीव्र होणें कधींच शक्य नाहीं. म्हणून सर्वभूतहिताचें तत्त्व जरी भगवद्गीतेस संमत आहे तरी त्याची उपपत्ति पुष्कळ लोकांच्या पुष्कळ बाह्य सुखाच्या तारतम्यानें लावीत न बसतां, लोक पुष्कळ असणें किंवा कमी असणें, अगर त्यांचें सुख पुष्कळ किंवा कमी होणें, हे विचार आगंतुक अतएव कृपण ठरवून, शुद्ध वागणुकीचें बीज जी साम्यबुद्धि तिची उपपत्ति अध्यात्मशास्त्रांतील नित्य ब्रह्मज्ञानाचे आधारें गीतेंत सांगितली आहे.

सर्वभूतहितार्थ झटणें किंवा लोककल्याण अगर परोपकार करणें यांची अध्यात्मदृष्ट्या सयुक्तिक उपपत्ति कशी लागत्ये हें यावरून दिसून येईल. आतां समाजांत एका मनुष्यानें दुसऱ्याबरोबर कसें वागावें याबद्दल साम्यबुद्धीच्या दृष्टीनें आमच्या शास्त्रांतून जे मूळ नियम सांगितले आहेत त्यांचा विचार करूं "यत्र वा अस्य सर्वमात्मैवाभूत्" (बृ.२.४.१४) ज्याला सर्व आत्ममय झालें, तो साम्यबुद्धीनेंच सर्वांशीं वागत असतो हें तत्त्व बृहदारण्यकाखेरीज ईशावास्य (ईशा.६) व कैवल्य (कै.१.१०) या उपनिषदांत आणि मनुस्मृतींतहि (मनु. १२. ९१ व १२५) दिसेलें असून याच तत्त्वाचा "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" असा गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत (गी.६.२९) अक्षरशः उल्लेख आहे. सर्वभूतात्मैक्याचें किंवा साम्यबुद्धीचें जें हें तत्त्व त्याचेंच आत्मौपम्यदृष्टि हें एक रूपांतर होय. कारण, सर्व भूतांत मी व माझ्यांत जर सर्व भूतें आहेत, तर मी आपल्याशीं जसा वागतों त्याचप्रमाणें इतर भूतांशीं मीं वागलें पाहिजे असें त्यापासून सहज अनुमान निघतें. म्हणून या "आत्मौपम्यदृष्टीनें म्हणजे सारखेपणानें जो सर्वांशीं वागतो" तोच उत्तम कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ म्हणावयाचा असें सांगून, अर्जुनास त्याप्रमाणें वागण्याचा भगवंतांनीं नंतर उपदेश केला आहे (गी.६.३०—३२). अर्जुन अधिकारी असल्यामुळें या तत्त्वाचा जास्त खुलासा गीतेंत करण्याची जरूर नव्हती. पण सामान्य लोकांस नीतीचा व धर्माचा बोध करण्यासाठीं रचिलेल्या महाभारतांत अनेक ठिकाणीं हें तत्त्व सांगून (मभा. शां.२३८.२१;२६१.३३),व्यासांनीं त्यांतील खोल व व्यापक अर्थ स्पष्ट करून दाखविला आहे. उदाहरणार्थ, उपनिषदांत व गीतेंत संक्षेपानें सांगितलेलें आत्मौपम्याचें हें तत्त्वच—

आत्मोपमस्तु भूतेषु यो वै भवति पूरुषः ।
न्यस्तदंडो जितक्रोधः स प्रेत्य सुखमेधते ॥

"जो पुरुष आपल्याप्रमाणें परक्याला मानितो व ज्यानें क्रोध जिंकिला तो परलोकीं सुख पावतो," (मभा.अनु. ११३.६)—याप्रमाणें प्रथम देऊन, एका पुरुषानें दुसऱ्याबरोबर कसें वागावें याचें वर्णन येथेंच न संपवितां पुढें—

न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः।
एष संक्षेपतो धर्मः कामादन्यः प्रवर्तते॥

"आपल्याला जें प्रतिकूल म्हणजे दुःखकारक वाटतें तसें लोकांबरोबर वर्तन करूं नये, हें सर्व धर्माचें व नीतीचें सार होय, बाकीचें सर्व व्यवहार लोभमूलक आहेत," (मभा. अनु. ११३. ८) असें सांगितल्यावर अखेरीस—

प्रत्याख्याने च दाने च सुखदुःखे प्रियाप्रिये।
आत्मौपम्येन पुरुषः प्रमाणमधिगच्छति॥
यथापरः प्रक्रमते परेषु तथा परे प्रक्रमन्तेऽपरस्मिन्।
तथैव तेषूपमा जीवलोके यथा धर्मो निपुणेनोपदिष्टः॥

"सुख किंवा दुःख, प्रिय किंवा अप्रिय, दान किंवा निषेध या सर्व बाबतींत प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या आत्म्याला काय वाटेल हें पाहून इतरांबद्दल अनुमान करावें. एक ज्याप्रमाणें दुसऱ्यांशीं वागतो त्याप्रमाणें दुसरे त्याजबरोबर वागतात; म्हणून तीच उपमा घेऊन या जगांत आत्मौपम्यानें वागणें हा शहाण्यांनीं धर्म म्हटला आहे,"—असें बृहस्पतीनें युधिष्ठिरास सांगितलें आहे (अनु. ११३. ९, १०). "न तत्परस्य संदध्यात्प्रातिकूलं यदात्मनः" हा श्लोक विदुरनीतींतहि आला आहे (उद्यो. ३८. ७२); व पुढें शांतिपर्वांत (शां.१६७.९) पुनः विदुरानें हेंच तत्त्व युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. परंतु लोकांना दुःख देऊं नका, कारण तुह्मांला जें दुःखकारक तेंच लोकांनाहि दुःखकारक असतें, हा आत्मोपम्यनियमाचा एक भाग झाला; तुह्मांला जें सुखकारक वाटतें तेंच लोकांनाहि सुखकारक होय, म्हणून लोकांनाहि सुखकारक होईल अशा प्रकारचें वर्तन करा असें त्यापासून निश्चयात्मक अनुमान निघत नाहीं, अशी कोणास कदाचित् दीर्घ शंका येण्याचा संभव आहे. म्हणून भीष्मांनीं युधिष्ठिरास धर्मलक्षण सांगतांना याहिपेक्षां जास्त खुलासा करून—

यदन्यैर्विहितं नेच्छेदात्मनः कर्म पूरुषः।
न तत्परेषु कुर्वीत जानन्नप्रियमात्मनः॥
जीवितं यः स्वयं चेच्छेत् कथं सोऽन्यं प्रघातयेत्।
यद्यदात्मनि चेच्छेत तत्परस्यापि चिंतयेत्॥

"आपल्याबरोबर दुसऱ्यांनीं ज्याप्रमाणें वागूं नये असें आपण इच्छितों त्याप्रमाणें म्हणजे आपलें मन जाणून, आपण लोकांबरोबरहि वागूं नये. स्वतः जिवंत रहावें अशी जो इच्छा करितो तो दुसऱ्यास कसा मारणार? जें जें आपल्याला हवें तें तें परक्यासहि हवें अशी इच्छा ठेवावी" (शां.२५८.१९,-२१),–असा या नियमाच्या दोन्ही भागांचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे; आणि दुसऱ्या स्थलीं हाच नियम सांगतांना 'अनुकूल' किंवा 'प्रतिकूल' हीं विशेषणें न योजितां, कोणत्याहि प्रकारचें आचरण घेतलें तरी सामान्यतः च—

तस्माद्धर्मप्रधानेन भवितव्यं यतात्मना ।
तथा च सर्वभूतेषु वर्तितव्यं यथात्मनि ॥

"इंद्रियनिग्रह करून धर्मानें वागावें; आणि आपल्याप्रमाणें सर्व भूतांशीं वर्तन ठेवावें" (शां. १६७.९),—असें विदुरानें म्हटलें आहे. कारण, शुकानुप्रश्नांत व्यास असें सांगतात कीं—

यावानात्मनि वेदात्मा तावानात्मा परात्मनि ।
य एवं सततं वेद सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥

"आपल्या शरीरांत जितका आत्मा तितकाच दुसऱ्याच्या शरीरांतहि आहे, हें जो सदैव जाणितो तोच अमृतत्व म्हणजे मोक्ष प्राप्त करून घेण्यास समर्थ होतो" (मभा.शां.२३८.२२). बुद्धास आत्म्याचें अस्तित्व मान्य नव्हतें; निदान आत्मविचारांच्या व्यर्थ भानगडींत पडूं नये असें त्यानें उघड सांगितलें आहे. तथापि बौद्धभिक्षूंनीं दुसऱ्याबरोबर कसें वागावें हें सांगत असतां बुद्धानेंहि—

यथा अहं तथा एते यथा एते तथा अहं ।
अत्तानं(आत्मानं)उपमं कत्वा (कृत्वा) न हनेय्य न घातये ॥

"जसा मी तसे हे, जसे हे तसा मी, (याप्रमाणें) आपली उपमा समजून (कोणासहि) मारूं नये व मारवूं नये,"—असा आत्मौपम्यदृष्टीचा उपदेश केला आहे (सुत्तनिपात, नालकसुत्त २७.पहा). धम्मपद नांवाच्या दुसऱ्या पाली बौद्धग्रंथांतहि (धम्मपद १२९व१३०) वरील श्लोकाचा दुसरा चरण दोनदां अक्षरशः आलेला असून पुढें लागलीच मनुस्मृति (५.४५) व महाभारत (अनु. ११३.५) या दोन्ही ग्रंथांत आढळून येणाऱ्या श्लोकांचा खालीं दिल्याप्रमाणें पालीभाषेंत अनुवाद केलेला आहे—

सुखकामानि भूतानि यो दंडेन विहिंसति ।
अत्तनो सुखमेसानो (इच्छन्) पेच्च सो न लभते सुखं ॥

"(आपल्याप्रमाणेंच), सुखाची इच्छा करणाऱ्या दुसऱ्या प्राण्यांची जो आपल्या (अत्तनो) सुखासाठीं दंडानें हिंसा करितो त्यास मेल्यावर (पेच्च=प्रेत्य) सुख मिळत नाहीं" (धम्मपद १३१). आत्म्याचें अस्तित्व मान्य नसतांहि आत्मौपम्याची ही भाषा ज्या अर्थी बौद्ध ग्रंथांतून आढळून येत्ये त्या अर्थी बौध ग्रंथकारांनीं हे विचार वैदिक धर्मग्रंथांतूनच घेतलेले आहेत हें उघड होतें. पण याचा जास्त विचार पुढें करूं. "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" अशी ज्याची स्थिति झाली तो इतरांशीं वागतांना आत्मौपम्यबुद्धीनेंच नेहमीं वागत असतो व हेंच काय तें अधा वागणुकीचें मुख्य तत्त्व होय, असें आम्ही प्राचीन कालापासून समजत आलों आहों हें वरील वचनांवरून स्पष्ट दिसून येईल. समाजांत एका मनुष्यानें दुसऱ्या

मनुष्याशीं कसें वागावें याचा निर्णय करण्यास आत्मौपम्यबुद्धीचें हें सूत्र "पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित" या आधिभौतिक तत्त्वांपेक्षां अधिक मुद्देसूद, निर्दोष, निःसंदिग्ध, व्यापक, स्वल्प, व अगदीं अडाणी मनुष्याच्याहि लवकर लक्षांत भरण्यासारखें आहे हें कोणीहि कबूल करील.* धर्माधर्मशास्त्राचें जें हें रहस्य (एष संक्षेपतो धर्मः) किंवा मूलतत्त्व त्याची अध्यात्मदृष्ट्या जशी उपपत्ति लागत्ये तशी कर्माच्या बाह्य परिणामाकडेच नजर देणाऱ्या आधिभौतिक वादानें लागत नाहीं; आणि म्हणूनच धर्माधर्मशास्त्रांतील या प्रधान नियमास कर्मयोगाचा आधिभौतिकदृष्ट्या विचार करणाऱ्या पाश्चिमात्य पंडितांच्या ग्रंथांतून प्रायः प्रमुखस्थान दिलेलें नसतें. किंबहुना आत्मौपम्यदृष्टीचें सूत्र बाजूला ठेवून समाजबंधनाची उपपत्ति "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" इत्यादि केवळ दृश्य तत्त्वानेंच लाविण्याचा ते प्रयत्न करीत असतात. पण उपनिषदांत, मनुस्मृतींत, गीतेंत, महाभारताच्या इतर प्रकरणांत व बौद्ध धर्मांतच नव्हे, तर इतर देशांत व धर्मांतहि आत्मौपम्याच्या या सोप्या नीतितत्त्वासच सर्वत्र अग्रस्थान दिलेलें आहे, असें आढळून येईल. यहुदी व ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांत "तूं आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्याप्रमाणेंच प्रीति कर," (लेव्हि १९.१५; माथ्यू २२.३९) अशी जी आज्ञा आहे ती या नियमाचेंच रूपांतर आहे. ख्रिस्ती लोक याला सोन्याचा म्हणजे सोन्यासारखा मौल्यवान नियम म्हणतात; परंतु आत्मैक्याची उपपत्ति त्यांच्या धर्मांत दिलेली नाहीं. "लोकांनीं आपल्याबरोबर जसें वागावें असें आपणांस वाटतें तसें आपण त्यांच्याशीं वागलें पाहिजे" (मा. ७.१२; ल्यू. ६. ३१), हा ख्रिस्ताचा उपदेशहि आत्मौपम्यसूत्राचा एक भाग असून ग्रीस देशांतील तत्त्वज्ञ पंडित आरिस्टॉटल याच्या ग्रंथांत मनुष्यामनुष्यामधील वागणुकीचें हेंच तत्त्व अक्षरशः सांगितलें आहे. आरिस्टॉटल ख्रिस्ताच्या पूर्वी सुमारें तीनशें वर्षें झाला; पण आरिस्टॉटलच्याहि पूर्वी सुमारें दोनशें वर्षें जन्मलेला चिनी तत्त्वज्ञानी खूं-फू-त्से (इंग्रजी अपभ्रंश कानफ्यूशिअस) यानें आत्मौपम्यदृष्टीचा वरील नियम चिनी भाषेच्या सरणीप्रमाणें एकाच शब्दांत सांगितला आहे! पण आमच्याकडे हें तत्त्व कानफ्यूशिअसच्याहि पुष्कळ पूर्वी उपनिषदांतून (ईश. ६; केन. १३) आणि पुढें भारतांत, गीतेंत, आणि " आत्मवत् परावें तें। मानीत जावें ॥ " अशा रीतीनें (दास. १२.१०.२२) मराठी संतमंडळींच्या ग्रंथांतून दिलेलें असून "आपल्यावरून जग ओळखावें" अशी प्रचारांतहि म्हण पडलेली आहे. इतकेंच

---

*'सूत्र' शब्दाची व्याख्या "अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम्। अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥" याप्रमाणें करीत असतात. गाण्याच्या सोयीसाठीं कोणत्याहि मंत्रांत जीं अनर्थक अक्षरें घालितात त्यांस स्तोभाक्षरें म्हणतात. सूत्रांत असलीं अनर्थक अक्षरें नसतात, म्हणून या लक्षणांत 'अस्तोभ' हें पद आलें आहे.

नव्हे, तर त्याची आध्यात्मिक उपपत्तिहि आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांनीं दिलेली आहे. वैदिकेतर धर्मांत नीतिधर्माचें हें सर्वमान्य सूत्र दिलें असलें तरी त्याची उपपत्ति सांगितलेली नाहीं, आणि ब्रह्मात्मैक्यरूप अध्यात्मज्ञानाखेरीज दुसऱ्या कशानेंहि या सूत्राची उपपत्ति नीट लागत नाहीं, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे गीतेतील आध्यात्मिक नीतिशास्त्राचें किंवा कर्मयोगाचें महत्त्व व्यक्त होईल.

समाजांत मनुष्यानीं एकमेकांबरोबर कसें वागावें यासंबंधाचा "आत्मौपम्य-बुद्धीचा जो हा सुलभ नियम तो इतका व्यापक, सुबोध व विश्वतोमुख आहे कीं, सर्व भूतांचे ठायीं असलेलें आत्मैक्य ओळखून "आत्मवत् समबुद्धीनें दुसऱ्याशीं वागत जा," असा एकदां निर्बंध घालून दिल्यावर लोकांवर दया कर, त्यांना यथाशक्ति मदत कर, त्यांचें कल्याण कर, त्यांना अभ्युदयाच्या मार्गास लाव, त्यांच्यावर प्रीति कर, त्यांना कंटाळूं नको, त्यांना दुखवूं नको, त्यांच्याबरोबर न्यायानें व समतेनें वाग, कोणास फसवूं नको, कोणाचें द्रव्यहरण किंवा हिंसा करूं नको, अथवा त्याला खोटेंहि सांगूं नको, किंवा पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण करण्याची बुद्धि नित्य मनांत ठेव, अगर सर्व एकाच बापाचीं लेंकरें समजून त्यांच्याशीं बंधुप्रेमानें वागत जा, इत्यादि उपदेश पृथक् पृथक् करण्याची जरूरच रहात नाहीं. कोणीहि झाला तरी त्याला स्वतःचें सुखदुःख अगर कल्याण कशांत आहे हें स्वभावतःच सहज कळत असतें; आणि संसारांत वागतांना "आत्मा वै पुत्रनामासि" अथवा "अर्धं भार्या शरीरस्य" असें समजून आपल्याप्रमाणेंच आपल्या स्त्रीपुत्रांवरहि आपण प्रेम केलें पाहिजे या गोष्टीचा अनुभवहि कुटुंबव्यवस्थेनें त्यास प्राप्त होत असतो. पण कुटुंब हें आत्मौपम्यबुद्धीचा पहिला धडा शिकण्याचें साधन होय, यांतच सदैव लंपट होऊन न राहतां कुटुंबाचे पुढें मित्र, आप्त, गोत्रज, ग्रामस्थ, ज्ञातिबंधु, धर्मबंधु, आणि अखेर सर्व मनुष्यें अगर सर्व भूतें, याप्रमाणें प्रत्येक मनुष्यानें आपली आत्मौपम्यबुद्धि जास्त जास्त व्यापक करून आपल्या ठिकाणीं जो आत्मा तोच सर्व भूतांच्या ठिकाणीं आहे हें ओळखणें व अखेर त्याप्रमाणें वर्तन करणें, ही ज्ञानाची व आश्रमव्यवस्थेची परमावधि किंवा मनुष्य मात्राच्या साध्याची सीमा होय, असा आत्मौपम्यबुद्धीरूप सूत्राचा शेवटचा व व्यापक अर्थ आहे. आणि ही परमावधीची स्थिति प्राप्त करून घेण्याची योग्यता ज्या ज्या यज्ञयागादि कर्मांनीं वृद्धिंगत होत्ये तीं सर्व कर्में चित्तशुद्धिकारक, धर्म्य, अतएव गृहस्थाश्रमांत कर्तव्य होत. असें मग ओघानेंच सिद्ध होतें. कारण चित्तशुद्धि याचा खरा अर्थ स्वार्थबुद्धि सुटून ब्रह्मात्मैक्य ओळखणें असा असून एवढ्याचसाठीं गृहस्थाश्रमाचीं कर्में स्मृतिकारांनीं विहित धरिलीं आहेत हें पूर्वीच सांगितलें आहे. "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इत्यादि जो उपदेश याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीस केला आहे त्यांतील मर्म

हेंच याहे. "आत्मा वै पुत्रनामासि" अशा प्रकारें आत्म्याच्या व्याप्तीचा संकोच न करितां "लोको वै अयमात्मा" अशी त्याची स्वभावतःच असलेली व्याप्ति ओळखून "उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुंबकम्"—थोर लोकांचें पृथ्वी हेंच कुटुंब [illegible] समजुतीनें प्रत्येकानें आपले व्यवहार करीत जावे, असें अध्यात्मज्ञानाच्या [illegible] वर रचिलेलें कर्मयोगशास्त्र सर्वांना सांगत आहे; आणि या बाबतींत आ[illegible] योगशास्त्र इतर देशांतील प्राचीन किंवा अर्वाचीन कोणत्याहि कर्मयोगशास्त्रास हार जाणार नाहीं इतकेंच नव्हे, तर उलट तीं सर्व पोटांत घेऊन परमेश्वराप्रमाणें 'दहा अंगुळें' शिल्लक राहील अशी आमची खात्री आहे

परंतु यावरहि कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, आत्मौपम्यभावानें "वसुधैव कुटुंबकम्" अशी वेदान्ती व व्यापक दृष्टि झाल्यावर देशाभिमान, कुलाभिमान, धर्माभिमान वगैरे ज्या सद्गुणांनीं कांहीं कुलें किंवा राष्ट्रें सध्यां अभ्युदय पावलेलीं आढळतात ते सद्गुण नाहींसे होतात इतकेंच नव्हे, तर कोणी आपणास मारण्यास किंवा इजा करण्यास आला तरी "निर्वैरः सर्वभूतेषु" (गी. ११.५५) या गीतावाक्याप्रमाणें त्याला दुष्ट बुद्धीनें उलट न मारणें हा आपला धर्म होऊन (धम्मपद ३३८ पहा), दुष्टांचा प्रतिकार न झाल्यामुळें त्यांच्या दुष्ट कृत्यास साधुपुरुष बळी पडण्याची वेळ येत्ये; आणि दुष्टांचें प्राबल्य माजून एकंदर समाजाचा किंवा राष्ट्राचाहि त्यामुळें नाश होतो. "न पापे प्रतिपापः स्यात् साधुरेव सदा भवेत्" (मभा. वन. २०६. ४४)—दुष्टांशीं दुष्ट होऊं नये, साधुपणानें वागावें; कारण, दुष्टाव्यानें किंवा वैरानें वैर कधींच नाहींसें होत नाहीं—'न चापि वैरं वैरेण केशव व्युपशाम्यति;' उलट ज्याचा आपण पराजय करितों तो जातीचा दुष्ट असल्यामुळें पराजित झाल्यावर मनांत अधिकच खवळतो व पुनः सूड घेण्याची संधि पहात असतो—"जयो वैरं प्रसृजति;" म्हणून दुष्टांचें शांतीनेंच निवारण करणें युक्त होय; असें महाभारतांत स्पष्ट सांगितलें आहे (मभा. उद्यो. ७१.५९ व ६३). आणि भारतांतील हेच श्लोक बौद्ध धर्मग्रंथांतून दिलेले असून (धम्मपद ५ व २०१; महावग्ग १०.२ आणि ३ पहा) त्याप्रमाणें "तूं आपल्या वैऱ्यावर प्रीति कर" (मात्थ्यू. ५.४४), आणि "एका गालफडांत दिली तर दुसरा गाल पुढें कर" (मात्थ्यू. ५.३९; ल्यू. ६.२९), असा ख्रिस्तानेंहि याच तत्त्वाचा अनुवाद केलेला आहे. ख्रिस्तापूर्वींचा चिनी तत्त्वज्ञ ला-ओ-त्से यांचेंहि सांगणें असेंच असून आमच्या महाराष्ट्रसाधुमंडळांत तर एकनाथमहाराजांसारख्यांनीं याप्रमाणें आचरण केल्याच्या कथाहि आहेत. क्षमेचा किंवा शांतीचा पराकाष्ठेचा उत्कर्ष दाखविणाऱ्या या उदाहरणांच्या पवित्र योग्यतेस कमीपणा आणण्याचा आमचा बिलकुल हेतु नाहीं. सत्याप्रमाणेंच क्षमा हा धर्महि अखेर म्हणजे समाजाच्या पूर्णावस्थेंत अपवादरहित व नित्य रूपानें शिल्लक राहील

यांत संशय नाहीं. किंबहुना समाजाच्या हल्लींच्या अपुऱ्या अवस्थेंतहि पुष्कळ प्रसंगीं शांततेनें जे काम होतें तें रागानें होत नाहीं, असें नजरेस येतें. दुष्ट दुर्योधनास साह्य करण्यासाठीं कोणकोण योद्धे आले आहेत हें जेव्हां अर्जुन पाहूं लागला तेव्हां त्यांत वृद्ध आणि गुरु यांच्यासारखीं पूज्य माणसें त्याच्या नजरेस पडल्यावर दुर्योधनाच्या दुष्टाव्याच्या प्रतिकारार्थ नुस्तें कर्मच नव्हे तर अर्थाला ओशाळलेले असले तरी जे गुरु त्यांचा शस्त्रांनीं वध करण्याचें दुष्कर कर्महि करावें लागणार (गी. २.५) ही गोष्ट त्याच्या नजरेस आली; आणि "न पापे प्रतिपापः स्यात्" या न्यायानें दुर्योधन दुष्ट झाला म्हणून त्याबरोबर आपणहि दुष्ट होऊं नये, "त्यांनीं आपणास ठार मारिलें तरीहि (गी. १.४६) आपण 'निर्वैर' अंतःकरणानें स्वस्थ बसणेंच योग्य" असें तो म्हणूं लागला. अर्जुनाच्या या शंकेचें निवारण करण्यासाठींच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली आहे; व त्यामुळें या विषयाचा गीतेंत जसा खुलासा केलेला आहे तसा दुसऱ्या कोणत्याहि धर्मग्रंथांत केलेला आढळून येत नाहीं. उदाहरणार्थ, बौद्ध व ख्रिस्ती हे दोन्ही धर्म निर्वैरत्वाचें तत्त्व वैदिक धर्माप्रमाणेंच स्वीकारितात, पण लोकसंग्रहाची किंवा आत्मसंरक्षणाचीहि पर्वा न ठेवितां सर्व कर्में सोडून संन्यास घेणाऱ्या पुरुषाचें वर्तन, आणि बुद्धि अनासक्त व निर्वैर झाली तरी त्याच अनासक्त व निर्वैर बुद्धीनें सर्व व्यवहार करणाऱ्या कर्मयोग्याचें वर्तन, हीं दोन्ही सर्वांशीं एक असणें शक्य नाहीं, ही गोष्ट बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मग्रंथांत निदान स्पष्टपणें तरी कोठेंच सांगितलेली नाहीं. उलट ख्रिस्तानें केलेला निर्वैरत्वाचा वरील उपदेश व जगांतील नीति यांचा योग्य मेळ कसा घालावा याचें पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांस गूढ पडलें आहे;* आणि नित्शे नांवाच्या अलीकडील जर्मन पंडितानें निर्वैरत्वाचें धर्मतत्त्व गुलामगिरीचें व घातक असून तेंच श्रेष्ठ मानणाऱ्या ख्रिस्ती धर्मानें युरोपखंडास खच्ची करून सोडिलें आहे, असें मत आपल्या ग्रंथांत ठोकून दिलें आहे. पण आमच्याकडील धर्मग्रंथ पाहिले तर, संन्यास व कर्मयोग या दोन धर्ममार्गांमध्यें या बाबतींत भेद केला पाहिजे, ही गोष्ट गीतेसच नव्हे तर मनूसहि पूर्णपणें अवगत व संमत झालेली होती असें आढळून येतें. कारण, "क्रुध्यंतं न प्रतिक्रुध्येत्"—रागावणाऱ्यावर उलट रागावूं नको (मनु. ६.४८)—हा नियम मनूनें गार्हस्थ्य किंवा राजधर्मांत न सांगतां फक्त यतिधर्मांतच सांगितला आहे. पण यांपैकीं कोणतें वचन कोणत्या मार्गांतलें आहे, किंवा त्याचा कोठें उपयोग करावा, इकडे लक्ष न देतां संन्यास व कर्मयोग या दोन्ही मार्गांतील परस्परविरोधी सिद्धान्त सरमिसळ करून एकत्र सांगण्याची हल्लींच्या टीकाकारांनीं जी पद्धत

---

*See Paulsen's *System of Ethics*, Book III. chap. X (Eng. Trans.) and Nietzche's *Anti-Christ*.

घातली आहे त्यामुळें पुष्कळदां कर्मयोगांतील खऱ्या सिद्धान्ताबद्दल कसा व्यामोह पडतो हें आम्हीं मागें पांचव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. गीतेवरील टीकाकारांची ही घोटाळ्याची पद्धत सोडून दिली म्हणजे 'निर्वैर' शब्दाचा भागवतधर्मी कर्मयोगी काय अर्थ करितात तें सहज कळून येतें. कारण, कर्मयोगी गृहस्थानें अशा प्रसंगीं दुष्टांशीं कसें वागावें याचें "तस्मान्नित्यं क्षमा तात! पंडितैरपवादिता" (मभा.वन.२८.८)—यासाठींच बाबा! शहाण्या पुरुषानें क्षमेस नेहमीं अपवाद सांगितले आहेत—असें परमभगवद्भक्त प्रह्लाद यानेंच वर्णन केलें आहे. आपल्याला जें दुःखदायक होईल असें कर्म करून दुसऱ्यास दुखवूं नये, हा आत्मौपम्यदृष्टीचा सामान्य धर्म खरा; पण परक्यांनींहि आपणांस दुखवूं नये, असा याच धर्माच्या पडताळ्याचा जो दुसरा धर्म तो पाळणारे लोक ज्या समाजांत नाहींत त्या समाजांत केवळ एकानेंच हा धर्म पाळून उपयोग नाहीं, असा महाभारतांत निर्णय केला आहे. समता हा शब्दच दोन व्यक्तींशीं संबध्द म्हणजे सापेक्ष आहे. म्हणून आततायी पुरुषास मारिल्यानें अहिंसाधर्म जसा बिघडत नाहीं, तद्वत् दुष्टांचें योग्य शासन केल्यानें साधुपुरुषांच्या आत्मौपम्यबुद्धीस किंवा निर्वैरीपणासहि कांहीं कमीपणा येत नाहीं. उलट दुष्टांच्या अन्यायांचा प्रतिकार करून इतरांस बचाविल्याचें श्रेय मात्र त्यांना मिळतें. ज्या परमेश्वरापेक्षां कोणाचीहि बुद्धि जास्त सम नाहीं तो परमेश्वर देखील साधूंच्या संरक्षणासाठीं व दुष्टांचा नाश करण्यासाठीं जर वेळोवेळीं अवतार घेऊन लोकसंग्रह करीत असतो (गी.४.७.व ८) तर इतर पुरुषांची कथा काय? "वसुधैव कुटुंबकम्" अशी दृष्टि झाल्यानें किंवा फलाशा सोडिल्यानें पात्रापात्रतेचा किंवा योग्यायोग्यतेचा भेद नाहींसा झाला पाहिजे, हें म्हणणें भ्रांतिमूलक आहे. फलाशेंत ममत्वबुद्धि प्रधान असत्ये व ती सोडिल्याखेरीज पापपुण्यापासून मुक्तता नाहीं हा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पण मला आपल्या स्वतःचा फायदा करून घ्यावयाचा नसला तरी, ज्याला जें योग्य नाहीं ते त्याला घेऊं दिल्यानें दुष्ट किंवा नालायक लोकांना साह्य करून लायक साधु लोकांचें व त्या मानानें समाजाचेंहि नुकसान केल्याचें पाप मला लागल्याखेरीज रहात नाहीं. कुबेरासारखा कोट्याधीश सावकार बाजारांत भाजी खरेदी करावयास गेला तर कोथिंबिरीच्या गड्डीस ज्याप्रमाणें तो लाख रुपये देत नाहीं, तद्वत् पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचलेला पुरुष कोणाला काय योग्य हें तारतम्य विसरत नाहीं. त्याची बुद्धि सम असत्ये खरी; पण 'समता' या शब्दाचा अर्थ गाईचा चारा मनुष्यास आणि मनुष्याचें अन्न गाईस घालावें असा करावयाचा नाहीं; आणि गीतेंतहि याच न्यायानें केवळ 'दातव्य' म्हणून जें सात्त्विक दान करावयाचें तेंहि "देशे काले च पात्रे च" म्हणजे देश, काल आणि पात्रता पाहून दिलें पाहिजे (गी.१७.२०)—असें भगवंतांनीं सांगितलें आहे. साधुपुरु-

यांच्या साम्य बुद्धीचें वर्णन करितांना ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं त्यांस पृथ्वीची उपमा दिली आहे. या पृथ्वीलाच 'सर्वसहा' असें दुसरें नांव आहे; पण ही 'सर्वसहा' बाई देखील तिला कोणीं लाथ मारिली तर लाथ देणाऱ्याच्या पायाच्या तळव्यावर तितक्याच जोराचा प्रत्याघात करून आपली समताबुद्धि व्यक्त करीत असत्ये! मनांत वैर नसतांहि (म्हणजे निर्वैर) प्रतिकार कसा करितां येतो हें यावरून चांगलें व्यक्त होतें; आणि याच कारणास्तव खुद्द भगवानहि "ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम्" (गी.४.११)—जे मला जसे भजतात तसें त्यानां मी फल देतों—याप्रमाणें वागून पुनः वैषम्य-नैर्घृण्य" दोषांपासून अलिप्त असतात हें कर्मविपाकप्रक्रियेंत सांगितलें आहे. तसेंच व्यवहारांत किंवा कायद्यांत देखील खुनी मनुष्यास फांशीची शिक्षा सांगणारा न्यायाधीश त्याचा वैरी असें कोणी म्हणत नाहीं. बुद्धि निष्काम होऊन साम्यावस्थेस पोंचली म्हणजे तो मनुष्य स्वतःच्या इच्छेनें कोणाचेंहि नुकसान करीत नाहीं, त्यापासून जर दुसऱ्याचें नुकसान झालें तर तें दुसऱ्याच्या कर्माचें फल होय, किंवा निष्काम बुद्धीचा स्थितप्रज्ञ अशा प्रसंगीं जें कर्म करितो—मग दिसण्यांत तें मातृवध किंवा गुरुवध यांसारखें कितीहि घोर असो—त्याच्या शुभाशुभ फलाचें बंधन अगर लेप त्यास लागत नाहीं असा अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त आहे (गी.४.१४; ९.२८ व १८.१७ पहा). फौजदारी कायद्यांत आत्मसंरक्षणाचे जे नियम आहेत ते याच तत्त्वावर रचिले आहेत. मनूची अशी गोष्ट सांगतात कीं, लोकांनीं त्यास राजा होण्याबद्दल जेव्हां विनंति केली तेव्हां "अनाचारानें चालणाऱ्या लोकांस शासन करण्यासाठीं राज्य पत्करून मी पापांत पडूं इच्छित नाहीं" असें त्यानें प्रथम उत्तर दिलें. परंतु—"तमब्रुवन् प्रजाः मा भीः कर्तृनेनो गमिष्यति" (मभा.शां.६७.२३—लोकांनीं त्यास, भिऊं नको पाप ज्याचें त्यास लागेल व तुला रक्षण करण्याचें पुण्य मात्र मिळेल" असें सांगून, "प्रजारक्षणार्थ जो खर्च लागेल तो भागण्यासाठीं तुला आम्ही कर देऊं" असें वचन दिल्यावर, मनूनें पहिला राजा होण्याचें कबूल केलें. सारांश, 'आघाताइतकाच प्रत्याघात' असा जो अचेतन सृष्टींतील कर्माचा न बदलणारा कायदा त्याचेंच 'जशास तसें' हें सचेतन सृष्टींतील रूपांतर आहे. ज्यांची बुद्धि साम्यावस्थेस पोंचलेली नाहीं असे सामान्य लोक या कर्मविपाकाच्या कायद्यांत आपली ममत्वबुद्धि घालून क्रोधानें किंवा द्वेषानें आघातापेक्षां अधिक प्रत्याघात करून आघाताचा सूड घेत असतात; किंवा आपल्यापेक्षां कोणी दुर्बल असला तर त्याच्या शुष्क अगर काल्पनिक गुन्ह्यासाठीं प्रतिकारबुद्धीच्या निमित्तानें त्याला लुबाडून आपला फायदा करून घेण्यास नेहमीं प्रवृत्त होतात. पण सूड घेण्याची, वैराची, अभिमानाची, क्रोधानें, लोभानें किंवा द्वेषानें दुर्बलांना लुबाडण्याची, अगर हेक्यानें आपल्या

प्रौढीचें, शेखीचें, सत्तेचें व शक्तीचें प्रदर्शन करण्याची ही बुद्धि सामान्य लोकां-प्रमाणें ज्याच्या मनांत राहिली नाहीं त्यानें आपल्या अंगावर आलेला चेंडू केवळ माघारा फिरविल्यामुळें त्याची शान्त, निर्वैर व सम बुद्धि न बिघडतां उलट दुष्ट लोकांचें जगांत प्राबल्य माजून गरीबांचा छळ होऊं नये म्हणून असलें प्रत्याघातरूप कर्म करणें हें लोकसंग्रहदृष्ट्या त्याचा धर्म म्हणजे कर्तव्य होय (गी. ३. २५), आणि अशा प्रसंगीं समबुद्धीनें केलेलें घोर युद्धहि धर्म्य व श्रेयस्कर आहे, हें गीतेंतील सर्व उपदेशाचें सार आहे. सर्वांशीं निर्वैरपणानें वागावें, दुष्टांशीं दुष्ट होऊं नये, रागावणाऱ्यावर रागावूं नये, हीं धर्मतत्त्वें स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्यास मान्य नाहींत असें नाहीं. पण 'निर्वैर' म्हणजे निष्क्रिय किंवा प्रतिकारशून्य हें केवळ संन्यासमार्गांतलें मत खरें न मानितां, वैर म्हणजे मनांतील दुष्ट बुद्धि सोडून द्यावी एवढाच निर्वैर पदाचा अर्थ समजून, कर्म ज्या अर्थी कोणासच सुटलें नाहीं त्या अर्थी केवळ लोक-संग्रहार्थ किंवा प्रतिकारार्थ जरूर व शक्य तेवढें कर्म दुष्ट बुद्धि मनांत न ठेवितां केवळ कर्तव्य म्हणून वैराग्यानें व निसंग बुद्धीनें केलें पाहिजे, असें कर्मयोगाचें सांगणें आहे (गी. ३. १९); आणि म्हणून नुस्तें 'निर्वैर' हें पद न योजितां—

मत्कर्मकृत् मत्परमो मद्भक्तः संगवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पांडव ॥

या श्लोकांत (गी. ११. ५५) तत्पूर्वी 'मत्कर्मकृत' म्हणजे 'माझ्या म्हणजे परमेश्वराच्या प्रीत्यर्थ अर्थात् परमेश्वरार्पणबुद्धीनें सर्व कर्मे करणारा' हें दुसरें महत्त्वाचें विशेषण घा-लून भगवंतांनीं निर्वैरत्वाची व निष्काम कर्माची गीतेंत भक्तिदृष्ट्या सांगड घालून दिली आहे; व हा श्लोक म्हणजे सर्व गीताशास्त्राचें सारभूत तात्पर्य होय, असें शांकर-भाष्यांत व इतर टीकांतहि म्हटलें आहे. बुद्धि निर्वैर करण्यासाठीं किंवा झाल्या-नंतरहि, सर्व प्रकारचीं कर्मे सोडून द्यावीं असें गीतेंत कोठेंच सांगितलें नाहीं. प्रतिकारार्थ जें कर्म करावयाचें तें याप्रमाणें निर्वैरत्वानें आणि परमेश्वरार्पणबुद्धीनें केलें म्हणजे कर्त्यास त्याचें कोणतेंहि पाप अगर दोष लागत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर प्रतिकाराचें काम संपलें म्हणजे ज्या दुष्टाचा प्रतिकार केला त्याचेंच पुढें आत्मौ-पम्यदृष्टीनें कल्याण चिंतण्याची बुद्धिहि मनांतून नष्ट होत नाहीं. उदाहरणार्थ, राव-णाच्या दुष्ट कृत्याबद्दल निर्वैर व निष्पाप रामचंद्रांनीं युद्धांत त्याचा वध केल्यावर त्याची उत्तरक्रिया करण्यास बिभीषण जेव्हां कचरूं लागला तेव्हां—

मरणान्तानि वैराणि निवृत्तं नः प्रयोजनम् ।
क्रियतामस्य संस्कारो ममाप्येष यथा तव ॥

"वैर (रावणाच्या मनांतलें) मरणाबरोबर संपलें. आमचें (दुष्टांचा नाश करण्याचें) काम संपलें. आतां हा जसा तुझा (भाऊ) तसा माझाहि आहे. यासाठीं त्याला

अग्निसंस्कार दे." असें रामचंद्रांनीं बिभीषणास सांगितलें आहे (वाल्मीकिरा. ६.१०९.२५). रामायणांतील हें तत्त्व भागवतांतहि एके ठिकाणीं (भाग. ८.१९.१३) सांगितलें असून भगवंतांनीं ज्या दुष्टांचा संहार केला त्यांसच पुढें दयाळू होऊन सद्गति दिली अशा इतर पुराणांतून ज्या कथा आहेत त्यांतील बीजहि हेंच होय. हे सर्व विचार मनांत आणून "उद्धटासी पाहिजे उद्धट" असें समर्थांनीं म्हटलें असून महाभारतांत:—

यो यथा वर्तते यस्मिन् तस्मिन्नेवं प्रवर्तयन् ।
नाधर्मं समवाप्नोति न चाश्रेयश्च विंदति ॥

"आपल्याबरोबर जो जसा वागतो तसें त्याच्याशीं आपण वर्तन केल्यानें अधर्म (अनीति) घडत नाहीं आणि अकल्याणहि होत नाहीं" (मभा. उद्यो. १७९.३०) असें भीष्मांनीं परशुरामास सांगितलें आहे; आणि पुढें शांतिपर्वांत सत्यानृताध्यायीं—

यस्मिन् यथा वर्तते यो मनुष्यः तस्मिंस्तथा वर्तितव्यं स धर्मः ।
मायाचारो मायया बाधितव्यः साध्वाचारः साधुना प्रत्युपेयः ॥

"आपल्याशीं जो जसें वर्तन ठेवितो तसें त्याच्याशीं वर्तन ठेवणें ही धर्मनीति होय; मायावी पुरुषाशीं मायावीणानें आणि साधुपुरुषाशीं साधुपणानेंच व्यवहार केला पाहिजे" (मभा. शां. १०९. २९ व उद्यो. ३६ ७),—असा तोच उपदेश पुनः युधिष्ठिरास केला आहे. तसेंच ऋग्वेदांत इंद्राच्या मायावीपणाबद्दल त्यास दोष न देतां "त्वं मायाभिरनवद्य मायिनं...वृत्रं अर्दयः।" (ऋ. १०. १४७.२; १. ८०.७)—हे निष्पाप इंद्रा! मायावी जो वृत्र त्याला तूं मायांनींच मारिलेंस— अशी त्याची स्तुति गाइली असून, भारवि कवीनें आपल्या किरातार्जुनीय काव्यांतहि—

व्रजंति ते मूढधियः पराभवं। भवंति मायाविषु ये न मायिनः ॥

"मायाव्यांबरोबर जे मायावी होत नाहींत ते नाश पावतात"—असा ऋग्वेदांतील तत्त्वाचाच अनुवाद केला आहे (किरा. १.३०). पण या ठिकाणीं दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, दुष्टपुरुषाचा प्रतिकार साधुपणानें होणें शक्य असेल तर प्रथम तो साधुपणानेंच करावा. कारण, दुसरा मनुष्य दुष्ट झाला म्हणजे तेवढ्यामुळेंच आपणहि त्याबरोबर दुष्ट झालें पाहिजे, किंवा एकजण नकटा झाला म्हणून इतरांनींहि त्यासाठीं आपलीं नाकें कापून घ्यावीं असें होत नाहीं; किंबहुना हा धर्महि नव्हे. "न पापे प्रतिपापः स्यात्" या सूत्राचा खरा भावार्थ हाच आहे; आणि याच कारणास्तव विदुरनीतींत प्रथम "न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः"—आपल्याला जें प्रतिकूल वाटतें तसें वर्तन इतरांबरोबर करूं नये—हें नीतितत्त्व धृतराष्ट्रास सांगितल्यावर, लागलींच विदुर असें म्हणतो कीं,

अक्रोधेन जयेत्क्रोधं असाधुं साधुना जयेत् ।
जयेत्कदर्यं दानेन जयेत् सत्येन चानृतम् ॥

"(दुसऱ्याचा) क्रोध (आपल्या) शांतीनें जिंकावा, दुष्टास साधुपणानें जिंकावें, कद्रू-ला दानानें जिंकावें, आणि अनृत सत्यानें जिंकावें" (मभा. उद्यो. ३८.७३,७४). धम्मपद नांवाच्या पाली भाषेतल्या बौद्धधर्मीय नीतिग्रंथांत याच श्लोकाचा—

अक्कोधेन जिने कोधं असाधुं साधुना जिने ।
जिने कदरियं दानेन सच्चेनालीकवादिनं ॥

याप्रमाणें हुबेहुब अनुवाद केलेला असून (धम्मपद. २२३ पहा), शांतिपर्वांत युधिष्ठिरास उपदेश करीत असतां भीष्मांनींहि—

कर्म चैतदसाधूनां असाधु साधुना जयेत् ।
धर्मेण निधनं श्रेयो न जयः पापकर्मणा ॥

"दुष्टाच्या असाधु म्हणजे दुष्ट कृत्याचें साधुपणानें निवारण करावें; कारण, पापकर्मानें मिळणाऱ्या जयापेक्षां धर्मानें म्हणजे नीतीनें मरण आलें तरी श्रेयस्कर होय" (शां. ९५.१६) अशी या नीतितत्त्वाची महती गाइली आहे. पण असल्या साधुपणानें दुष्टाच्या दुष्ट कृत्याचें निवारण होत नसेल, किंवा सामोपचाराचें व शिष्टाईचें म्हणणें या दुष्टांस पसंत नसेल, तर "कंटकेनैव कंटकं" या न्यायानें पोटीसानें बाहेर न पडणारा कांटा अखेर साध्या किंवा लोखंडी कांट्यानें म्हणजे सुईनेंच बाहेर काढणें जरूर आहे (दास, १९.९.१२—३१). कारण, केव्हांहि झालें तरी लोकसंग्रहार्थ दुष्टांचा निग्रह करणें, हें भगवंतांप्रमाणें साधुपुरुषाचेंहि धर्मदृष्ट्या पहिलें कर्तव्य होय. "साधुपणानें दुष्टावा जिंकावा" या वाक्यांतहि दुष्टाव्याचा जय किंवा निवारण करणें हें साधुपुरुषाचें मुख्य कर्तव्य आहे ही गोष्ट पहिल्यानें गृहीत धरूनच, मग तत्सिद्ध्यर्थ प्रथम उपाय कोणता योजावा याचें निदर्शन केलें आहे. साधुपणानें निवारण होणें शक्य नसेल तर जशास तसें होऊन दुष्टाचें निवारण करूं नये, त्याच्या दुष्ट कृत्यास साधुपुरुषांनीं खुशाल बळी पडावें, असें आमच्या धर्मग्रंथकारांनीं कोठेंहि प्रतिपादन केलेलें नाहीं. आपल्या दुष्ट कृत्यानें लोकांचे गळे कापण्यास जो पुरुष प्रवृत्त झाला, त्यास इतरांनीं आपल्याबरोबर साधुपणानें वागावें असें म्हणण्यास कोणताहि नैतिक हक्क राहिलेला नसतो, हें नेहमीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे. किंबहुना साधुपुरुषांस याप्रमाणें जेव्हां एखादें असाधु कर्म करणें भाग पडतें तेव्हां त्याची जबाबदारी शुद्ध बुद्धीच्या साधुपुरुषाकडे न येतां दुष्टपुरुषाच्या दुष्ट कृत्याचाच तो परिणाम असल्यामुळें त्या दुष्ट पुरुषासच त्याबद्दल जबाबदार धरिलें पाहिजे, असें धर्मशास्त्रांतच स्वच्छ म्हटलें आहे (मनु. ८.१९.व३५१); आणि खुद्द बुद्धानें देवदत्ताला जें शासन केलें त्याची उपपत्ति बौद्ध ग्रंथकारांनींहि याच तत्त्वा-

वर लाविलेली आहे (मिलिंदप्र. ४. १. ३०-३४ पन्हा). जड सृष्टीच्या व्यवहारांत आघातप्रत्याघातरूपी हीं कर्मे नित्य व अगदीं तंतोतंत बरोबर असतात. पण मनुष्याचे व्यवहार त्याच्या इच्छाधीन असल्यामुळें, आणि वर सांगितलेल्या त्रैलोक्यचिंतामणीमात्रेचा दुष्टावर केव्हां उपयोग करावा हें निश्चित ठरविण्यास लागणारें धर्मज्ञानहि अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळें आपण करूं इच्छितों तो प्रकार योग्य का अयोग्य, धर्म्य कीं अधर्म्य, याबद्दल मोठमोठ्या माणसांसहि प्रसंगविशेषीं मोह पडत असतो हें खरें—किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः (गी. ४. १६). अशा प्रसंगीं नुस्त्या विद्वान् पण नेहमींच थोड्याबहुत स्वार्थबुद्धीनें पछाडलेल्या पुरुषांच्या पांडित्यावर किंवा केवळ आपल्या सारासारविचारावरच सर्वस्वीं भिस्त न ठेवितां, पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचलेल्या परमावधीच्या साधुपुरुषाच्या शुद्ध बुद्धीसच अखेर शरण जाऊन त्या गुरूचा निकाल प्रमाण मानिला पाहिजे. कारण, नुस्तें तार्किक पांडित्य जितकें अधिक तितक्या कोट्याहि अधिकाधिक निघत असल्यामुळें, शुद्ध बुद्धीखेरीज नुस्त्या पांडित्यानें असल्या बिकट प्रश्नांचा कधींहि खरा व समाधानकारक निकाल लागत नाहीं; त्याला शुद्ध व निष्काम बुद्धीचा गुरूच केला पाहिजे. अत्यंत सर्वमान्य झालेल्या शास्त्रकारांची बुद्धि अशा प्रकारची शुद्ध असत्ये, व त्यामुळेंच "तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ" (गी. १६ २४)—कार्याकार्याचा निर्णय करण्याचे कामीं तुला शास्त्र प्रमाण मानिलें पाहिजे,—असें भगवंतांनीं अर्जुनास सांगितलें आहे. तथापि कालमानाप्रमाणें श्वेतकेतूसारख्या पुढच्यापुढच्या साधुपुरुषांस या शास्त्रांतहि फरक करण्याचा अधिकार प्राप्त होत असतो, हें विसरतां कामा नये.

निर्वैर व शान्त अशा साधुपुरुषांच्या आचरणासंबंधानें लोकांची सध्यां जी गैरसमजूत झालेली आहे ती कर्मयोगमार्ग लुप्तप्राय होऊन सर्वच संसार त्याज्य मानणाऱ्या संन्यासमार्गाचें हल्लीं चोहोंकडे प्रस्थ वाढल्यामुळें झालेली आहे. निर्वैर झालें म्हणजे निष्प्रतिकारहि झालें पाहिजे असा गीतेचा उपदेश किंवा उद्देशहि नाहीं. लोकसंग्रहाची ज्याला पर्वा नाहीं त्याला जगांत दुष्टांचें प्राबल्य झालें काय आणि न झालें काय, किंवा स्वतःचा तरी जीव राहिला काय आणि गेला काय, सारखेंच. पण पूर्णावस्थेस पोंचलेले कर्मयोगी सर्वभूतात्मैक्य ओळखून सर्व भूतांशीं निर्वैरपणें जरी वागत असले तरी अनासक्त बुद्धीनें पात्रापात्रतेचा सारासारविचार करून स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले कर्म करण्यास चुकत नाहींत, आणि अशा रीतीनें केलेल्या कर्मामुळें कर्त्याच्या साम्यबुद्धीसहि कांहीं कमीपणा येत नाहीं असें कर्मयोगाचें सांगणें आहे. गीताधर्मांतील कर्मयोगाचें हें तत्त्व स्वीकारिल्यावर कुलाभिमान, देशाभिमान इत्यादि कर्तव्यधर्मांचीहि कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें योग्य उपपत्ति लावितां येत्ये.

सर्व मानवजातीचें किंबहुना प्राणिमात्राचें ज्यानें हित होईल तोच धर्म हा जरी अखेरचा सिद्धान्त आहे, तरी परमावधीची ही स्थिति प्राप्त होण्यास कुलाभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान या चढत्या पायऱ्या असल्यामुळें त्यांची अवश्यकता केव्हांहि नाहींशी होत नाहीं. निर्गुणब्रह्मप्राप्त्यर्थ ज्याप्रमाणें सगुणोपासना अवश्य, त्याप्रमाणें 'वसुधैव कुटुंबकम्' अशी बुद्धि होण्यास कुलाभिमान, जात्याभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान इत्यादि सरणी अवश्य आहे; आणि समाजांतील प्रत्येक पिढी याच जिन्यानें वर चढत असल्यामुळें हा जिना नेहमींच कायम राखावा लागतो. त्याचप्रमाणें आपल्या भोंवतालचे लोक किंवा राष्ट्रें खालच्या पायरीवर असतां एखादा पुरुष किंवा राष्ट्र आपण एकाकीच जर सदैव वरच्या पायरीवर राहूं म्हणेल तर तें देखील सिद्धीस जाणें शक्य नाहीं. कारण, परस्पर व्यवहारांत "जशास तसें" या न्यायानें वरच्या वरच्या मजल्यावरील लोकांस खालच्या खालच्या मजल्यावरील लोकांच्या अन्यायाचा प्रतिकार करणें प्रसंगविशेषीं जरूर पडतें, हें वर सांगितलेंच आहे. जगांतील सर्व मनुष्याची स्थिति सुधारतां सुधारतां केव्हां तरी सर्वभूतात्मैक्य ओळखण्यापर्यंत त्यांची मजल येईल यांत शंका नाहीं; निदान तशी स्थिति मनुष्यमात्रास प्राप्त करून देण्याची आशा बाळगणें तरी अयुक्त नव्हे. परंतु आत्मोन्नतीची ही परमावधीची स्थिति जोंपर्यंत सर्वास प्राप्त झाली नाही, तोंपर्यंत इतर राष्ट्रें किंवा समाज यांची स्थिति लक्षांत आणून साधुपुरुषांनीं आपआपल्या समाजांस तत्तत्कालीं श्रेयस्कर होईल असा देशाभिमानादि धर्मच त्यांस उपदेशिला पाहिजे असें न्यायतःच सिद्ध होतें. शिवाय दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, घराचे वरवरचे मजले बांधून तयार केले तरी खालचे मजले ज्याप्रमाणें काढून टाकितां येत नाहींत, किंवा तरवार हातांत पडली म्हणजे कुदळीची, अगर सूर्य असला तरी अग्नीची, जरूर ज्याप्रमाणें नाहींशी होत नाहीं, तद्वत् सर्वभूतहिताच्या शेवटच्या पायरीवर पोंचलें तरी देशाभिमानाचीच नव्हे तर कुलाभिमानाचीहि अवश्यकता नाहींशी होत नाहीं. कारण, समाजसुधारणेच्या दृष्टीनें पाहिलें तर कुलाभिमान जें विशिष्ट काम करितो तें केवळ देशाभिमानानें होत नाहीं, आणि देशाभिमानाचें कार्य निव्वळ सर्वभूतात्मैक्यदृष्टीनें सिद्ध होत नाहीं. अर्थात् समाजाच्या पूर्णावस्थेंत सुद्धां साम्यबुद्धीप्रमाणेंच देशाभिमान व कुलाभिमान इत्यादि धर्मांचीहि नेहमींच जरूर रहाते. पण केवळ आपल्या देशाचा अभिमान हेंच परमसाध्य मानिल्यावर एक राष्ट्र आपल्या फायद्यासाठीं दुसऱ्या राष्ट्राचें कितीहि नुकसान करण्यास जसें तयार होतें, तसा प्रकार सर्वभूतहित हें परमसाध्य मानिल्यानें होत नाहीं. कुलाभिमान, देशाभिमान व अखेर सर्व मानवजातीचें हित यांमध्यें जर विरोध येऊं लागला तर खालच्या खालच्या

प्रतीचें धर्म वरच्या वरच्या पायरीच्या धर्मासाठीं सोडून यावे, असें साम्यबुद्धीनें परिपूत झालेल्या नीतिधर्माचें महत्त्वाचें व विशेष सांगणें आहे. लढाईत कुलक्षय होणार असतां दुर्योधनाच्या आग्रहासाठीं पांडवांना राज्याचा भाग न देण्यापेक्षां दुर्योधन ऐकत नसल्यास आपला मुलगा असला तरी त्या एकट्यास सोडून देणें योग्य होय, असा धृतराष्ट्रास उपदेश करीत असतां तत्समर्थनार्थ—

त्यजेदेकं कुलस्यार्थे ग्रामस्यार्थे कुलं त्यजेत्।
ग्रामं जनपदस्यार्थे आत्मार्थे पृथिवीं त्यजेत्॥

"कुलाच्या (बचावा-) साठीं एक इसम, गांवाच्या साठीं कुल, सर्व लोकसमूहासाठीं गांव आणि आत्म्यासाठीं पृथ्वी सोडावी," (मभा. आदि. ११५.३६ सभा. ६१. ११) असा जो श्लोक विदुरानें सांगितला आहे, त्यांतील पहिल्या तीन चरणांचें तात्पर्य हेंच असून चवथ्या चरणांत आत्मसंरक्षणाचें तत्त्व सांगितलें आहे. 'आत्म' हें सामान्य सर्वनाम असल्यामुळें आत्मसंरक्षणाचें हें तत्त्व एकट्या व्यक्तीप्रमाणेंच एकवट झालेल्या लोकसमूहास, ज्ञातीस, देशास किंवा राष्ट्रास लागूं पडतें; आणि कुलासाठीं एक पुरुष, ग्रामासाठीं कुल, देशासाठीं ग्राम सोडावा, ही पूर्वीची चढती चढती सरणी लक्षांत आणिली म्हणजे 'आत्म' शब्दाचा अर्थ या सर्वांपेक्षां या ठिकाणीं जास्त महत्त्वाचा असला पाहिजे, असें स्पष्ट दिसून येतें. तथापि कांहीं मतलबी किंवा शास्त्रानभिज्ञ लोक या चरणाचा कधीं कधीं विपरीत म्हणजे निव्वळ स्वार्थपर अर्थ करीत असतात; म्हणून आत्मसंरक्षणाचें हें तत्त्व आप्पलपोटेपणाचें नव्हे हें येथें सांगितलें पाहिजे. कारण, ज्या शास्त्रकारांनीं निव्वळ स्वार्थसाधु चार्वाकपंथ राक्षसी ठरविला (गी.अ.१६ पहा) तेच स्वार्थासाठीं कोणासहि जग बुडवावयास सांगतील हें कधींच संभवत नाहीं. वरील श्लोकांतील 'अर्थे' या शब्दाचा अर्थ निव्वळ स्वार्थपर नसून " संकट आलें असतां तें निवारण करण्यासाठीं " असा घेतला पाहिजे; व कोशकारांनींहि तोच अर्थ दिलेला आहे. आप्पलपोटेपणा आणि आत्मसंरक्षण यांत महदंतर आहे. कामोपभोगेच्छेनें किंवा लोभानें आपल्या फायद्यासाठीं जगाचें नुकसान करणें हा आप्पलपोटेपणा झाला. हा अमानुष व गर्ह्य असून, एकाच्या हितापेक्षां पुष्कळांच्या हिताकडे आपण नेहमीं लक्ष पुरविलें पाहिजे असें वरील श्लोकांतील पहिल्या तीन चरणांत म्हटलें आहे. तथापि सर्वभूतीं एकच आत्मा असल्यामुळें प्रत्येकास या जगांत सुखानें रहाण्याचा सारखाच नैसर्गिक हक्क असतो; आणि या सर्वसामान्य महत्त्वाच्या व नैसर्गिक हक्काकडे दुर्लक्ष करून जगांतील कोणत्याहि एका व्यक्तीचें अगर समाजाचें नुकसान करण्याचा अधिकार दुसऱ्या व्यक्तीस किंवा समाजास,—तो बलानें किंवा संख्येनें मोठा म्हणून किंवा त्याच्यापाशीं पहिल्याचा पाडाव करण्याचीं साधनें अधिक आहेत एवढ्याच

कारणामुळें,—नीतिदृष्टया कधींहि प्राप्त होत नाहीं. एकापेक्षां अगर थोड्यांपेक्षां पुष्कळांचें हित अधिक योग्यतेचें अशा युक्तिवादानें संख्येनें मोठ्या अशा समाजाच्या आपमतलबी वर्तनाचें या ठिकाणीं जर कोणी समर्थन करील तर तो युक्तिवाद राक्षसी समजला पाहिजे. म्हणून दुसरे लोक याप्रमाणें जर अन्यायानें वागूं लागले तर पुष्कळांच्याच काय पण सर्व पृथ्वीच्याहि हितापेक्षां आत्मसंरक्षणाचा म्हणजे आपला बचाव करण्याचा नैतिक हक्क बलवत्तर असतो, असा चवथ्या चरणाचा भावार्थ आहे; आणि पहिल्या तीन चरणांत वर्णिलेल्या अर्थास महत्त्वाचा अपवाद या नात्यानें तो त्यांच्याबरोबरच सांगितला आहे. शिवाय दुसरें असेंहि पाहिलें पाहिजे कीं, आपण स्वतः जिवंत राहिलों तर लोककल्याण करणार. म्हणून लोकहितदृष्टया विचार केला तरीहि विश्वामित्राप्रमाणें "जीवन्धर्ममवाप्नुयात्"—जगलों तर धर्म, किंवा कालिदासाप्रमाणें "शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्" (कुमा. ५.३३)—शरीर हेंच सर्व धर्माचें मूळ साधन होय, अगर मनूनें सांगितल्याप्रमाणें "आत्मानं सततं रक्षेत्"—आपल्या स्वतःचें आपण सर्वदा रक्षण केलें पाहिजे, असें म्हणणें प्राप्त होतें. परंतु आत्मसंरक्षणाचा हक्क सर्व जगाच्या हितापेक्षां जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ होतो तरी कित्येक प्रसंगीं कुलासाठीं, देशासाठीं, धर्मासाठीं, किंवा परोपकारार्थ सत्पुरुष स्वेच्छेनेंच जिवावर उदार होत असतात हें मागें दुसऱ्या प्रकरणांत सांगितलें असून, हेंच तत्त्व वरील श्लोकाच्या पहिल्या तीन चरणांत वर्णिलें आहे. अशा प्रसंगीं मनुष्य आत्मसंरक्षणाच्या आपल्या श्रेष्ठ हक्कावरहि स्वेच्छेनें पाणी सोडीत असल्यामुळें या कृत्याची नैतिक योग्यताहि सर्वांपेक्षां श्रेष्ठ समजतात. तथापि हे प्रसंग केव्हां उत्पन्न होतात हें बिनचूक ठरविण्यास नुस्तें पांडित्य किंवा तर्कशक्ति पुरी पडत नाहीं, यासाठीं विचार करणाऱ्या मनुष्याचें अंतःकरण प्रथम शुद्ध व सम झालेलें असलें पाहिजे, हें वरील धृतराष्ट्राच्या कथेवरूनच उघड होतें. विदुरानें केलेला उपदेश ध्यानांत न येण्याइतकी धृतराष्ट्राची बुद्धि मंद होती असें नाहीं, पण पुत्रस्नेहामुळें त्याची बुद्धि सम होईना, असें महाभारतांतच म्हटलें आहे. कुबेराला ज्याप्रमाणें लाख रुपयांची कधींच उणीव पडत नाहीं, तद्वतच ज्याची बुद्धि एकदां सम झाली त्याला कुलात्मैक्य, देशात्मैक्य किंवा धर्मात्मैक्य वगैरे खालच्या प्रतीच्या ऐक्यांची कधीं तुट पडत नाहीं. ब्रह्मात्मैक्यांत या सर्वांचा अंतर्भाव होत असतो; आणि मग देशधर्म, कुलधर्म इत्यादि संकुचित किंवा सर्वभूतहिताचा व्यापक धर्म यांपैकीं ज्याच्या त्याच्या स्थितीप्रमाणें, किंवा आत्मसंरक्षणार्थ, ज्याकालीं ज्याला जें श्रेयस्कर असेल त्याचाच त्यास उपदेश करून जगाच्या धारणपोषणाचें काम साधुपुरुष चालवीत असतात. मानवजातीच्या सध्यांच्या स्थितींत देशाभिमान हाच मुख्य सद्गुण होऊन सुधारलेलीं राष्ट्रेंहि शेजारच्या शत्रूंच्या राष्ट्रांतील पुष्कळ मनुष्यें

थोड्या कालांत प्रसंगविशेषी कशी टार करितां येतील याच्या विचारांत व तयारींत आपल्या ज्ञानाचा, कौशल्याचा व द्रव्याचा उपयोग करीत आहेत हें खरें. पण तेवढ्यामुळें देशाभिमान हेंच काय तें नीतिदृष्ट्या मानवजातीचें परम साध्य मानितां येत नाहीं, असें स्पेन्सर, कोंट वगैरे पंडितांनीं आपल्या ग्रंथांतून स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे; आणि या त्यांच्या प्रतिपादनास जो आक्षेप लागू पडत नाहीं तो अध्यात्मदृष्ट्या प्राप्त झालेल्या सर्वभूतात्मैक्यरूप तत्त्वासच कसा लागू पडतो हें आम्हांस समजत नाहीं. मूल लहान असतां त्याचे कपडे त्याच्या अंगाप्रमाणेंच—फार झालें तर जरा मोठे म्हणजे वाढत्या अंगाचें,—जसे बेतावे लागतात, तद्वतच सर्वभूतात्मैक्यबुद्धीची गोष्ट आहे. समाज असो वा व्यक्ति असो, सर्वभूतात्मैक्यबुद्धीनें त्याच्यापुढें जें साध्य मांडावयाचें तें त्याच्या अधिकाराला अनुरूप किंवा त्यांपेक्षां थोडें पुढचें असेल तरच तें त्यास श्रेयस्कर होतें; त्याच्या मगदुरापेक्षां फार चांगली गोष्ट त्यास एकदम करण्यास सांगितली तर त्यानें त्याचें कधींहि कल्याण होऊं शकत नाहीं. परब्रह्माला कांहीं इयत्ता नसतांहि उपनिषदांतून त्याच्या उपासनेच्या क्रमाक्रमानें चढत्या पायऱ्या सांगण्याचें कारण हेंच असून, सर्वच जेथें स्थितप्रज्ञ अशा समाजांत क्षात्रधर्माची जरी जरूरी नसली तरी जगांतील इतर समाजांची तत्कालीन स्थिति लक्षांत आणून "आत्मानं सततं रक्षेत्" या तत्त्वावर आमच्या धर्मशास्त्रांतील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेंत क्षात्रधर्माचा संग्रह केला आहे; आणि प्रसिद्ध ग्रीक तत्त्वज्ञ प्लेटो यानें आपल्या ग्रंथांत पराकाष्ठेची उत्तम म्हणून जी समाजव्यवस्था सांगितली आहे त्यांतहि नेहमींच्या अभ्यासानें युद्धकलेंत प्रवीण झालेल्या वर्गास समाजरक्षक या नात्यानें प्रमुखत्व दिलें आहे. तत्त्वज्ञानी लोक परमावधीच्या शुद्ध व उच्च स्थितीच्या विचारांत गढून गेलेले असले, तरी त्यांतच तत्तत्कालीन अपूर्ण समाजव्यवस्थेचा विचार करण्यासहि ते चुकत नाहींत, असें यावरून स्पष्ट दिसून येईल.

सर्व गोष्टींचा याप्रमाणें विचार केला म्हणजे ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें आपली बुद्धि निर्विषय, शान्त, सर्वभूतीं निर्वैर व सम ठेवणें, आणि आपणास ही स्थिति प्राप्त झाली म्हणून सामान्य अज्ञानी लोकांस न कंटाळतां, किंवा आपण स्वतः सर्व संसारिक कर्मांचा त्याग करून म्हणजे कर्मसंन्यासाश्रम स्वीकारून या लोकांची बुद्धि न बिघडवितां, देशकालपरिस्थितीप्रमाणें ज्यांना जें योग्य असेल त्याचाच त्यांस उपदेश करून व स्वतःच्या निष्काम कर्तव्याचरणानें सद्वर्तनाचा यथाधिकार प्रत्यक्ष धडा घालून देऊन, सर्वांस हळूहळू यथासंभव शान्तपणें पण उत्साहानें उन्नतीच्या मार्गास लाविणें, हाच ज्ञानी पुरुषाचा खरा धर्म आहे, असें सिद्ध होतें. वेळोवेळी अवतार धारण करून भगवान् जें काम करितात तें हेंच; आणि ज्ञानी पुरुषानेंहि

तोच किंता गिरवून फलाकडे लक्ष न देतां या जगांतील आपलें कर्तव्य शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें नेहमीं यथाशक्ति करीत राहिलें पाहिजे, किंबहुना त्यांत मरण आलें तरीहि तें मोठ्या आनंदानें पत्करिलें पाहिजे (गी. ३. ३५), आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडूं नये, असा सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ आहे. यालाच लोकसंग्रह किंवा खरा कर्मयोग असें म्हणतात. नुस्ता वेदान्तच नव्हे, तर त्याच्या आधारें त्याबरोबरच कर्माकर्माचें वरील ज्ञानहि जेव्हां गीतेंत सांगितलें, तेव्हांच प्रथम युद्ध सोडून भिक्षा मागण्यास तयार झालेला अर्जुन पुढें स्वधर्माप्रमाणें घोर युद्ध करण्यास—केवळ भगवान् सांगतात म्हणून नव्हे तर स्वेच्छेनें—प्रवृत्त झाला आहे. अर्जुनास उपदेशिलेलें स्थितप्रज्ञाच्या साम्यबुद्धीचें हें तत्त्व कर्मयोगशास्त्राचा मूळ पाया असल्यामुळें, तेंच प्रमाण धरून त्याच्या आधारें पराकाष्ठेच्या नीतिमत्तेची उपपत्ति कशी लागत्ये तें सांगितल्यावर आत्मौपम्यदृष्ट्या समाजांत एकमेकांनीं एकमेकांशीं कसें वागलें पाहिजे, "जशास तसें' या न्यायानें किंवा पात्रापात्रतेमुळें पराकाष्ठेच्या नीतिधर्मांत कोणते फरक होतात, अगर अपूर्णावस्थेंतील समाजांत वागणाऱ्या साधुपुरुषासहि अपवादात्मक नीतिधर्म कसे स्वीकारावे लागतात, इत्यादि कर्मयोगशास्त्रांतील ठळक ठळक विषयांचें संक्षिप्त निरूपण आम्हीं या प्रकरणांत केलें आहे. हाच युक्तिवाद न्याय, परोपकार, दान, दया, अहिंसा, सत्य, अस्तेय वगैरे नित्य धर्मांस लागून हल्लींच्या अपूर्ण समाजव्यवस्थेंत प्रसंगानुसार त्यांत कोणता फरक करावा लागतो हें दाखविण्यास या धर्मापैकीं प्रत्येकावर एकेक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला तरी हा विषय संपावयाचा नाहीं; आणि भगवद्गीतेचा मुख्य उद्देशहि तो नाहीं. अहिंसा आणि सत्य,सत्य आणि आत्मसंरक्षण,आत्मसंरक्षण आणि शांति इत्यादिकांमध्यें परस्परविरोध पडून कर्तव्याकर्तव्याचा संशय प्रसंगविशेषीं कसा उत्पन्न होतो याचें या ग्रंथाच्या दुसऱ्या प्रकरणांतच दिग्दर्शन केलें आहे. अशा प्रसंगीं साधुपुरुष "नीतिधर्म, लोकयात्राव्यवहार,स्वार्थ, सर्वभूतहित" वगैरे गोष्टींचा तारतम्यविचार करून मग कार्याकार्यांचा निर्णय करीत असतात हें निर्विवाद असून, महाभारतांत श्येनानें शिबिराजास ही गोष्ट स्पष्टपणें सांगितली आहे; आणि सिज्विक नामक इंग्रज ग्रंथकारानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत हाच अर्थ विस्तारानें अनेक उदाहरणें घेऊन वर्णिला आहे. पण तेवढ्यावरून स्वार्थ व परार्थ यांचा सारासारविचार करणें हेंच काय तें नीतिनिर्णयाचें तत्त्व होय असें कित्येक पाश्चिमात्य पंडित जें अनुमान करितात तें मात्र आमच्या शास्त्रकारांस कधींच मान्य झालेलें नाहीं. कारण, हा सारासारविचार पुष्कळदां इतका सूक्ष्म आणि अनैकांतिक म्हणजे अनेक अनुमानें निष्पन्न करून देणारा असतो कीं, "मी तसा दुसरा" ही साम्यबुद्धि पूर्वींच जर मनांत ठरलेली नसेल तर नुस्त्या तार्किक सारासारविचारानें कर्तव्याकर्तव्याचा

नेहमींच बिनचूक निर्णय होणें शक्य नसतें; आणि मग 'मोर नाचतो म्हणून लांडोरहि नाचत्ये' अशांतला प्रकार होण्याचा संभव असतो, असें आमच्या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे. मिल्लप्रभृति उपयुक्ततावादी पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांच्या उपपादनांत जो मुख्य अपुरेपणा आहे तो हाच होय. गरुडानें झांप घालून आपल्या पंजानें मेंढरूं उंच आकाशांत उचलून नेलें, म्हणून कावळाहि जर तेंच करूं लागेल तर फसल्याखेरीज रहाणार नाहीं. यासाठीं साधुपुरुषांच्या नुस्त्या बाह्य युक्तीवर अवलंबून न रहातां अंतःकरणांत सदैव जागृत असलेल्या साम्यबुद्धीसच अखेर शरण गेलें पाहिजे, साम्यबुद्धि हेंच कर्मयोगशास्त्राचें खरें मूळ होय, असें गीता सांगत आहे. अर्वाचीन आधिभौतिक पंडितांपैकी कोणी **स्वार्थ** तर कोणी **परार्थ** म्हणजे 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित,' हीं नीतीचीं मूलतत्त्वें आहेत असें प्रतिपादन करितात. पण कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामास लागूं होणाऱ्या या तत्त्वांनीं सर्वत्र निर्वाह न लागतां कर्त्याची बुद्धि कितपत शुद्ध आहे याचाहि विचार अवश्य करावा लागतो, हें आम्हीं चवथ्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. कर्माच्या बाह्य परिणामांचा सारासारविचार करणें हें शहाणपणाचें व दूरदर्शीपणाचें लक्षण आहे खरें. पण दूरदर्शीपणा व नीति हे शब्द समानार्थक नाहींत. म्हणून केवळ बाह्यकर्माचा सारासारविचार या नुस्त्या व्यापारी क्रियेंत सद्वर्तनाचें खरें बीज नसून साम्यबुद्धिरूप **परमार्थ** हाच नीतीचा मूळ पाया होय असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे; आणि मनुष्याची म्हणजे जीवात्म्याची पूर्णावस्था कोणती याचा योग्य विचार केला तरीहि हाच सिद्धान्त करावा लागतो. कारण, लोभानें एकमेकांना लुबाडण्यांत पुष्कळ मनुष्यें हुषार असतात; परंतु ही हुषारी किंवा पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत आहे हें कळण्याइतकें कोरडें ब्रह्मज्ञान, हेंच या जगांतील प्रत्येकाचें परम साध्य होय असें कोणीहि म्हणत नाहीं. ज्याचें मन किवा अंतःकरण शुद्ध तोच पुरुष उत्तम म्हणावयाचा. किंबहुना अंतःकरण निर्मल, निर्वैर व शुद्ध नसतां केवळ बाह्य कर्माच्या हिशोबी तारतम्यांत गुंतून त्याप्रमाणें वागणारा पुरुष ढोंगीहि बनण्याचा संभव आहे असें म्हणतां येईल (गी. ३.६ पहा). कर्मयोगशास्त्रांत साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे हा दोष रहात नाहीं. साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे विशेष अडचणीच्या प्रसंगीं धर्माधर्मनिर्णयार्थ ज्ञानवान् साधुपुरुषांसच शरण गेलें पाहिजे असें प्राप्त होतें खरें. पण त्यास कांहीं इलाज नाहीं. एखादा मोठा दुर्धर रोग झाला असतां वैद्याच्या मदतीशिवाय त्याचें निदान व चिकित्सा होणें जसें शक्य नसतें, त्याचप्रमाणें धर्माधर्मसंशयाच्या बिकट स्थलीं सत्पुरुषाच्या मदतीखेरीज 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित' एवढ्या एकट्याच साधनानें कोणीहि सामान्य मनुष्य आपण स्वतःच धर्माधर्मांचा बिनचूक निर्णय करण्याचा अभिमान बाळगील तर तो व्यर्थ होय. साम्यबुद्धि वाढविण्याचा

अभ्यास प्रत्येकानें केला पाहिजे; आणि या क्रमानें जगांतील सर्व मनुष्यांची बुद्धि जेव्हां पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचेल तेव्हांच कृतयुगप्राप्ति होऊन मानवजातीचें जें परम साध्य किंवा पूर्णावस्था ती सर्वांस प्राप्त होईल. कार्याकार्यशास्त्राची प्रवृत्ति याच कारणासाठीं झालेली आहे; व त्यामुळें त्याची इमारतहि साम्यबुद्धीच्या पायावरच उभारिली पाहिजे. पण इतकें खोल न जातां नीतिमत्तेची केवळ लौकिक कसोटी या दृष्टीनें विचार केला तरीहि गीतेंतील साम्यबुद्धीचा पक्ष पाश्चात्य आधिभौतिक किंवा आधिदैवत पंथापेक्षां अधिक योग्यतेचा व मार्मिक ठरतो असें पुढें पंधराव्या प्रकरणांत केलेल्या तुलनात्मक परीक्षणावरून दिसून येईल. गीतातात्पर्यनिरूपणाचा जो एक महत्त्वाचा भाग अद्याप शिल्लक राहिला आहे तो तत्पूर्वी पुरा करून घेतों.

प्रकरण १३ वें

भक्तिमार्ग.

सर्व धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥*
गीता १८. ६६.

देहांत मुरलेली सर्वभूतात्मैक्यरूप निष्काम बुद्धिच कर्मयोगाचें व मोक्षाचेंहि मूळ असून ही शुद्ध बुद्धि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें कशी प्राप्त होत्ये, व या शुद्ध बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलीं आपलीं कर्तव्यकर्में आमरणान्त कां केलीं पाहिजेत, याचा अध्यात्मदृष्ट्या आतांपर्यंत विचार केला. परंतु भगवद्गीतेंतला प्रतिपाद्य विषय तेवढ्यानें पुरा होत नाहीं. कारण, ब्रह्मात्मैक्यज्ञान एवढेंच काय तें खरें सत्य व साध्य असून "त्यासारखें या जगांत दुसरें कांहींच पवित्र नाहीं" (गी. ४. ३८), हें जरी निःसंशय आहे, तरी त्याचा एवढा वेळ जो विचार केला आणि तद्द्वारा साम्यबुद्धि संपादन करण्याचा जो विधि म्हणजे मार्ग सांगितला तो सर्वच बुद्धि-गम्य असल्यामुळें त्याचें पूर्ण आकलन करण्याइतकी तीव्र बुद्धि प्रत्येकानें कोठून आणावी, आणि बुद्धि तीव्र नसली तर तो पुरुष सर्वस्वीं बुडालाच समजावयाचा कीं काय, अशी सामान्य जनांची या बाबतींत शंका आहे, आणि ही शंका कांहीं गैर-वाजवी नाहीं. मोठमोठ्या ज्ञानी पुरुषांना देखील विनाशी नामरूपात्मक मायेनें आ-च्छादिलेल्या तुमच्या त्या अमृतस्वरूपी परब्रह्माचें वर्णन करितांना "नेति, नेति" म्हणून जर मूग गिळावे लागतात, तर मग आमच्यासारख्या सामान्य जनांना तें कसें कळणार? यासाठीं हें तुमचें गहन ब्रह्मज्ञान आमच्या अल्प ग्राहकशक्तीच्या आटोक्यांत येण्यास एखादा सुलभ विधि किंवा मार्ग असल्यास सांगा, असें कोणी म्हटल्यास त्यांत त्याचा काय दोष? आत्म्याचें (म्हणजे ब्रह्माचें) आश्चर्यचकित होऊन वर्णन करणारे व ऐकणारे पुष्कळ असतांहि तो कोणाला कळत नाहीं असें गीतेंत आणि कठोपनिषदांत म्हटलें असून (गी. २. २९; कठ. २. ७), यासंबंधानें श्रुतिग्रंथांत एके ठिकाणीं एक बोधप्रद कथाहि आलेली आहे. या कथेंत असें वर्णन आहे कीं, "महाराज! मला ब्रह्म काय तें कृपा करून सांगा" असा

---

* "सर्व प्रकारचे धर्म म्हणजे परमेश्वरप्राप्तीचीं साधनें सोडून मला एकट्याला शरण ये. मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन. भिऊं नको." या श्लोकाच्या अर्थाचा खुलासा या प्रकरणाचे अखेर केला आहे ता पहा.

बाष्कलीनें बाह्वास प्रश्न विचारिला, तेव्हां बाह्व कांहीं बोलेना. बाष्कलीनें पुनः तोच प्रश्न केला. तरी पुनः बाह्व गप्पच! असें चारपांचदां झाल्यावर अखेरीस बाष्कलीस बाह्व असें म्हणाला कीं, "अरे! तुझ्या प्रश्नाचें उत्तर मी एवढा वेळ एकसारखें देत असतांहि तुला तें कळत नाही, याला मी काय करूं? ब्रह्मस्वरूप कोणत्याहि प्रकारें सांगतां येत नाहीं; म्हणून शान्त म्हणजे गप्प बसणें हेंच खरें ब्रह्मलक्षण! समजलास?" (वे.सू.शांभा. ३.२.१७). सारांश, तोंड मिटून सांगतां येणारें, डोळे पहातनासे झाल्यावर दिसणारें, आणि कळूं न लागेसें झाल्यावर कळणारें (केन. २.११), असें हें दृश्यसृष्टिविलक्षण, अनिर्वाच्य व अचिंत्य परब्रह्म सामान्यबुद्धीच्या मनुष्यांनीं ओळखावें कसें आणि तद्द्वारा साम्यावस्था प्राप्त होऊन त्यांना सद्गति तरी कशी मिळावी? सर्वभूतीं एक आत्मा असें परमेश्वरस्वरूपाचें अनुभवात्मक व यथार्थ ज्ञान होऊन मनुष्यमात्राची पूर्ण उन्नति होण्यास तीव्र बुद्धीखेरीज दुसरा मार्गच नसेल, तर जगांतील लक्षावधि मनुष्यांनीं ब्रह्मप्राप्तीची आशा न धरितां स्वस्थ बसलें पाहिजे. कारण, बुद्धिमान् मनुष्यें नेहमीं थोडीच असणार. बुद्धिमान् पुरुष जें सांगतात त्यावर विश्वास ठेवून काम भागेल म्हणावें, तर बुद्धिमान् पुरुषांमध्येंहि अनेक मतभेद आढळून येतात. शिवाय विश्वास ठेविल्यानें काम भागतें असें म्हणावें तर हें गहन ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास 'विश्वास किंवा श्रद्धा ठेवणें' हा बुद्धीखेरीज दुसरा मार्ग आहे, असें ओघानेंच प्राप्त होतें. आणि खरें पाहिलें तर श्रद्धेखेरीज ज्ञानाची पूर्तता किंवा फलद्रूपताहि होत नाहीं, असेंच आढळून येईल. सर्व ज्ञान केवळ बुद्धीनेंच प्राप्त होतें, त्याला दुसऱ्या कोणत्याहि मनोवृत्तीचें साह्य लागत नाहीं, हा केवळ तर्कप्रधान शास्त्रांतच जन्म घालविल्यामुळें बुद्धि कर्कश झालेल्या पंडितांचा वृथाभिमान आहे. उदाहरणार्थ, उद्यां सकाळीं सूर्य पुनः उगवेल हा सिद्धान्त घ्या. या सिद्धान्तांतील ज्ञान अत्यंत निश्चित आहे असें आपण समजतों. कां? तर आपण व आपले पूर्वज यांनीं हा क्रम आतांपर्यंत अबाधित पाहिला आहे म्हणून. पण जरा खोल विचार केला तर तुम्ही आणि तुमच्या आज्यापणज्यांनीं आतांपर्यंत दररोज सकाळीं सूर्य उगवतांना पाहिला असला म्हणून सूर्य उद्यां सकाळीं उगवण्याचें तें कधींच कारण होऊं शकत नाहीं, किंवा रोज तुमच्या पहाण्यासाठीं अगर पहाण्यामुळेंहि सूर्य उगवत नाहीं. सूर्योदय होण्याचीं कारणें निराळींच आहेत, असें दिसून येईल. आणि तुम्ही रोज पहातां हें जर उद्यां सकाळीं सूर्य उगवण्याचें कारण नाहीं, तर मग उद्यां सूर्य उगवेल कशावरून? दीर्घकालपर्यंत एखाद्या वस्तूचा क्रम एकसारखा अबाधित आहे असें आढळून आल्यावर तो क्रम पुढें नित्य तसाच राहील, असें मानणें ही तरी एक प्रकारची श्रद्धाच आहे; आणि आपण जरी त्यास 'अनुमान' असें भपकेदार नांव

दिलें, तरी हें अनुमान बुद्धिगम्य कार्यकारणात्मक नसून मूळांत श्रद्धात्मकच आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. राम्याला साखर गोड लागत्ये म्हणून सोम्यालाहि ती गोडच लागली पाहिजे, असा जो आपण निश्चय करितों तोहि वास्तविक पाहूं जातां मूळांत याच मासल्याचा आहे. कारण, मला साखर गोड लागत्ये या ज्ञानाचा आपल्या बुद्धीला साक्षात् अनुभव येतो खरा; पण यापलीकडे जाऊन सर्व मनुष्यांस साखर गोड लागत्ये असें जेव्हां आपण म्हणतों, तेव्हां बुद्धीला श्रद्धेची जोड असल्याखेरीज काम भागत नाहीं. तसेंच कितीहि वाढविल्या तरी कधींच एकमेकांस न मिळणाऱ्या दोन रेषा असूं शकतात, हें भूमितिशास्त्रांतील तत्त्व लक्षांत येण्यास श्रद्धेनेंच सर्व प्रत्यक्ष अनुभवाच्या पुढें जावें लागतें हें सांगावयास नको. शिवाय जगाचे सर्व व्यवहार श्रद्धाप्रेमादि नैसर्गिक मनोवृत्तींनींच चालले असून, या वृत्तींस आळा घालण्यापलीकडे बुद्धि दुसरें कांहीं करीत नाहीं, बुद्धीनें कोणत्याही बऱ्यावाईटाचा निकाल केल्यावर पुढील अम्मलबजावणी मनाच्या म्हणजे मनोवृत्तीच्या मार्फतच होत असत्ये हें मागें क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत सांगितलें आहे. म्हणून बुद्धिगम्य ज्ञानाची पूर्तता होण्यास, आणि पुढें तें ज्ञान बुद्धींतून खालीं उतरून आचरणांत व कृतींत फलद्रूप होण्यास, या ज्ञानास नेहमींच श्रद्धा, दया, वात्सल्य, कर्तव्यप्रेम इत्यादि दुसऱ्या नैसर्गिक मनोवृत्तींची अपेक्षा असत्ये; आणि जें ज्ञान या मनोवृत्ति शुद्ध व जागृत करून त्यांच्या साह्याची अपेक्षा ठेवीत नाहीं तें कोरडें, अपुरें, तर्कटी, वांझ किंवा कच्चें समजलें पाहिजे. दारूशिवाय नुसत्या गोळीनें बंदुकीचा बार जसा उडत नाहीं, तद्वत् प्रेमश्रद्धाहि मनोवृत्तींच्या साह्याखेरीज केवळ बुद्धिगम्य ज्ञान कोणालाहि तारूं शकत नाहीं, हा सिद्धान्त पूर्वीच्या ऋषींस पुरा अवगत होता. उदाहरणार्थ, अव्यक्त व सूक्ष्म परब्रह्म हेंच सर्व दृश्य जगाचें मूळकारण आहे असें सिद्ध करण्यासाठीं, श्वेतकेतूस त्याच्या बापानें वडाच्या झाडाचें एक फळ आणून त्यांत काय आहे तें पहाण्यास सांगितलें. श्वेतकेतूनें तें फळ फोडून पाहिल्यावर 'आंत पुष्कळ बारीक बारीक बीं किंवा दाणे आहेत' असें सांगितलें. 'त्यांतलें एक बीं घे आणि तें फोडून आंत काय आहे तें सांग,' असें बापानें पुनः म्हटल्यावर श्वेतकेतूनें त्यांतील एक बीं फोडून 'आंत कांहीं दिसत नाहीं' म्हणून उत्तर दिलें. त्यावर 'अरे! हें जें तुला आंत कांहीं दिसत नाहीं त्यापासूनच वडाचें हें मोठें झाड झालें आहे,' असें सांगून अखेर 'श्रद्धत्स्व'—यावर विश्वास ठेव—म्हणजे ही कल्पना नुस्त्या बुद्धीत ठेवून तोंडापुरतें 'होय' न म्हणतां त्याच्या पलीकडे जा, अर्थात् हें तत्त्व हृदयांत ठसून तुझ्या कृतींत उतरूं दे, असा बापानें त्यास उपदेश केल्याचें छांदोग्योपनिषदांत वर्णन आहे (छां.६.१२). सूर्य उद्यां सकाळीं उगवणार हें निश्चयात्मक ज्ञान होण्यासहि जर श्रद्धेची अखेर जरूर लागत्ये, तर सर्व सृष्टीच्या

बुद्धीशीं असणारें मूळ तत्त्व अनादि, अनंत, सर्वकर्तृ, सर्वज्ञ, स्वतंत्र व चैतन्यरूप आहे, हें पूर्णपणें ओळखण्यास बुद्धीच्या गाडीरस्त्यानें शक्य तेवढा मार्ग आक्रमिल्यावर तदनुरोधानें पण त्याच्या पुढें थोडें तरी श्रध्देच्या व प्रेमाच्या पायवाटेनेंच गेलें पाहिजे, हें निर्विवाद आहे. मी जिला आई म्हणून देवासारखी वंद्य व पूज्य मानितों तिलाच इतर लोक एक सामान्य स्त्री, किंवा नैय्यायिकांच्या शास्त्रीय शब्दावडंबराप्रमाणें "गर्भधारणप्रसवादिस्त्रीत्वसामान्यावच्छेदकावछिन्नव्यक्तिविशेषः" समजतात,—या एका लहानशा व्यावहारिक उदाहरणावरून नुसत्या तर्कानें होणारें ज्ञान श्रध्देच्या व प्रेमाच्या मुशींत ओतलें गेल्यानें त्यांत काय फरक पडतो, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. आणि याच कारणास्तव कर्मयोग्यांमध्येंहि श्रद्धावान् श्रेष्ठ असें गीतेंत म्हटलें असून (गी ६.४७), "अचिंत्याः खलु ये भावाः न तांस्तर्केण चिंतयेत्"—इंद्रियातीत असल्यामुळें ज्या पदार्थांचें चिंतन करितां येत नाहीं त्यांच्या स्वरूपाचा निर्णय केवळ तर्कानेंच करीत बसूं नये—असा पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अध्यात्मशास्त्रांतहि सिद्धान्त केला आहे.

निर्गुण परब्रह्म सामान्य मनुष्यास कळणें कठिण एवढी एकच अडचण जर असेल, तर बुद्धिमान् पुरुषांमध्यें मतभेद असला तरी ही अडचण श्रध्देनें किंवा विश्वासानें दूर करितां येण्यासारखी आहे. कारण, या पुरुषांपैकीं अधिक विश्वसनीय कोण हें पाहून आपण त्याच्याच वचनावर श्रद्धा ठेवूं म्हणजे झालें (गी.१३. २५). तर्कशास्त्रांत या मार्गास "आप्तवचनप्रमाण" असें म्हणतात. आप्त म्हणजे विश्वसनीय पुरुष होय. जगाच्या व्यवहाराकडे पाहिलें तर हजारों लोक आप्तवाक्यावर विश्वास ठेवूनच आपला व्यवहार चालवीत असतात असें दिसून येतें. बेपंचे दहांऐवजीं सात कां होत नाहींत, किंवा एकावर आणखी एकाचा आंकडा मांडिला तर दोन न होतां अकरा कां होतात, याची उपपत्ति किंवा कारण सांगूं शकणारे पुरुष फारच थोडे असतात. तथापि, हे सिद्धान्त श्रद्धेनें खरे मानूनच जगाचा व्यवहार चालला आहे. हिमालय पर्वताची उंची पांच मैल आहे का दहा आहे, याचें प्रत्यक्ष ज्ञान असणारे पुरुष क्वचितच सांपडणार. तथापि, हिमालयाची उंची किती, म्हणून आपणास कोणीं विचारिल्यास शाळेंत भूगोलवर्णनाच्या पुस्तकांत पाठ केलेला 'तेवीस हजार' फूट हा आंकडा आपल्या तोंडातून चटदिशीं बाहेर पडतो ! मग त्याचप्रमाणें 'ब्रह्म कसें आहे,' असें कोणीं विचारल्यास 'निर्गुण आहे' असें उत्तर देण्यास हरकत कोणती ? तें खरोखरच निर्गुण आहे का नाहीं याचा पुरा तपास घेऊन त्याच्या साधकबाधक प्रमाणांची मीमांसा करण्याइतकी सामान्य जनांस बुद्धि नसली, तरी श्रद्धा हा मनोधर्म असा नाहीं कीं, तो केवळ महाबुद्धिमान् पुरुषासच लभ्य आहे. अगदीं अडाणी मनुष्यास देखील श्रद्धेची उणीव

पडत नाहीं. आणि श्रध्देनेंच जर तो आपले शेकडों व्यवहार नित्य करीत असतो, तर त्याच श्रध्देनें ब्रह्म निर्गुण आहे असें त्यानें समजण्यास कोणताच प्रत्यवाय नाहीं. मोक्षधर्माच्या इतिहासाकडे लक्ष दिलें तरीहि असें दिसून येईल कीं, ज्ञानी पुरुषांनीं ब्रह्मस्वरूपाची मीमांसा करून तें निर्गुण आहे असें ठरविण्यापूर्वीच सृष्टीच्या बुडाशीं सृष्टींतील नाशवंत व अनित्य पदार्थांहून विलक्षण असें कांहीं तरी एक अनाद्यंत, अमृत, स्वतंत्र, सर्वशक्तिमत्, सर्वज्ञ व सर्वव्यापी तत्त्व आहे हें आपल्या श्रद्धेनें ओळखून, मनुष्य त्याची कोणत्याना कोणत्या तरी रूपानें उपासना करीत आला आहे. या ज्ञानाची उपपत्ति त्या वेळीं त्याला देतां येत नव्हती हें खरें; पण आधिभौतिक शास्त्रांतहि अनुभव आधीं आणि मग त्याची उपपत्ति असाच क्रम आहे. उदाहरणार्थ, भास्कराचार्यांस पृथ्वीच्या किंवा अखेर न्यूटनास सर्व विश्वांतील गुरुत्वाकर्षणाची कल्पना सुचण्यापूर्वीं झाडाचें फळ खालीं पडतें ही गोष्ट अनादि कालापासून सर्वांस माहीत होती. अध्यात्मशास्त्रासहि हाच न्याय लागू आहे. श्रद्धेनें प्राप्त झालेल्या ज्ञानाची छाननी करून त्याची उपपत्ति लाविणें हें बुद्धीचें काम आहे खरें; पण सर्वस्वीं योग्य उपपत्ति न मिळाली तरी तेवढ्यामुळेंच श्रद्धेनें प्राप्त होणारें ज्ञान नुस्ता भ्रम आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

असो. ब्रह्म निर्गुण आहे एवढें समजून जर काम भागण्यासारखें असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणें तें काम श्रद्धेनें भागवितां येईल यांत संशय नाहीं (गी. १३.२५). पण मागें नवव्या प्रकरणाच्या अखेरीस सांगितल्याप्रमाणें मनुष्याचें या जगांतील परम साध्य जी ब्राह्मी स्थिति किंवा सिद्धावस्था ती प्राप्त होण्यास ब्रह्म निर्गुण आहे, असें कोरडें ज्ञान होऊन भागत नाहीं. दीर्घ अभ्यासानें व नित्य संवयीनें हें ज्ञान हृदयांत आणि देहेंद्रियांत भिनून जाऊन आचरणद्वारा ब्रह्मात्मैक्यबुद्धि हा देहस्वभाव बनला पाहिजे; व तसें होण्यास परमेश्वरस्वरूपाचें प्रेमानें आकलन करून मन तदाकार करणें हाच काय तो एक मार्ग आहे. हा मार्ग किंवा साधन आमच्याकडे प्राचीन कालापासून चालत आलेलें असून यासच उपासना किंवा भक्ति असें म्हणतात. "सा (भक्तिः) परानुरक्तिरीश्वरे"—ईश्वराचे ठिकाणीं पर म्हणजे निरतिशय जें प्रेम त्यास भक्ति म्हणतात. असे भक्तीचें लक्षण शांडिल्यसूत्रांत दिलें आहे (शां. सू. २). पर म्हणजे केवळ निरतिशयच नव्हे, तर निर्हेतुक म्हणजे अमक्यातमक्यासाठीं म्हणून प्रेम न ठेवितां तें निष्काम व निरंतरचें असलें पाहिजे—"अहेतुक्यव्यवहिता या भक्तिः पुरुषोत्तमे" (मभा. ३.२९.१२)—असें भागवतपुराणांत सांगितलें आहे. कारण, "हे परमेश्वरा! मला अमुक दे" अशा प्रकारें भक्ति जेव्हां सहेतुक असत्ये, तेव्हां काम्य वैदिक यज्ञयागादि कर्माप्रमाणें तिलाहि कांहीं अंशीं तरी व्यापाराचें स्वरूप येतें. भक्ति याप्रमाणें व्यापारी म्हणजे

राजस झाली तर पुढें त्यामुळें पुरी चित्तशुद्धि होत नाहीं; आणि चित्तशुद्धि पुरी नाहीं म्हणजे आध्यात्मिक उन्नतीस अथवा मोक्षप्राप्तीसहि त्या मानानें हिसका बसल्याखेरीज रहात नाहीं. अध्यात्मशास्त्रांतील पूर्ण निष्कामत्वाचें तत्त्व याप्रमाणें भक्तिमार्गांतहि कायम रहात असल्यामुळें गीतेंत भगवद्भक्तांचे चार वर्ग करून त्यांपैकीं 'अर्थार्थी' म्हणजे कांहीं हेतूसाठीं परमेश्वराची भक्ति करणारा भक्त खालच्या पायरीचा, आणि परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यामुळें कांहीं प्राप्त करून घ्यावयाचें राहिलें नसतांहि (गी. ३. १८) नारदादिकांप्रमाणें जो 'ज्ञानी' पुरुष इतर निष्काम कर्मासारखी केवळ कर्तव्यबुद्धीनें परमेश्वराची भक्ति करितो, तोच सर्व भक्तांत श्रेष्ठ असें म्हटलें आहे (गी. ७. १६-१८). ही भक्ति भागवतपुराणाप्रमाणें—

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।
अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यं आत्मनिवेदनम् ।।

अशी नऊ प्रकारची असून (भागवत ७. ५. २३), तिचेच नारदाच्या भक्तिसूत्रांत अकरा भेद केलेले आहेत (ना. सू. ८२). पण भक्तीचे हे सर्व प्रकार मराठींत दासबोध वगैरे ग्रंथांतून विस्तृत रीतीनें निरूपिले असल्यामुळें आम्ही त्याजबद्दल येथें विशेष चर्चा करीत बसत नाहीं. भक्ति कोणत्याहि प्रकारची असली, तरी परमेश्वरावर निरतिशय व निर्हेतुक प्रेम ठेवून वृत्ति तदाकार करणें असें जें भक्तीचें सामान्य काम तें प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या मनानेंच केलें पाहिजे हें उघड आहे. कारण, बुद्धि हें अंतरिंद्रिय केवळ बरेंवाईट, धर्माधर्म किंवा कार्याकार्य यांचा निर्णय करण्यापेक्षां जास्त कांहीं करीत नसून, बाकी सर्व मानसिक कामें मनासच करावीं लागतात हें मागें सहाव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. अर्थात् मन आणि त्याचें उपास्य म्हणजे ज्यावर प्रेम ठेवावयाचें ती वस्तु, असा आतां द्विधा भेद होतो. पण उपनिषदांतून जें श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूप प्रतिपादिलेलें आहे तें इंद्रियातीत, अव्यक्त, अनंत, निर्गुण आणि 'एकमेवाद्वितीयम्' असल्यामुळें उपासनेला तेथपासून सुरुवात होऊं शकत नाहीं. कारण, या श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूपाचा जेव्हां अनुभव येतो तेव्हां मन निराळें न रहातां उपास्य व उपासक, किंवा ज्ञाता व ज्ञेय हीं दोन्ही एकरूप होतात हें मागें अध्यात्मप्रकरणांत सांगितलें आहे. निर्गुण ब्रह्म हें अखेरचें साध्य आहे, साधन नव्हे; आणि कांहीं तरी साधनानें निर्गुण ब्रह्माशीं एकरूप होण्याची पात्रता मनाला आल्याखेरीज या श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूपाचा साक्षात्कार होत नाहीं. म्हणून साधन या नात्यानें जी उपासना करावयाची त्यासाठीं जें ब्रह्मस्वरूप घ्यावयाचें तें दुसऱ्या प्रतीचें म्हणजे उपास्य व उपासक या भेदबुद्धीनें मनाला गोचर होणारें म्हणजे सगुणच घ्यावें लागतें; व त्यामुळें उपनिषदांतून जेथें जेथें ब्रह्माची उपासना सांगितली आहे तेथें तेथें उपास्य ब्रह्म अव्यक्त असलें तरी सगुणच वर्णिलेलें आहे. उदाहरणार्थ,

शांडिल्यविद्येंत ज्याची उपासना करण्यास सांगितलें आहे तें ब्रह्म जरी अव्यक्त म्हणजे निराकार आहे, तरी ते प्राणशरीर, सत्यसंकल्प, सर्व गंध, सर्व रस, सर्व कर्म, याप्रमाणें मनाला गोचर होणाऱ्या गुणांनीं युक्त पाहिजे, असें छांदोग्योपनिषदांत म्हटलें आहे (छां. ३.१४.). उपास्य ब्रह्म या ठिकाणीं सगुण असलें तरी अव्यक्त म्हणजे निराकार आहे. पण मनुष्याच्या मनाची स्वाभाविक रचनाच अशी आहे कीं, सगुण वस्तूंपैकीं सुद्धां जी वस्तु अव्यक्त म्हणजे कोणताच विशिष्ट आकार, गंध वगैरे नसल्यामुळें नेत्रादि इंद्रियांस अगोचर असत्ये, तिच्यावर प्रेम ठेवणें अगर तिच्या नित्य चिंतनानें मन तिच्या ठायीं स्थिर करून वृत्ति तदाकार करणें मनुष्यास अत्यंत कठिण किंबहुना दुःसाध्य होतें. कारण, मन हें स्वभावतःच चंचल असल्यामुळें इंद्रियगोचर एखादी स्थिर वस्तु आधारार्थ मनापुढें असल्याखेरीज कशाचे ठिकाणी स्थिर व्हावें हें मनाला पुनःपुनः कळेनासें होतें. चित्तस्थैर्याचें हें मानसिक कर्म मोठमोठ्या ज्ञानी पुरुषांसहि दुष्कर वाटतें, मग सामान्य मनुष्यांची गोष्ट कशाला? म्हणून भूमितिशास्त्र शिकवितांना ज्याप्रमाणें अनादि, अनंत व बिनरुंदीची अतएव अव्यक्त, पण लांबी हा गुण तिच्यांत असल्यामुळें सगुण, अशा रेषेची कल्पना मनांत भरण्यास त्या रेषेचा एक लहनसा तुकडा नमुन्यादाखल पाटीवर किंवा फळ्यावर व्यक्त काढून दाखवावा लागतो, त्याप्रमाणें सर्व कर्ता, सर्व शक्तिमान्, सर्वज्ञ, अतएव सगुण पण निराकार म्हणजे अव्यक्त परमेश्वरावर प्रेम जडून वृत्ति तदाकार होण्यास मनापुढें कांहीं तरी म्हणजे 'प्रत्यक्ष' नामरूपात्मक व्यक्त वस्तु असल्याखेरीज निदान सामान्य पुरुषांचा तरी निर्वाह लागत नाहीं.* किंबहुना प्रथम कांहीं तरी व्यक्त वस्तु पाहिल्याखेरीज अव्यक्ताची कल्पनाच मनुष्याच्या मनांत जागृत होऊं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, तांबडा, हिरवा इत्यादि व्यक्त रंग प्रथम डोळयांनीं पाहिल्यानंतर 'रंग' ही सामान्य व अव्यक्त कल्पना मनुष्याच्या मनांत जागृत होत्ये, एरवीं नाहीं, असेंहि आढळून येतें. मग त्याला तुम्ही मनुष्याच्या मनाचा स्वभाव म्हणा किंवा दोष म्हणा. कांहीं म्हटलें तरी मनाचा हा स्वभाव जोंपर्यंत देहधारी मनुष्याला काढून टाकितां येत नाहीं तोंपर्यंत उपासनेसाठीं म्हणजे भक्तीसाठीं निर्गुणांतून सगुणांत व त्यांतहि अव्यक्त सगुणापेक्षां व्यक्त सगुणांत उतरल्याखेरीज

---

* या बाबतींत योगवासिष्ठांतला म्हणून एक श्लोक सांगतात तो असा—

> अक्षरावगमलब्धये यथा स्थूलवर्तुलदृषत्परिग्रहः ।
> शुद्धबुद्धपरिलब्धये तथा दारुमृण्मयशिलामयार्चनम् ॥

"अक्षरओळख होण्याकरितां (लहान मुलांना) ज्याप्रमाणें स्थूल दगडाचे खडे मांडून दाखवितात, त्याप्रमाणें (नित्य) शुद्ध बुद्ध परब्रह्माचें ज्ञान होण्यास लांकूड, माती किंवा दगड यांच्या मूर्तीचा स्वीकार करितात." पण हा श्लोक थोरल्या योगवासिष्ठांत सांपडत नाहीं.

दुसरा मार्ग नाहीं. म्हणून व्यक्तोपासनेचा मार्ग अनादि कालापासून प्रचारांत आला असून अखेर रामतापनीयादि उपनिषदांतून प्रत्यक्ष मनुष्यरूपधारी व्यक्त ब्रह्मस्वरूपाची उपासना वर्णिली आहे; आणि भगवद्गीतेंतहि—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषां अव्यक्तासक्तचेतसाम् ।
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥

"अव्यक्ताचे ठिकाणीं चित्ताची (मनाची) एकाग्रता करूं पहाणारास फार कष्ट होतात. कारण, देहेंद्रियधारी मनुष्यास ही अव्यक्त गति प्राप्त करून घेणें निसर्गतःच कष्टमय आहे" (गी. १२.५).—असा याच सिद्धान्ताचा सोपपत्तिक अनुवाद केलेला आहे. या 'प्रत्यक्ष' मार्गासच 'भक्तिमार्ग' असें म्हणतात. बुद्धीनें परब्रह्माचें स्वरूप निश्चित केल्यावर त्याच्या अव्यक्त स्वरूपाचे ठायीं केवळ विचारानें आपलें मन स्थिर करणें एखाद्या बुद्धिमान पुरुषास शक्य होईल; नाहीं असें नाहीं. पण अशा रीतीनें अव्यक्ताचे ठायीं 'मन' आसक्त करण्याचें काम तरी श्रद्धेनें व प्रेमानेंच सिद्ध होणारें असल्यामुळें, या मार्गांतहि श्रद्धा व प्रेम यांची अवश्यकता सुटत नाहीं. म्हणून तात्त्विकदृष्ट्या पाहिलें तर सच्चिदानंद ब्रह्मोपासनेचा सुद्धां प्रेममूलक भक्तिमार्गांतच समावेश केला पाहिजे. तथापि, ध्यानासाठीं या मार्गांत घेतलेलें हें ब्रह्मस्वरूप पहिल्यापासूनच अव्यक्त आणि केवळ बुद्धिगम्य म्हणजे ज्ञानगम्य असून तेंच प्रधान असल्यामुळें या क्रियेस भक्तिमार्ग असें नांव न देतां अध्यात्मविचार, अव्यक्तोपासना किंवा नुस्ती उपासना, अथवा **ज्ञानमार्ग** म्हणण्याची वहिवाट आहे; आणि उपास्य ब्रह्म जरी सगुणच असलें पाहिजे तरी तेंच अव्यक्ताऐवजीं व्यक्त व त्यांतहि विशेषतः मनुष्यदेहधारी स्वीकारिलें म्हणजे तो **भक्तिमार्ग** होतो. परंतु मार्ग जरी दोन झाले तरी दोहोंतहि एकाच परमेश्वराची प्राप्ति होऊन अखेर एकच साम्यबुद्धि मनांत उत्पन्न होत असल्यामुळें ज्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणें एकाच माडीवर चढण्यास हे दोन अनादिसिद्ध भिन्नभिन्न जिने आहेत, मार्ग भिन्न झाल्यामुळें साध्यें भिन्न होत नाहींत असें स्पष्ट दिसून येईल. पैकीं एका जिन्याची पहिली पायरी बुद्धि, तर दुसऱ्याची श्रद्धा व प्रेम ही पहिली पायरी आहे; व कोणीकडूनहि गेलें तरी अखेर एकाच परमेश्वराचें एकाच प्रकारचें ज्ञान होऊन एकच मोक्ष मिळतो. म्हणून "अनुभवात्मक ज्ञानावांचून मोक्ष नाहीं" हा सिद्धान्तहि दोन्ही मार्गांत एकसारखाच कायम रहातो. मग ज्ञानमार्ग श्रेष्ठ का भक्तिमार्ग श्रेष्ठ हें खूळ माजविण्यांत हंशील काय? दोन्ही साधनें प्रथम अधिकारपरत्वें भिन्न असलीं तरी परिणामीं एकाच योग्यतेची असून दोघांसहि 'अध्यात्म' हें एकच नांव गीतेंत दिलेलें आहे (गी. ११. १.) परंतु साधनें या नात्यानें ज्ञान व भक्ति हीं दोन्ही जरी एकाच योग्यतेचीं असलीं, तरी भक्ति ही

कधींच निष्ठा होत नसून ज्ञान ही निष्ठा म्हणजे सिद्धावस्थेंतील अखेरची स्थिति होऊं शकत्ये, असा या दोहोंमध्यें महत्त्वाचा भेद आहे. अध्यात्मविचार किंवा अव्यक्तोपासना याने जें परमेश्वराचें ज्ञान होतें तेंच भक्तीनें होऊं शकतें (गी. १८. ५५)हें खरें; पण हें ज्ञान झाल्यावर पुढें तो पुरुष संसार सोडून देऊन त्या ज्ञानांतच जर गढून राहूं लागला तर गीता त्याला 'ज्ञाननिष्ठ' म्हणत्ये, 'भक्तिनिष्ठ' म्हणत नाहीं. कारण, भक्ति ही क्रिया उपास्य—उपासक या द्वैतभावाची असल्यामुळें अखेरच्या ब्रह्मात्मैक्यस्थितींत भक्तिच काय पण इतर कोणतीच उपासना शिल्लक राहूं शकत नाहीं. भक्तीचें पर्यवसान ज्ञान असून, भक्ति हें त्याचें साधन आहे साध्य नव्हे. सारांश, अव्यक्तोपासना या अर्थानें ज्ञान हें एकदां साधन, तर ब्रह्मात्मैक्याचा अपरोक्षानुभव या अर्थी तेंच ज्ञान निष्ठा म्हणजे अखेरची स्थिति होऊं शकते. आणि हा भेद दाखविणें जेव्हां जरूर असतें तेव्हां 'ज्ञानमार्ग' व 'ज्ञाननिष्ठा' हे दोन शब्द समानार्थी न वापरतां अव्यक्तोपासनेची साधनावस्थेंतील स्थिति दाखविण्यास 'ज्ञानमार्ग,' आणि ज्ञानोत्तर सर्व कर्में सोडून देऊन ज्ञानांतच गढून जाण्याची सिद्धावस्थेंतील स्थिति दाखविण्यास 'ज्ञाननिष्ठा,' या शब्दांचा उपयोग केला जातो. म्हणजे अव्यक्तोपासना किंवा अध्यात्मविचार या अर्थी ज्ञान हें एकदां साधन (ज्ञानमार्ग), तर अपरोक्षानुभव या अर्थी तेंच निष्ठा म्हणजे अखेरची कर्मत्यागरूपी अवस्था होऊं शकत्ये. आणि कर्मांची गोष्टहि तशीच आहे. शास्त्रोक्त मर्यादेप्रमाणें चित्तशुद्धिसाठीं प्रथम जें कर्म करावयाचें तें साधन होय. या कर्मानें चित्त शुद्ध होऊन परिणामीं ज्ञान व शांति प्राप्त होत्ये; पण पुढें या ज्ञानांतच गढून न जातां शांतीनें आमरण निष्काम कर्में करूं लागले म्हणजे ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म या अर्थी कर्म हें निष्ठा होऊं शकते (गी. ३. ३). भक्तीची गोष्ट तशी नाहीं. भक्ति हा नुसता मार्ग म्हणजे ज्ञानप्राप्तीचे साधन आहे, निष्ठा नव्हे. म्हणून गीतेच्या आरंभीं ज्ञान (सांख्य) आणि योग (कर्म) अशा दोनच निष्ठांचा उपन्यास करून त्यांपैकीं कर्मयोगनिष्ठेच्या सिद्ध्यर्थ उपाय, साधनें, विधि, किंवा मार्ग कोणते हे सांगत असतां (गी. ७. १). अव्यक्तोपासना (ज्ञानमार्ग) आणि व्यक्तोपासना (भक्तिमार्ग) या भावंडांप्रमाणें पूर्वापर चालत आलेल्या दोन साधनांचें वर्णन करून, त्या दोहोंपैकीं अव्यक्तोपासना क्लेशमय असून व्यक्तोपासना किंवा भक्ति हें साधन अधिक सुलभ म्हणजे सर्वांना आचरितां येण्यासारखें आहे—किंवा "तुज व्हावा आहे देव। तरि हा सुलभ उपाव" (गा. ३००२)—एवढेंच काय तें या बाबतींत गीतेचें सांगणें आहे. प्राचीन उपनिषदांतून ज्ञानमार्गाचाच विचार केलेला असतो आणि शांडिल्यादि सूत्रें किंवा भागवतादि ग्रंथ भक्तिमार्गाचेंच महात्म्य गात असतात. पण ज्ञानमार्ग व भक्तिमार्ग यांचा साधन या नात्यानें अधिकारपरत्वें भेद दाखवून

दोहोंचाहि अखेर निष्काम कर्माशीं मिलाफ घालण्याचें काम गीतेप्रमाणें समबुद्धीनें दुसऱ्या कोणत्याच प्राचीन धर्मग्रंथांत केलेलें आढळून येत नाहीं.

सर्वभूतीं एकच परमेश्वर असें ईश्वरस्वरूपाचें यथार्थ व अनुभवात्मक ज्ञान होण्यास देहेंद्रियधारी मनुष्यानें काय केलें पाहिजे याचा वर सांगितल्याप्रमाणें विचार केला तर असें निष्पन्न होतें कीं; अनादि, अनंत, अनिर्वाच्य, अचिंत्य व 'नेति नेति' हें परमेश्वरस्वरूप जरी श्रेष्ठ आहे तरी तें **निर्गुण, अज्ञेय व अव्यक्त** असून त्याचा जेव्हां अनुभव येतो तेव्हां उपास्य व उपासक हा द्वैती भेद शिल्लक रहात नसल्यामुळें उपासनेला तेथपासून सुरुवात होऊं शकत नाहीं. तें साध्य आहे, साधन नव्हे; आणि तद्रूप होण्याची जी अद्वैताची स्थिति ती प्राप्त होण्यास उपासना हा उपाय आहे. म्हणून या उपासनेसाठीं जी वस्तु घ्यावयाची ती सगुणच असावी लागत्ये. सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापी व निराकार ब्रह्मस्वरूप तसें म्हणजे **सगुण** आहे. पण तें केवळ **बुद्धिगम्य व अव्यक्त** म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असल्यामुळें उपासनेला क्लेशमय होतें. यासाठीं या दोन्ही परमेश्वरस्वरूपांपेक्षां जो परमेश्वर अचिंत्य, सर्वसाक्षी, सर्वव्यापी व सर्वशक्तिमान् जगदात्मा असूनहि आपल्याप्रमाणें आपल्याशीं बोलेल, आपल्यावर ममता करील, आपल्याला सन्मार्गाला लावून सद्गति देईल, ज्याला आपण आपला असें म्हणूं शकूं, आपल्या सुखदुःखाचा ज्याला कळवळा येईल किंवा जो माझे अपराध पोटांत घालील, ज्याचा मी आणि जो माझा असे प्रत्यक्ष संबंध जेथें आमच्यामध्यें उत्पन्न होतील, जो माझें पित्याप्रमाणें रक्षण करील, माझी माउली होईल, अगर "गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत्" (गी. ९. १७ व १८)—माझी गति, माझा पोषणकर्ता, माझा धनी, माझा साक्षी, माझ्या निवाऱ्याचें व आरामाचें घर, माझा अखेरचा आधार व विसावा, माझा सखा व कैवारी, म्हणून लेंकराप्रमाणें मी ज्याचें प्रेमानें व लडिवाळपणानें आकलन करूं शकेन, असा सत्यसंकल्प, सकलैश्वर्यसंपन्न, दयासागर, भक्तवत्सल, परम पवित्र, परमोदार, परमकारुणिक, परमपूज्य, सर्वसुंदर, सकलगुणनिधान किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास जिव्हाळ्याचा **सगुण, प्रेमगम्य व व्यक्त** म्हणजे प्रत्यक्षरूपधारी सुलभ परमेश्वरच मनुष्य 'भक्तीसाठीं' स्वभावतः स्वीकारीत असतो, असें कोणताहि धर्म पाहिला तरी आढळून येतें. मूळांत अचिंत्य व 'एकमेवाद्वितीयम्' अशा परब्रह्माचें प्रेमश्रद्धादि मनोमय चष्म्यांनीं मनुष्यास गोचर होणारें जें हें शेवटच्या दोन प्रकारचें स्वरूप यासच वेदान्तशास्त्रांत 'ईश्वर' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे. परमेश्वर सर्वव्यापी असतां पांडुरंग किंवा विठोबा लहान कां झाला ? या प्रश्नास—

हरि तुका म्हणे अवघा एकला। परि हा धाकुला भक्तीसाठीं ॥

असें तुकारामबुवांचें उत्तर असून(गा.३८.७),तोच सिद्धान्त वेदान्तसूत्रांत दिलेला आहे (१.२.७). उपनिषदांतहि जेथें जेथें ब्रह्माच्या उपासनेचें वर्णन आहे तेथें तेथें प्राण, मन इत्यादि सगुण पण केवळ अव्यक्त वस्तूंचाच निर्देश केलेला नसून, त्याबरोबरच कधीं सूर्य (आदित्य) किंवा अन्न इत्यादि सगुण व्यक्त पदार्थांची उपासना सांगितली आहे (तै. ३.२-६, छां.७); आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत तर "मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्" (श्वे.४.१०)—प्रकृतीलाच माया हें नांव असून या मायेचा जो अधिपति तोच महेश्वर होय—असें 'ईश्वराचें' लक्षण सांगितल्यावर पुढें "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः"—या देवाला जाणिलें म्हणजे सर्व पाशांतून मुक्त होतो (४.१६), असा बहुतेकांशीं गीतेप्रमाणेंच (गीं.१०.३) सगुण ईश्वराचा महिमा वर्णिला आहे. उपास्य परब्रह्माचें चिन्ह, खूण, अवतार, अंश किंवा प्रतिनिधि म्हणून उपासनेसाठीं जरूर लागणाऱ्या या नामरूपात्मक वस्तूसच वेदान्तशास्त्रांत 'प्रतीक' असें म्हणतात. प्रतीक (प्रति+इक) म्हणजे आपल्याकडे (प्रति) वळलेला असा धात्वर्थ असून एखाद्या वस्तूची जी बाजू प्रथम आपणास गोचर होऊन तीमुळें पुढें सदर वस्तूचें ज्ञान होतें त्या बाजूस किंवा भागास प्रतीक असें म्हणतात. या न्यायानें सर्वव्यापी परमेश्वराचें ज्ञान होण्यास त्याची कोणतीहि प्रत्यक्ष बाजू, भाग किंवा अंशरूप विभूति प्रतिक होऊं शकत्ये. उदाहरणार्थ, महाभारतांत ब्राह्मणव्याधसंवादांत व्याधानें ब्राह्मणास अध्यात्मज्ञान सांगितल्यावर अखेरीस 'प्रत्यक्षं मम यो धर्मस्तं च पश्य द्विजोत्तम" (वन.२१३.३)—आतां माझा प्रत्यक्ष धर्म काय आहे तो पहा,— असें म्हणून सदर ब्राह्मणास व्याध आपल्या वृद्ध आईबापांकडे घेऊन गेला, आणि हीं माझीं 'प्रत्यक्ष' दैवतें यांची मनोभावेंकरून ईश्वराप्रमाणें सेवा करणें हा माझा 'प्रत्यक्ष' धर्म, असें त्यानें ब्राह्मणास सांगितलें आहे. आणि हाच अभिप्राय मनांत आणून आपल्या व्यक्त स्वरूपाची उपासना सांगण्यापूर्वी भगवंतांनीं गीतेंतहि भक्तीचा हा मार्ग—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥

"सर्व विद्यांमध्यें व गुह्यांमध्यें श्रेष्ठ(राजविद्या व राजगुह्य)असून उत्तम, पवित्र, प्रत्यक्ष दिसणारा, धर्मानुकूल, सुखानें आचरण करण्यासारखा आणि अक्षय्य होय" (गी.९.२) असें वर्णन केल आहे. राजविद्या व राजगुह्य या दोन सामासिक शब्दांचा विग्रह 'विद्यानां राजा' व 'गुह्यानां राजा' (विद्यांचा राजा व गुह्यांचा राजा) असा असून समास झाल्यावर त्यांत 'राज' हा शब्द संस्कृत व्याकरणाच्या नियमाप्रमाणें पहिल्यानें येत असतो. पण याऐवजीं 'राज्ञां विद्या' (राजांचीविद्या) असा विग्रह करून कित्येक असें म्हणतात कीं, योगवासिष्ठांत वर्णिल्याप्रमाणें (यो. २.११.१६—१८) प्राचीन

काळीं ऋषींनीं राजे लोकांस जेव्हां ब्रह्मविद्येचा उपदेश केला तेव्हां ब्रह्मविद्या किंवा अध्यात्मज्ञान यासच राजविद्या व राजगुह्य हीं नांवें प्राप्त झालीं असल्यामुळें, या दोन्ही शब्दांना गीतेंतहि तोच अर्थ--म्हणजे भक्ति नव्हे तर अध्यात्मज्ञान--विवक्षित मानिला पाहिजे. गीतेंतील मार्गहि मनु, इक्ष्वाकु वगैरे राजपरंपरेनेंच प्रवृत्त झाला आहे (गी.४.१); म्हणून राजविद्या व राजगुह्य हे शब्द 'राजांची विद्या' व 'राजांचें गुह्य' म्हणजे राजमान्य विद्या व गुह्य या अर्थी गीतेंत योजिले नसतीलच असें सांगतां येत नाहीं. परंतु हे अर्थ स्वीकारिले तरी प्रकृतस्थलीं हे शब्द ज्ञानमार्गास अनुलक्षून योजिलेले नाहींत हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, हा श्लोक गीतेच्या ज्या अध्यायांत आला आहे त्यांत एकंदरींत भक्तिमार्गच प्रतिपाद्य आहे (गी.९. २२--३१ पहा); आणि साध्य ब्रह्म जरी एकच असलें तरी अध्यात्मविद्येंतील साधनात्मक ज्ञानमार्ग केवळ 'बुद्धिगम्य' अतएव 'अव्यक्त' व 'दुःखकारक' असें गीतेंतच स्वच्छ म्हटलें असल्यामुळें (गी.१२.५), तद्विरुद्ध त्यासच भगवान् आतां 'प्रत्यक्षावगमं' म्हणजे व्यक्त, आणि 'कर्तुं सुसुखं' म्हणजे आचरण्यास सुखकारक, म्हणतील हें संभवनीय नाहीं. म्हणून प्रकरणसाम्यार्थ आणि केवळ भक्तिमार्गासच चबखळ म्हणजे सर्वस्वीं लागूं पडणाऱ्या 'प्रत्यक्षावगमं' व 'कर्तुं सुसुखं' या पदांची स्वारस्यसत्ता या दोन्ही कारणांमुळें 'राजविद्या' शब्दानें भक्तिमार्गच या ठिकाणीं विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें. विद्या हा शब्द केवळ ब्रह्मज्ञानवाचक नसून परब्रह्माचें ज्ञान करून घेण्याचीं जीं साधनें किंवा मार्ग त्यांसहि उपनिषदांतून 'विद्या' हेंच नांव दिलेलें आहे. उदाहरणार्थ, शांडिल्यविद्या, प्राणविद्या, हार्दविद्या, इत्यादि; आणि वेदान्तसूत्रांच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत उपनिषदांतून वर्णिलेल्या अशा प्रकारच्या सर्व विद्यांचा म्हणजे साधनांचा विचार केलेला आहे. या विद्या गुप्त ठेवून केवळ शिष्याखेरीज दुसऱ्या कोणासहि प्राचीन कालीं त्यांचा उपदेश करीत नसत, असेंहि उपनिषदांवरून दिसून येतें. म्हणून कोणतीहि विद्या घेतली तरी ती गुह्यच असावयाची. पण ब्रह्मप्राप्तीला साधनीभूत होणाऱ्या ज्या या गुह्य विद्या किंवा मार्ग ते जरी पुष्कळ असले तरी त्या सर्वांत गीतेंतील भक्तिमार्गरूपी विद्या म्हणजे साधन श्रेष्ठ (गुह्यानां विद्यानां च राजा) होय. कारण, ज्ञानमार्गांतील विद्येप्रमाणें तें 'अव्यक्त' नसून, डोळ्यांना 'प्रत्यक्ष' दिसणारें आहे, व त्यामुळें त्याचें आचरणहि सुखानें करितां येतें, असा आमच्या मतें वरील श्लोकाचा भावार्थ आहे. गीतेंत जर केवळ बुद्धिगम्य ज्ञानमार्गाचें प्रतिपादन असतें तर वैदिक धर्मांतील सर्व संप्रदायांच्या आज शेंकडों वर्षें या ग्रंथावर ज्या उड्या पडत आल्या आहेत त्या पडल्या असत्या किंवा नाहीं याची शंकाच आहे. गीतेंत जो गोडवेपणा, प्रेमळपणा किंवा रस भरला आहे ती त्यांत प्रतिपादन केलेल्या भक्तिमार्गाचा परिणाम होय. परमेश्वराचे

प्रत्यक्ष अवतार श्रीकृष्ण हेच आधीं गीता सांगणारे, आणि त्यांतहि अज्ञेय परब्रह्माचें कोरडें ज्ञान न सांगतां जागोजाग "**माझ्याठायीं** सर्व ओंविलें आहे"(७.७), "ही सर्व **माझीच** माया आहे" (७.१४), "**माझ्याहून** निराळें असें दुसरें कांहीं नाहीं" (७.७), "**मला** शत्रु आणि मित्र सारखेच" (९.२९). "म्यां हें जग उत्पन्न केलें आहे" (९.४), आणि शेवटीं "**मीच** ब्रह्माचें व मोक्षाचें मूळ (गी. १४.२७) किंवा 'पुरुषोत्तम' आहे" (गी.१५.१८), म्हणून "सर्व धर्म सोडून देऊन तूं एकट्या मला भज, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, डरूं नको" (१८.६६),असा जो आपल्या प्रथमपुरुषी सगुण व व्यक्त रूपाला अनुलक्षून भगवंतांनीं अर्जुनाला उपदेश केला आहे, त्यामुळें समदृष्टि, परमपूज्य व प्रेमळ अशा पुरुषोत्तमापुढें आपण साक्षात् उभे आहोंत अशी श्रोत्याची भावना होऊन आत्मज्ञानाचे ठायीं त्याची निष्ठा दृढ होत्ये इतकेंच नव्हे, तर एकदां ज्ञान व एकदां भक्ति अशी अध्यायांची पृथक् वांटणी न करितां ज्ञानांत भक्ति आणि भक्तींत ज्ञान गुंफून दिलें असल्यामुळें ज्ञान व भक्ति किंवा बुद्धि व प्रेम यांचा परस्पर विरोध न रहातां परमेश्वराच्या ज्ञानाबरोबरच त्यांतील रसहि अनुभवास येतो, व सर्व भूतांचे ठायीं आत्मौपम्यबुद्धि जागृत होऊन अखेर चित्ताला विलक्षण शांति व समाधानसुख प्राप्त होतें. दुधांत साखर घातल्याप्रमाणें यांतच पुनः कर्मयोगाची भर पडलेली ! मग गीतेंतील ज्ञान ईशावास्योपनिषदांत म्हटल्याप्रमाणें मृत्यु व अमृत—म्हणजे इहलोक व परलोक—मिळून उभयत्र श्रेयस्कर आहे, असा आमच्या पंडितांनीं सिद्धान्त केला यांत कांहीं नवल नाहीं !

वरील विवेचनावरून भक्तिमार्ग म्हणजे काय, ज्ञानमार्गांत आणि भक्तिमार्गांत साम्य व वैषम्य कोणतें किंवा भक्तिमार्गास राजमार्ग (राज-विद्या) अथवा सोपा जिना कां म्हणतात, आणि गीतेंत भक्तीला स्वतंत्र निष्ठा कां म्हटलें नाहीं, हें वाचकांचे लक्षांत येईल. परंतु ज्ञानप्राप्तीच्या या सुलभ, अनादि आणि प्रत्यक्ष मार्गांतहि जी एक धोक्याची जागा आहे ती आतां सांगितली पाहिजे; नाहींपेक्षां या वाटेनें जाणारा वाटसरू गैरसावधपणानें खड्ड्यांत पडण्याचा संभव आहे. भगवद्गीतेंत या खड्ड्याचें स्पष्ट वर्णन केलें असून वैदिक भक्तिमार्गांत इतर भक्तिमार्गांहून जो काय विशेष आहे तो हाच होय. परब्रह्माचे ठिकाणीं मनाची आसक्ति जडून चित्तशुद्धिद्वारा साम्यबुद्धि उत्पन्न होण्यास सामान्य मनुष्यापुढें परब्रह्माचें 'प्रतीक' म्हणून कांहीं तरी सगुण किंवा व्यक्त वस्तु पाहिजे; एरवीं चित्त स्थिर होऊं शकत नाहीं, एवढें यद्यपि सर्वांना कबूल आहे, तरी हें 'प्रतीक' कसें असावें याबद्दल कित्येकदां रणें पडतात, असें इतिहासावरून दिसून येतें. अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या पाहिलें तर परमेश्वर या जगांत कोठें नाहीं असें नाहीं;

आणि भगवद्गीतेंतहि अर्जुनानें "तुमचें कोणकोणत्या विभूतींच्या रूपानें चिंतन (भजन) करावें त्या विभूति मला सांगा" (गी. १०.१८), असा श्रीकृष्णास प्रश्न केल्यावर दहाव्या अध्यायांत भगवंतांनीं इंद्रियांपैकीं मन, स्थावरांपैकीं हिमालय, यज्ञांपैकीं जपयज्ञ, सर्पांपैकीं वासुकि, दैत्यांपैकीं प्रल्हाद, पितरांपैकीं अर्यमा, गंधर्वांपैकी चित्ररथ, झाडांत अश्वत्थ, पक्ष्यांत गरुड, महर्षींत भृगु, अक्षरांत अकार, आदित्यांत विष्णु, इत्यादि स्थावर आणि जंगम सृष्टींतील चोहोंकडे भरलेल्या आपल्या अनेक विभूतींचें वर्णन करून अखेरीस—

यद्यद्विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंशसंभवम् ॥

"अर्जुना! जी जी वस्तु वैभव, लक्ष्मी किंवा प्रभाव यांनीं युक्त असेल ती ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून झाली आहे असें समज" (१०.४१); फार काय सांगावें? माझ्या एका अंशानें मी हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहे असें सांगितलें आहे; आणि पुढच्या अध्यायांत विश्वरूपदर्शनानें या सिद्धान्ताचा अर्जुनास प्रत्यक्ष प्रत्यय दाखविला आहे. जगांत दृष्टीस पडणाऱ्या सर्व वस्तु किंवा गुण जर परमेश्वराचींच रूपें म्हणजे प्रतीकें आहेत, तर त्यांपैकीं परमेश्वर एकांतच आहे आणि दुसऱ्यांत नाहीं हें कोण व कसें सांगणार? तो दूर आहे आणि जवळहि आहे, सत् आणि असत् असून या दोहोंपलीकडालाहि आहे, किंवा गरुड आणि सर्प, मृत्यु व मरणारा, विघ्नकर्ता व विघ्नहर्ता, भयकृत् आणि भयनाशन, घोर आणि अघोर, शिव आणि अशिव, पाऊस पाडणारा व आंखडणाराहि (गी. ९. १९ व १०. ३२) तोच आहे, असें मानणें शास्त्रतः प्राप्त होतें; आणि भगवद्भक्त तुकारामबोवांनीं याच अर्थी—

तुका म्हणे जें जें बोला । तें तें साजे या विठ्ठला ॥

असे उद्गार काढिले आहेत (तु. गा. ३०६५.४). जगांतील प्रत्येक वस्तु याप्रमाणें अंशतः जर परमेश्वराचेंच रूप आहे तर परमेश्वराचें सर्वव्यापी रूप ज्यांच्या एकदम लक्षांत भरत नाहीं त्यांनीं हें अव्यक्त व शुद्ध रूप ओळखण्याचें साधन किंवा प्रतीक म्हणून या अनेक वस्तूंपैकीं कोणतीहि वस्तु प्रथमतः उपासनेसाठीं घेण्यास हरकत कोणती? कोणी मनाची उपासना करितील, तर कोणी द्रव्ययज्ञ अगर जपयज्ञ करितील. कोणी गरुडाची भक्ति करितील तर कोणी ॐ या मंत्राक्षराचाच जप करीत बसतील. कोणी विष्णूचें तर कोणी शिवाचें, आणि कोणी गणपतीचें तर कोणी भवानीचें भजन करील. कोणी मातापितरांचें ठायीं परमेश्वरबुद्धि ठेवून त्यांची सेवा करील, तर कोणी त्याहून व्यापक अशा सर्वभूतात्मक विराट पुरुषाची उपासना पसंत करील. कोणी म्हणेल सूर्याला भजा, तर कोणी म्हणेल कीं सूर्यापेक्षां कृष्ण किंवा रामचंद्रच श्रेष्ठ. पण सर्व विभूति मूळांत एकच ही दृष्टि अज्ञानानें किंवा मोहानें

सुटून गेल्यामुळें, किंवा कांहीं धर्मांत मुदलांतच नसल्यामुळें, अशा प्रकारच्या उपास्यांतच वृथाभिमान उत्पन्न होऊन कित्येकदां रणें पडेपर्यंत मजल येत असल्ये. वैदिक, बौद्ध, जैन, ख्रिस्ती किंवा महमदी या धर्मांतील परस्पर विरोध बाजूला ठेविला, तरी एकाच सगुण व व्यक्त ख्रिस्ताच्या उपासकांतहि विधिभेदानें एकमेकांचे जीव घेईपर्यंत वेळ आलेली होती, असें युरोपखंडाच्या इतिहासावरून दिसून येतें; व आमच्याकडील सगुणोपासकांतहि एकाचा देव निराकार असल्यामुळें दुसऱ्याच्या साकार देवापेक्षां चांगला असे तंटे अद्याप चालू आहेत. भक्तिमार्गांत उद्भवणाऱ्या या तंट्यांचा निकाल लावण्यास कांहीं मार्ग आहे काय ? आणि असल्यास तो कोणता ? हें सांगितल्याखेरीज भक्तिमार्ग बिनधोक्याचा होत नाहीं. म्हणून गीतेंत या प्रश्नाचें उत्तर काय दिलें आहे याचा आतां विचार करूं. हिंदुस्थानच्या सध्यांच्या स्थितींत या प्रश्नाचें योग्य उत्तर देणें विशेष महत्त्वाचें आहे हें सांगावयास नको.

मन स्थिर करून साम्यबुद्धि संपादन करण्यासाठीं परमेश्वराच्या अनेक सगुण विभूतींपैकीं कोणत्या तरी विभूतीचें स्वरूप प्रथमतः मनांत आणणें, अथवा प्रतीक म्हणून प्रत्यक्ष डोळ्यांपुढें ठेविणें, हीं साधनें प्राचीन उपनिषदांतूनहि वर्णिलीं असून, अखेर रामतापनीसारख्या उत्तर उपनिषदांतून किंवा गीतेंतहि मानवरूपधारी सगुण परमेश्वराची निःसीम व एकान्तिक भक्ति हेंच परमेश्वरप्राप्तीचें मुख्य साधन धरिलें आहे. परंतु साधन या नात्यानें वासुदेवभक्तीस गीतेंत जरी प्राधान्य दिलें आहे तरी अध्यात्मदृष्ट्या विचार केला तर 'प्रतीक' म्हणजे एक प्रकारचें साधन असून खरा सर्वव्यापी व नित्य परमेश्वर यांपैकीं कोणत्याहि प्रतीकांत असूं शकत नाहीं, असें वेदान्तसूत्राप्रमाणें (वे. सू. ४. १. ४) गीतेंतहि पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे. फार काय सांगावें ? नामरूपात्मक व्यक्त म्हणजे सगुण अशी कोणतीहि वस्तु घेतली तरी ती मायाच असून खरा परमेश्वर ज्याला पहावयाचा असेल त्यानें आपली दृष्टी अखेर असल्या सगुण रूपापलीकडे पोंचविली पाहिजे. भगवंताच्या ज्या अनेक विभूति आहेत त्यांत अर्जुनाला दाखविलेल्या विश्वरूपापेक्षां जास्त व्यापक कोणतीहि विभूति असूं शकत नाहीं, हें उघड आहे. तथापि हेंच विश्वरूप भगवंतांनीं नारदाला दाखविल्यावर "तूं माझें जें हें रूप पहातोस तें खरें नव्हे, ही माया असून माझें स्वरूप पहाण्यास या पलीकडे तुला गेलें पाहिजे," असें सांगितलें म्हणून नारायणीय धर्मांत वर्णन असून (शां. ३३९. ४४) गीतेंतहि—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यंते मामबुद्धयः।
परं भावमजानंतो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

मी अव्यक्त असतां मला मूर्ख लोक व्यक्त (गी. ७. २४) म्हणजे मनुष्यदेहधारी

मानितात (गी.९.११); परंतु तें खरें नसून माझें अव्यक्त स्वरूपच सत्य होय, असा श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास स्पष्ट बोध केला आहे. त्याचप्रमाणें उपनिषदांतूनहि मन, वाचा, सूर्य, आकाश, इत्यादि अनेक व्यक्त किंवा अव्यक्त ब्रह्मप्रतीकें उपासनेसाठीं जरी सांगितलीं आहेत, तरी अखेर वाणीला, डोळ्यांना किंवा कानांना जें गोचर होतें तें ब्रह्म नसून—

यन्मनसा न मनुते येनाऽऽहुर्मनो मतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥

"मनानें ज्याचें मनन करितां येत नाहीं, उलट मनच ज्याच्या मननशक्तींत येतें तें खरें ब्रह्म असें तूं समज; ज्याची (प्रतीक म्हणून) उपासना करितात तें (खरें) ब्रह्म नव्हे" (केन.१.५–८)—असें स्पष्ट म्हटलें आहे; व "नेति नेति" या सूत्राचाहि तोच अर्थ आहे. मन घ्या, आकाश घ्या, किंवा व्यक्तोपासनामार्गाप्रमाणें शालग्राम घ्या, शिवलिंग घ्या, श्रीकृष्णाची किंवा साधुपुरुषाची व्यक्त मूर्ति मनांत आणा, अथवा शिलामय अगर धातुमय देवाची मूर्ति असलेलें देवालय, किंवा बिनमूर्तीचें मंदिर अगर मशीद घ्या, हीं सर्व लहान पोराच्या पांगुळगाड्याप्रमाणें मन स्थिर करण्याचीं म्हणजे चित्ताची प्रवृत्ति परमेश्वराकडे वळविण्याचीं साधनें होत. ज्याच्या त्याच्या हौसेप्रमाणें घेतलेल्या साध्या, रंगीत, चंदनी किंवा डफ अगर घागऱ्या लाविलेल्या पांगुळगाड्याप्रमाणें अधिकारानुरूप उपासनेसाठीं घेतलेलीं हीं प्रतीकें किती जरी आवडतीं असलीं तरी खरा परामेश्वर या "प्रतीकांत नाहीं"—"न प्रतीके न हि सः" (वे.सू.४.१.४)—त्यापलीकडे आहे, हें अखेर ओळाखिलें पाहिजे; आणि याच हेतूनें "माझी माया ज्यांना कळत नाहीं ते मूढ लोक मला जाणीत नाहींत," असा भगवद्गीतेमध्येंहि सिद्धान्त केलेला आहे (गी.७.१३–१५ पहा). भक्तिमार्गांत मनुष्याला तारण्याची जी शक्ति आहे ती सजीव अगर निर्जीव मूर्तींत किंवा दगडाच्या इमारतींत नसून, या प्रतीकापेक्षां श्रेष्ठ अशी जी ईश्वरभावना सदर प्रतीकाचे ठायीं उपासक आपल्या सोयीसाठीं ठेवीत असतो तीच खरी तारक होय. प्रतीक दगडाचें, धातूचें किंवा दुसरें कसलेंहि असो; प्रतीकापेक्षां त्याची योग्यता कधींहि अधिक होऊं शकत नाहीं. प्रतीकाचे ठिकाणीं जशी तुमची भावना असेल तसें तुमच्या भक्तीचें फल परमेश्वर—प्रतीक नव्हे—तुम्हांला देत असतो. मग तुझें प्रतीक चांगलें का माझें चांगलें अशीं भांडणें करण्यांत अर्थ काय? तुमचा भाव जर शुद्ध नसेल तर प्रतीक कितीहि चांगलें असलें तरी त्याचा काय उपयोग? दिवसभर लोकांना बुडविण्याचे धंदे करून सांजसकाळ किंवा सणावारीं देवाल्यांत देवदर्शनास किंवा एखाद्या निराकार देवाच्या मंदिरांत उपासनेसाठीं गेल्यानें परमेश्वरप्राप्ति होणें अशक्य आहे.—

विषयी लोक श्रवणा येती । ते बायकांकडेच पहाती ।
चोरटे लोक चोरून जाती । पादरक्षा ॥

असें पुराण ऐकण्यासाठीं म्हणून देवालयांत जाणाऱ्या कांहीं मनुष्यांचें समर्थांनीं वर्णन केलें आहे(दास.१८.१०.२६). नुस्त्या देवालयांत किंवा देवाच्या मूर्तीतच जर तारकत्व असेल तर या लोकांना देखील मुक्ति मिळाली पाहिजे. कित्येकांची अशी समजूत आहे कीं, परमेश्वराची भक्ति मोक्षासाठीं आहे; पण ज्याला व्यावहारिक किंवा स्वार्थाच्या गोष्टीची अपेक्षा आहे त्यानें निरनिराळ्या देवतांचीच आराधना केली पाहिजे; व या स्वार्थबुद्धीनें ते या देवतांच्या नादीं लागत असतात असा गीतेंतहि उल्लेख आलेला आहे (गी.७.२०). परंतु गीताच पुढें असें सांगत्ये कीं, या देवता त्यांच्या आराधनेचीं फळें स्वतः आपण होऊनच देतात ही समजूत तात्त्विकदृष्ट्या खरी नव्हे (गी.७.२१). कोणतीहि वासना मनांत धरून तुम्ही कोणत्याहि देवतेची आराधना करा, सदर आराधनेचें फल देण्याचें काम सर्वव्यापी परमेश्वराचें आहे, देवतांचें नव्हे, असा अध्यात्मशास्त्राचा कायम सिद्धान्त आहे (वे.सू.३.२.३८–४१), व तोच गीतेसहि मान्य आहे (गी.७.२२). परंतु फल देणारा परमेश्वर जरी याप्रमाणें एकच असला तरी ज्याच्या त्याच्या बऱ्यावाईट भावनेप्रमाणें तो ज्याला त्याला निरनिराळें फल देत असल्यामुळें (वे.सू.२.१.३४–३७) निरनिराळ्या देवतांच्या किंवा प्रतीकांच्या उपासनेचीं फळें भिन्नभिन्न आहेत असें आपल्या नजरेस येतें; आणि हाच अभिप्राय मनांत आणून—

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ।

"मनुष्य श्रद्धामय आहे, प्रतीक कोणतेंहि असो, ज्याची जशी श्रद्धा तसा तो होतो (गी.१७.३;मैत्र्यु.४.६); किंवा—

यांति देवव्रता देवान् पितॄन् यांति पितृव्रताः ।
भूतानि यांति भूतेज्या यांति मद्याजिनोऽपि माम् ॥

"देवांची भक्ति करणारे देवलोकास, पितरांची भक्ति करणारे पितृलोकास, भूतांची भक्ति करणारे भूतांस, आणि माझी भक्ति करणारे मला येऊन पोंचतात" (गी.९.२५), अगर—

ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम् ॥

"जे मला जसे भजतात त्याप्रमाणें मी त्यांना भजतों" (गी.४.११–) असें अन्यत्रहि भगवंतांनीं म्हटलें आहे. शाल्ग्राम हा एक दगड आहे. त्याच्या ठिकाणीं विष्णूचा भाव ठेविला तर विष्णुलोकाला जाल; आणि त्याच प्रतीकाचे ठिकाणीं यक्षराक्षसादि भूतांची भावना ठेवून त्याला भजाल तर त्या त्या यक्षराक्षसादि भूतांचाच लोक तुम्हांस प्राप्त होईल. फल तुमच्या भावाचें आहे, प्रतीकाचें नाहीं, हा

सिद्धान्त आमच्या सर्व शास्त्रकारांस संमत आहे; आणि व्यवहारांतहि मूर्तीची पूजा करण्यापूर्वी तिची प्राणप्रतिष्ठा करण्याचा जो प्रघात आहे त्यांतील मर्म हेंच होय. ज्या देवतेच्या भावनेनें मूर्तीची पूजा करावयाची त्या देवतेची प्राणप्रतिष्ठा तींत करीत असतात. मूर्तीच्या ठायीं परमेश्वराची भावना न ठेवितां मूर्ति म्हणजे केवळ कांहीं विशिष्ट प्रकारच्या आकाराची माती, दगड अगर धातु समजून तिची कोणी पूजा करीत नाहीं; आणि केली तर गीतेंतील वरील सिद्धान्ताप्रमाणें त्याला मातीची किंवा दगडाचीच गति प्राप्त होईल हें निर्विवाद आहे. प्रतीक आणि प्रतीकांत ठेविलेला भाव यांचा याप्रमाणें भेद केल्यावर, प्रतीक कोणतेंहि असलें तरी त्याबद्दल तंटा करण्याचें कारणच उरत नाहीं. कारण, प्रतीक म्हणजेच देव, ही बुद्धि आतां रहात नाहीं. सर्वकामाचें फल देणाऱ्या सर्वसाक्षी परमेश्वराची दृष्टी भक्तांच्या भावाकडे असत्ये. म्हणून 'देव भावाचा भुकेला" प्रतीकाचा नव्हे, असें तुकोबांनींहि म्हटलें आहे. भक्तिमार्गाचें हें तत्त्व ज्याला कळलें त्याच्या मनांत, "मी ज्याची उपासना करितों तेंच ईश्वरस्वरूप किंवा प्रतीक खरें असून इतर प्रतीकें खोटीं" हा दुराग्रह न रहातां, कोणाचें प्रतीक कसेंहि असो, तद्द्वारा परमेश्वराचें भजन करणारे एका परमेश्वरालाच पोंचतात अशी उदारबुद्धि उत्पन्न होत्ये, आणि मग—

येऽप्यन्यदेवताभक्ता: यजंते श्रद्धयान्विता: ।
तेऽपि मामेव कौंतेय यजंत्यविधिपूर्वकम् ॥

"विधि म्हणजे बाह्योपचार किंवा साधन जरी शास्त्रोक्त नसलें तरी देवतांचें श्रद्धेनें (म्हणजे त्यांत शुद्ध परमेश्वराचा भाव ठेवून) यजन करणारे लोक (पर्यायानें माझेंच यजन करितात" (गी.९.२३)—असें जें भगवंतांनीं म्हटलें आहे त्याचा त्यास प्रत्यय येऊं लागतो. भागवतांत हाच अर्थ थोड्या शब्दभेदानें वर्णिला असून (भाग. १० पू. ४०.८–१०), शिवगीतेंत तर वरील श्लोकच अक्षरश: आलेला आहे (शिव १२.४); आणि "एकं सद्विप्रा बहुधा वदंति" (ऋ.१.१६४.४६) या वेदवचनाचें तात्पर्यहि तेंच आहे. यावरून हें तत्त्व वैदिक धर्मांत फार प्राचीन कालापासून चालत आलेलें आहे असें सिद्ध होतें; आणि अलीकडे झालेल्या श्रीशिवाजीमहाराजांसारख्या वैदिकधर्मीय कर्त्या पुरुषाच्या अंगांत त्याच्या परम उत्कर्षाच्या वेळींहि परधर्मासहिष्णुता हा दोष आढळून येत नव्हता हें या तत्त्वाचेंच फळ आहे. ईश्वर सर्वव्यापी, सर्वसाक्षी, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् किंबहुना त्याहिपलीकडील म्हणजे अचिंत्य आहे हें खरें तत्त्व न ओळखितां, अमुक कालीं किंवा अमक्या देशांत, अमक्या आईच्या पोटीं, अमक्या वर्णाचें, नांवाचें किंवा आकृतीचें त्यानें जें व्यक्त रूप धारण केलें तेवढेंच काय तें खरें, असा नामरूपाचा

खोटा अभिमान बाळगून त्यासाठीं तरवारीनें एकमेकांचें प्राण घेण्यापर्यंत मजल यावी हें मनुष्याच्या शोचनीय मूर्खपणाचें लक्षण आहे. गीतेंतील भक्तिमार्गास 'राजविद्या' अशी संज्ञा आहे खरी; पण "माझें दृश्य स्वरूप देखील मायाच, माझें खरें स्वरूप पहाणें असल्यास ही माया सोडून पलीकडे जा," असा ज्याप्रमाणें खुद्द भगवंतांनीं यथार्थ उपदेश केला आहे तसा उपदेश करून व "अविभक्तं विभक्तेषु" या सात्त्विक ज्ञानदृष्टीनें सर्व धर्मांतील ऐक्य ओळखून, भक्तिमार्गांतील खोट्या बंडाचा समूल बीमोड करणारे धर्मगुरु प्रथम कोठें उदयास आले, किंवा त्यांच्या मताचे अनुयायी अधिक कोठें आहेत, याचा शोध करूं लागल्यास आमच्या भारतभूमीस अग्रस्थान दिलें पाहिजे, असें म्हणणें भाग पडतें. राजविद्येचा आणि राजगुह्याचा हा प्रत्यक्ष परीस अनायासें हातांत पडला असतां अज्ञानाचे चष्मे डोळ्यांस लावून तो गारगोटीच आहे असें म्हणण्यास आमच्यापैकीं कांहीजणांनीं क्षणभर तरी तयार व्हावें, हे आमचें दुर्दैव होय !

प्रतीक कोणतेंहि असो, भक्तिमार्गांतील फल प्रतीकाचे ठायीं आपण जो भाव ठेवितों त्याचे आहे, प्रतीकाचे नव्हे; व म्हणून प्रतीकाबद्दल तंटे करण्यांत हंशील नाही हें खरें. पण आतां अशी शंका येत्ये कीं, प्रतीकाचे ठायीं वेदान्तदृष्ट्या ज्या शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाची भावना ठेवावयाची त्या शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाची कल्पना पुष्कळ लोकांस एकदम करितां येणें त्यांच्या प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें किंवा अज्ञानामुळें प्रायः शक्य नसते मग अशा लोकांना प्रतीकाचे ठायीं शुद्ध भाव ठेवून परमेश्वरप्राप्ति करून घेण्यास मार्ग काय? भक्तिमार्गांत ज्ञानाचें काम श्रद्धेनें करून घेतां येतें, सबब शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाचें विश्वासानें किंवा श्रद्धेनें आकलन करून प्रतीकाचे ठिकाणीं ती भावना ठेवा म्हणजे झालें, असें म्हटल्यानें निर्वाह लागत नाही. कारण, कोणतीहि भावना ठेवणें हा जरी मनाचा म्हणजे श्रद्धेचा धर्म आहे, तरी त्याला बुद्धीची थोडीबहुत मदत असल्याखेरीज कधींच काम भागत नाहीं. कारण, इतर मनोधर्माप्रमाणें नुसती श्रद्धा व प्रेम हीं एक प्रकारें आंधळीं असून कोणत्या गोष्टीवर श्रद्धा ठेवावी आणि कोणतीवर ठेवूं नये, किंवा प्रेम कशावर करावें आणि कशावर करूं नये, हें नुस्त्या श्रद्धेला किंवा प्रेमाला कधीच कळत नाहीं. हें काम प्रत्येकानें आपल्या बुद्धीनें केलें पाहिजे; कारण, निवडानिवड करणारें बुद्धीखेरीज दुसरें इंद्रिय नाहीं. म्हणून एखाद्याची बुद्धि अतिशय तीव्र नसली तर श्रद्धा कोठें ठेवावी हें कळण्याइतकी तरी ती समर्थ असली पाहिजे; नाहींपेक्षां वेडी श्रद्धा व त्याबरोबरच वेडें प्रेमहि फसलें जाऊन दोन्ही खड्ड्यांत पडतील. उलटपक्षीं म्हणजे श्रद्धेवांचून नुसती बुद्धिच जर काम करूं लागेल तर तर्कटीपणानें ती कोणीकडे झुकेल याचा नेम नाहीं; जितकी अधिक तीव्र तितकी अधिकच भडकेल. शिवाय

श्रद्धादि मनोधर्मांखेरीज नुस्त्या बुद्धिगम्य ज्ञानाच्या अंगांत कर्तृत्वशक्तिहि उत्पन्न होत नाही, हें या प्रकरणाचे आरंभींच सांगितलें आहे. म्हणून श्रद्धा व ज्ञान, किंवा मन आणि बुद्धि, यांची नित्य जोड असावी लागत्ये. पण मन आणि बुद्धि हे दोन्ही त्रिगुणात्मक प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळें त्यांपैकीं प्रत्येकाचे जन्मतःच सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन भेद होऊं शकतात; आणि त्यांची जोड कायम असली तरी निरनिराळ्या मनुष्यांत ज्या मानानें ती शुद्धाशुद्ध असतील त्या मानानें मनुष्याचे स्वभाव, समज व व्यवहारहि निरनिराळे होऊं शकतात. नुस्ती बुद्धिच जन्मतः अशुद्ध, राजस, किंवा तामस असेल तर तिनें केलेला बऱ्यावाईटाचा निर्णय चुकीचा असल्यामुळें आंधळी श्रद्धा सात्त्विक म्हणजे शुद्ध असूनहि फसली जात्ये; आणि श्रद्धाच जर जन्मतः अशुद्ध असेल तर बुद्धि सात्त्विक असूनहि उपयोग होत नाहीं. कारण, अशा वेळीं बुद्धीचे हुकूमच श्रद्धा ऐकेनाशी होत्ये पण सामान्यतः मन आणि बुद्धि हीं एकएकटींच अशुद्ध न रहातां ज्याची बुद्धि जन्मतः अशुद्ध त्याचें मन म्हणजे श्रद्धाहि प्रायः कमीजास्त प्रमाणानें अशुद्धच असत्ये, आणि मग ही अशुद्ध बुद्धि निसर्गतःच अशुद्ध असणाऱ्या श्रद्धेस अधिकाधिकच भ्रमांत पाडीत असत्ये. अशा स्थितींत परमेश्वराच्या शुद्ध स्वरूपाचा एखाद्यास किती जरी उपदेश केला तरी तो त्याच्या मनांत पूर्ण ठसत नाहीं; किंवा कित्येकदां—विशेषतः श्रद्धा व बुद्धि दोन्हीहि जन्मतः अपक्व व कमकुवत असल्यास—सदर उपदेशाचाच तो विपरीत अर्थ करीत असतो, असें व्यवहारांत आढळून येतें. उदाहरणार्थ, ख्रिस्ती धर्मोपदेशक आफ्रिकेंतील काळ्याकुट्ट रानटी हबशाला जेव्हां ख्रिस्ती धर्माचा उपदेश करूं लागतात, तेव्हां त्याला आकाशांतल्या बापाची किंवा ख्रिस्ताचीहि वास्तविक कल्पना कांहीं केल्या होऊं शकत नाहीं. त्याला जें सांगावें त्याचें आपल्या अपक्व बुद्धीप्रमाणें तो अयथार्थानें ग्रहण करीत असतो, असें नजरेस आलें आहे; आणि त्यामुळें अशा लोकांच्या अंगीं सुधारलेला धर्म समजण्याची पात्रता येण्यास त्यांस प्रथम अर्वाचीन मनुष्याच्या योग्यतेस आणिलें पाहिजे, असें एका इंग्रज ग्रंथकारानें लिहिलें आहे.* गुरु एकच असला तरी शिष्याशिष्यांत भेद पडतो, आणि सूर्य एकच असला तरी त्याच्या प्रकाशानें कांचेच्या मण्यांतून

---

*"And the only way, I suppose, in which beings of so low an order of development (e g. an Australian savage or a Bushman) could be raised to a civilized level of feeling and thought would be by cultivation continued through several generations; they would have to undergo a gradual process of humanization before they could attain to the capacity of civilization." Dr. Maudsley's *Body and Mind*, Ed 1873. p. 57.

विस्तव निघतो, पण मातीच्या ढेंकळावर तो परिणाम घडत नाहीं, या भवभूतीच्या म्हणण्याचा अर्थहि तोच आहे (उ.राम.२.४); आणि प्रायः याच कारणास्तव प्राचीन कालीं शूद्रादिक अज्ञजाति वेदश्रवणास अनधिकारी मानीत असावे, असें दिसतें * गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत हा विषय आला असून बुद्धीचे जसे स्वभावतःच सात्त्विक, राजस व तामस भेद असतात (१८.३०-३२) त्याप्रमाणें श्रद्धेचेहि निसर्गतः सात्त्विकादि तीन भेद होतात (१७.२), असें आरंभीं सांगितल्यावर प्रत्येकाच्या देहस्वभावाप्रमाणें ज्याची त्याची श्रद्धा जन्मतःच याप्रमाणें भिन्न असल्यामुळें (१७.३), सात्त्विक श्रद्धेचे पुरुष देवांवर, तर राजस श्रद्धेचे पुरुष साहजिकरीत्याच यक्षराक्षसांवर आणि तामस श्रद्धेचे भूतपिशाच्चादिकांवर विश्वास ठेवितात असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी. १७.४–६). पण मनुष्याची श्रद्धा बरीवाईट असणें हें जर याप्रमाणें उपजत स्वभावावर अवलंबून आहे, तर प्रथम यथाशक्ति भक्ति केल्यानें ही श्रद्धा अधिकाधिक सुधारत जाऊन केव्हां तरी पूर्ण शुद्ध म्हणजे सात्त्विक अवस्थेस पोंचूं शकत्ये कीं नाहीं, हा प्रश्न पुढें सहजच उत्पन्न होतो. ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे कीं नाहीं असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेंत प्रश्न आहे त्याचें आणि भक्तिमार्गांतील वरील प्रश्नाचें स्वरूप एकच असून उत्तरहि पण एकच आहे. माझ्या शुद्ध स्वरूपाचे ठिकाणीं तूं आपलें मन स्थिर कर–"मय्येव मन आधत्स्व" (गी.१२.८)—असा अर्जुनास प्रथम उपदेश केल्यावर नंतर "माझ्या ठिकाणीं चित्त स्थिर करणें तुला होत नसेल तर अभ्यास म्हणजे वारंवार प्रयत्न कर, अभ्यासहि होत नसेल तर माझ्यासाठीं चित्तशुद्धिकारक कर्में कर, आणि तेंहि होत नसेल तर कर्मफलाचा त्याग कर, आणि तद्द्वारा माझी प्राप्ति करून घे," याप्रमाणें परमेश्वरस्वरूप मनांत ठसविण्याचे जे निरनिराळे मार्ग भगवंतांनीं वर्णिले आहेत (गी.१२.९—११;भाग.११.११.२१—२५)त्याचें कारण हेंच होय. मूळ देहस्वभाव किंवा प्रकृति तामस असेल तर परमेश्वराच्या शुद्ध स्वरूपाचे ठायीं चित्त स्थिर करण्याचा उद्योग एकदम किंवा एकाच जन्मांत सफल होणार नाहीं. पण कर्मयोगाप्रमाणें भक्तिमार्गांतहि कांहीं फुकट जात नसून—

बहूनां जन्मनामंते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते ।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥

एकदां भक्तिपंथांत पडल्यावर या नाहीं पुढच्या, पुढच्या नाहीं त्याच्या पुढच्या जन्मांत केव्हांना केव्हां तरी "सर्व वासुदेवात्मकच आहे" असें परमेश्वरस्वरूपाचें खरें ज्ञान मनुष्यास प्राप्त होऊन, त्या ज्ञानानें शेवटीं त्याला मुक्ति मिळत्ये(गी.७.

---

* See Maxmuller's *Three Lectures on the Vedanta Philosophy*, p.p.72,73.

१९), असें भगवंताचें सर्वांस आश्वासन आहे. सहाव्या अध्यायांतहि याचप्रमाणें "अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्" (६.४५), असें कर्मयोगाचा अभ्यास करणाऱ्याला उद्देशून म्हटलें आहे; आणि भक्तिमार्गाला तोच न्याय लागू आहे. प्रतीकामध्यें ज्या देवतेचा भाव ठेवावयाचा तिचें स्वरूप तुमच्या देहस्वभावाप्रमाणें प्रथमतः जितकें शुद्ध मानितां येईल तेवढें शुद्ध कल्पून सुरुवात करावी. कांहीं काळपर्यंत याच भावनेचें फल परमेश्वर (प्रतीक नव्हे) देत असतो (७.२२). पण पुढें चित्तशुद्धीच्या दुसऱ्या साधनाची अपेक्षा न रहातां यथामति चालू ठेविलेल्या परमेश्वराच्या नित्यभक्तीनेंच ही भावना सुधारत जात्ये, आणि मग परमेश्वराचें ज्ञानहि वाढत जाऊन अखेर "वासुदेवः सर्वं" अशी मनाची अवस्था होऊन उपास्य व उपासक हा भेदहि शिल्लक न रहातां, शेवटीं शुद्ध ब्रह्मानंदांत आत्म्याचा लय होतो. मनुष्यानें आपला उद्योग मात्र सोडितां कामा नये म्हणजे झालें. सारांश, कर्मयोगाची नुस्ती जिज्ञासा झाल्याबरोबर मनुष्य चरकाच्या तोंडांत सांपडल्याप्रमाणें पूर्ण सिद्धीकडे ज्याप्रमाणें ओढिला जातो (गी.६.४४), त्याप्रमाणें भक्तिमार्गांतहि भक्तानें एकदां आपल्यास परमेश्वराच्या हवालीं केलें म्हणजे त्याची निष्ठा वाढवीत वाढवीत भगवानच त्याला आपल्या स्वरूपाचें अखेर पूर्ण ज्ञान करून देतात (गी. ७.२१;१०.१०), आणि त्या ज्ञानानें (नुसत्या कोरड्या व आंधळ्या श्रद्धेनें नव्हे) भगवद्भक्तास शेवटीं पूर्ण सिद्धि मिळत्ये, असा गीताधर्माचा सिद्धान्त आहे. भक्तिमार्गानें चढतां चढतां अखेर प्राप्त होणारी ही स्थिति, आणि ज्ञानमार्गानें प्राप्त होणारी शेवटची स्थिति, या दोन्ही एकच असल्यामुळें गीतेच्या बाराव्या अध्यायांत भक्तिमान् पुरुषाच्या शेवटच्या स्थितीचें जें वर्णन आहे तें आणि दुसऱ्या अध्यायांतील स्थितप्रज्ञाचें वर्णन, हीं दोन्ही अगदीं एकसारखीं आहेत असें सदर वर्णनें वाचिलीं असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. ज्ञानमार्ग आणि भक्तिमार्ग हे दोन मार्ग सुरुवातीला जरी भिन्न असले व अधिकारपरत्वें कोणीं पहिल्या तर कोणीं दुसऱ्या मार्गानें जरी जाऊं लागले, तरी दोन्ही मार्ग अखेरीस एकत्र मिळून जी गति ज्ञान्यास तीच भक्तास प्राप्त होत असत्ये हें यावरून उघड होतें. ज्ञान ज्ञानमार्गांत पहिल्यापासूनच बुद्धीनें आकलन केलेलें, तर भक्तिमार्गांत श्रद्धेनें ग्रहण केलेलें असतें, असा या दोहोंत भेद आहे. पण प्रारंभीचा हा भेद पुढें नाहींसा होऊन—

श्रद्धावान् लभते ज्ञानं तत्परः संयतेंद्रियः ।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शांतिं अचिरेणाधिगच्छति ॥

"श्रद्धावान् पुरुष इंद्रियनिग्रहानें ज्ञानाच्या मार्गे लागल्यास ब्रह्मात्मैक्यरूप ज्ञानाचा अपरोक्षानुभव घडून मग त्या ज्ञानानें पुढें त्याला लवकरच पूर्ण शांति मिळत्ये" (गी. ४.३९); किंवा—

भक्त्या मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्त्वतः।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनंतरम् ॥

"भक्तीनें मी म्हणजे परमेश्वर कोण व केवढा याचें तात्त्विक ज्ञान होतें; आणि हें ज्ञान झाल्यानंतर पुढें (आधीं नव्हे) भक्त मला येऊन मिळतो" (गी. १८.५५), असें भगवंतांचें सांगणें आहे (गी. ११.५४ पहा.)* परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान होण्यास या दोन वाटांखेरीज तिसरी वाट नाहीं. म्हणून ज्याला स्वतःची बुद्धि नाहीं आणि श्रद्धाहि नाहीं तो मात्र—"अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति" (गी. ४.४०)—अजीबात बुडाला समजावयाचा, असें गीतेंतच पुढें स्वच्छ म्हटलें आहे.

श्रद्धेनें व भक्तीनें शेवटीं पूर्ण ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होतें यावर कित्येक तार्किकांची अशी कोटी आहे की, उपास्य निराळें आणि उपासक निराळा अशा द्वैतभावानेंच जर भक्तिमार्गाला सुरुवात होत्ये, तर अखेरीस तरी ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतज्ञान कसें होणार ? परंतु हा आक्षेप निवळ भ्रांतिमूलक आहे. ऐक्यज्ञान झाल्यावर तेवढ्यापुरती भक्ति बंद पडत्ये एवढेंच जर या आक्षेपकांचें म्हणणें असेल तर त्यांत कांहीं गैर नाहीं. कारण, उपास्य, उपासक आणि उपासना ही त्रिपुटी संपल्यावर व्यवहारांत ज्याला भक्ति म्हणतात तो व्यापार बंद पडतो हें अध्यात्मशास्त्रासहि कबूल आहे. पण द्वैतमूलक भक्तिमार्गानें अखेर अद्वैताचें ज्ञान होणेंच शक्य नाहीं, असा जर या आक्षेपाचा अर्थ असेल तर हा आक्षेप खोटा आहे असें तर्कानेंच नव्हे, तर प्रसिद्ध भगवद्भक्तांच्या अनुभवावरूनहि सिद्ध होतें. परमेश्वराच्या ठिकाणी भक्ताचें चित्त जसजसें अधिकाधिक स्थिरावेल त्याप्रमाणें भेदबुद्धि सुटत जाण्यास तर्कशास्त्रदृष्ट्या कांहीं प्रत्यवाय येत नाहीं. कारण ब्रह्मसृष्टींतहि पाऱ्यासारख्या पदार्थाच्या गोळ्या प्रथम भिन्नभिन्न दिसत असल्या तरी पुढें त्यास एकत्र होण्यास कांहीं अडचण पडत नसून, इतर बाबतींतहि एकीकरणाच्या क्रियेस प्रथम असणाऱ्या भिन्नत्वापासूनच सुरुवात होत असत्ये हें आपण प्रत्यक्ष पहातो; आणि किडा गांधीलमाशीच्या ध्यानानें अखेर स्वतःच माशी बनतो हा दृष्टान्त सर्वश्रुत आहे. पण तर्कापेक्षां साधुपुरुषांचा प्रत्यक्ष अनुभव हेंच या आक्षेपास बिनतोड उत्तर असून, त्यांतले त्यांतहि भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांच्यासारख्यांचा अनुभव या कामीं आम्ही विशेष महत्वाचा समजतो. तुकारामबुवांचें अध्यात्मज्ञान उपनिषदादि ग्रंथांच्या अध्ययनानें त्यांस प्राप्त झालेलें नव्हतें हें कोणासहि सांगावयास नको. तथापि, त्यांच्या गाथेंत सुमारें तीनशें साडेतीनशें अभंग अद्वैतस्थितीच्या

* या श्लोकांतील 'अभि' या उपसर्गावर जोर देऊन भक्ति हे ज्ञानाचे साधन नव्हे, तर स्वतंत्र साध्य आहे, असे दाखविण्याचा शांडिल्यसूत्रांत (सू. १५) प्रयत्न केलेला आहे. पण हा अर्थ इतर सांप्रदायिक अर्थाप्रमाणे आग्रहाचा आहे, सरळ नव्हे.

वर्णनाचे आहेत, आणि त्या सर्वांत "वासुदेवः सर्व" (गी. ७. १९), किंवा बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें वर्णिल्याप्रमाणें "सर्वमात्मैवाभूत्"हाच अर्थ स्वानुभवानें प्रतिपादन केला आहे. उदाहरणार्थ (गा. ३६२७)—

गोडपणें जैसा गूळ । तैसा देव जाला सकळ ।
आतां भजों कोणें परी । देव सबाह्य अंतरीं ॥
उदकावेगळा । नव्हे तरंग निराळा ।
हेम अळंकारा नामीं । तुका म्हणे तैसे आम्ही ॥

पैकीं पाहिले दोन चरण अध्यात्मप्रकरणांत देऊन उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाशीं त्यांतील अर्थाचें पूर्ण साम्य आम्ही मागेंच दाखविलें आहे. भक्तांच्या परमावस्थेचें खुद्द तुकारामबुवा स्वानुभवानें याप्रमाणें वर्णन करीत असतां कोणींहि तार्किकानें 'भक्तिमार्गानें अद्वैताचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं,' किंवा 'देवावर आंधळा विश्वास ठेविल्यानेंच मोक्ष मिळतो, त्याला ज्ञानाची जरूर नाहीं,' इत्यादि बाष्कळ प्रतिपादन करण्याचें साहस करावें, हें आश्चर्य होय !

भक्तिमार्गाचें आणि ज्ञानमार्गाचें अखेर साध्य एक असून "परमेश्वराच्या अनुभवात्मक ज्ञानानेंच अखेर मोक्ष मिळतो" हा सिद्धान्त दोन्ही मार्गांत कायम रहातो एवढेंच नव्हे; तर अध्यात्म किंवा कर्मविपाक प्रकरणांत पूर्वी जे जे दुसरे सिद्धान्त सांगितले आहेत, तेहि सर्व गीतेंतल्या भक्तिमार्गांत कायम ठेविलेले आहेत. उदाहरणार्थ, भागवतधर्मांत वासुदेवरूपी परमेश्वरापासून संकर्षणरूपी जीव उत्पन्न झाला व पुढें संकर्षणापासून प्रद्युम्न म्हणजे मन, व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध म्हणजे अहंकार निघाला, अशी चतुर्व्यूहरूपी सृष्टीची उत्पत्ति कोणी प्रतिपादन करीत असून दुसरे कित्येक या चार व्यूहांपैकीं तीन, दोन किंवा एक वासुदेवच खरा व्यूह मानणारे आहेत. जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलची हीं मतें खरीं नसून अध्यात्मदृष्ट्या जीव सनातन परमेश्वराचाच सनातन अंश होय, असें उपनिषदांच्या आधारें वेदान्तसूत्रांत ठरविलें आहे (वे. सू. २. ३. १७; व २. २. ४२—४५ पहा). म्हणून नुसत्या भक्तिमार्गांतील चतुर्व्यूहाची कल्पना सोडून देऊन जीवासंबंधानें वेदान्तसूत्रकारांचा वरील सिद्धान्तच भगवद्गीतेंत दिला आहे (गी. २. २४; ८. २०; १३. २२; व १५. ७ पहा). सारांश, वासुदेवभक्ति व कर्मयोग हीं तत्त्वें गीतेंत जरी भागवतधर्मांतूनच घेतलेलीं आहेत, तरी अध्यात्मज्ञानाला सोडून क्षेत्रज्ञरूपी जीव आणि परमेश्वर यांच्या स्वरूपाबद्दलच्या कोणत्याहि आंधळया व अडाणी कल्पनांस गीतेंत थारा दिलेला नाहीं असें यावरून स्पष्ट होतें. परंतु भक्ति व अध्यात्म, किंवा श्रद्धा व ज्ञान, यांचा पुरा मेळ राखण्याबद्दल गीतेचा जरी एवढा कटाक्ष आहे, तरी अध्यात्मशास्त्राचे सिद्धान्त भक्तिमार्गांत घेतांना त्यांत थोडाबहुत शब्दभेद करावा लागतो, व गीतेंत

केलाहि आहे हें विसरतां कामा नये. ज्ञानमार्गांतील व भक्तिमार्गांतील या शब्दभेदामुळें गीतेंत एकदां भक्तिदृष्टया व एकदां ज्ञानदृष्टया सांगितलेल्या सिद्धान्तांत परस्परविरोध असून तेवढ्यापुरती गीता असंबद्ध आहे असा कित्येकांचा गैरसमज झालेला दिसतो. परंतु हे विरोध वस्तुतः खरे नसून अध्यात्म व भक्ति यांची आमच्या शास्त्रकारांनीं जी एकवाक्यता केली आहे ती लक्षांत न भरल्यामुळें या शंका निघत असतात, असें आमचें मत आहे. म्हणून याबद्दल येथें थोडा खुलासा करणें अवश्य आहे. पिंडीं आणि ब्रह्मांडीं एकच आत्मा नामरूपानें आच्छादित झाला आहे असा अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त असल्यामुळें "जो आत्मा माझ्यांत तोच सर्व भूतांत"—"सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि (गी.६.२९), किंवा "हें सर्व आत्माच आहे"—"इदं सर्वमात्मैव" असें अध्यात्मशास्त्रदृष्टया आपण म्हणत असतों; आणि याला अनुसरूनच "तुका म्हणे जें जें भेटे। तें तें वाटे मी ऐसें॥" (गा. ४४४४. ४) असें तुकारामबुवांनीं वर्णन केलें आहे. पण अव्यक्त परमात्म्यालाच भक्तिमार्गांत व्यक्त परमेश्वराचें स्वरूप प्राप्त होतें. म्हणून वरील सिद्धान्ताऐवजीं आता 'यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति"—मी (भगवान्) सर्व भूतांत व सर्व भूतें माझ्या ठायीं आहेत (६.२९), किंवा "वासुदेवः सर्वमिति"—जें काय आहे तें सर्व वासुदेवमय आहे (७.१९), अगर "सर्वभूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि"—ज्ञान झाल्यावर सर्व भूतें तूं माझ्या ठायीं व आपल्या ठायींहि पहाशील (गी.४.३५), अशीं गीतेंत वर्णनें आहेत; आणि याच कारणास्तव भागवतपुराणांतहि—

सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः।
भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः॥

"मी निराळा, भगवान् निराळे व लोक निराळे अशी भेदबुद्धि मनांत न ठेवितां मी व भगवान् एकच ही भावना जो सर्व भूतांत ठेवितो आणि सर्व भूतें भगवंतांत व आपल्यांतहि आहेत असें समजतो, तो भागवतांत श्रेष्ठ होय"—असें भगवद्भक्ताचें लक्षण दिलें आहे (भाग. ११.२.४५ व ३.२४.४६). तथापि वास्तविक पाहिलें तर अध्यात्मशास्त्रांतील 'अव्यक्त परमात्मा' या शब्दांऐवजीं 'व्यक्त परमेश्वर' हे शब्द योजिले गेले एवढाच काय तो आतां फरक झाला आहे, असें आढळून येईल. अध्यात्मशास्त्रांतील परमात्मा अव्यक्त असल्यामुळें सर्व जग आत्ममय आहे हें अध्यात्मशास्त्रांत युक्तिवादानें सिद्ध केलें आहे. परंतु भक्तिमार्ग प्रत्यक्षावगम्य असल्यामुळें परमेश्वराच्या अनेक व्यक्त विभूतींचें वर्णन करून प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनानें सर्व जग परमेश्वरमय (आत्ममय) आहे असा आतां अर्जुनास दिव्य दृष्टि देऊन साक्षात् प्रत्यय दाखविला आहे (गी. अ. १० व ११) अध्यात्मशास्त्रांत कर्माचा

क्षय ज्ञानानें होतो म्हणून सांगितलें. पण सगुण परमेश्वराखेरीज जगांत दुसरें कांहीं नसून ज्ञान, कर्म, ज्ञाता, कर्ता, आणि करविता व फलदाताहि तोच आहे, असें भक्तिमार्गाचें तत्त्व असल्यामुळें, संचित, प्रारब्ध, क्रियमाण इत्यादि कर्मभेदांच्या भानगडींत न पडतां कर्म करण्यास बुद्धि देणारा, कर्माचें फल देणारा किंवा कर्मक्षय करणारा एकटा परमेश्वरच आहे, असें आतां प्रतिपादन करण्यांत येतें, उदाहरणार्थ, तुकोबा देवाला एकान्तीं निर्भीडपणें पण प्रेमानें—

ऐक पांडुरंगा एक मात। कांहीं बोलणें आहे एकान्त।
आम्हां जरी तारील संचित। तरी उचित काय तुझें॥

असें विचारून (गा.४९९), तोच अर्थ अन्य शब्दांनी दुसरे ठिकाणीं (गा.१०२३) असा सांगतात कीं—

प्रारब्ध क्रियमाण। भक्तां संचित नाहीं जाण।
अवघा देवचि जाला पाहीं। भरोनियां अंतर्बाहीं॥

आणि भगवद्गीतेंतहि "ईश्वरः सर्वभुतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति" (१८.६१)—ईश्वरच सर्व लोकांच्या हृदयांत वास करून त्यांच्याकडून यंत्राप्रमाणें सर्व कर्में करवितो असें भगवंतांनीं वर्णन केलें आहे. कर्मविपाकप्रक्रियेंत ज्ञानप्राप्ति करून घेण्यास आत्म्यास पूर्ण स्वातंत्र्य आहे असें सिद्ध केलें आहे. पण त्याऐवजीं आतां बुद्धि सुद्धां परमेश्वरच देतो—"तस्य तस्याचलां श्रध्दां तामेव विदधाम्यहम्" (गी.७ २१), किंवा "ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयांति ते" (गी.१०.१०)—अशीं वर्णनें येतात. तसेंच जगामधील सर्व कर्महि परमेश्वराच्या सत्तेनें चाललें असल्यामुळें वारा त्याच्याच भीतीनें वहातो व सूर्यचंद्र त्याच्याच शक्तीनें चालतात (कठ.६.३.बृ.३.८.९), किंबहुना त्याच्या इच्छेखेरीज झाडाचें पान देखील हलत नाहीं, असें भक्तिमार्गांत म्हणत असतात; व त्यामुळें मनुष्य हा निमित्ताला पुढें केला असून (गी.११.३३) त्याचे सर्व व्यवहार परमेश्वर त्याच्या हृदयांत राहून यंत्राप्रमाणें त्याच्याकडून करवीत असतो, अशीं वर्णनें भक्तिमार्गांत येत असतात. तुकारामबुवा म्हणतात (गा.२३१०.४)—

निमित्ताचा धनी केला असे प्राणी। माझें माझें म्हणोनी व्यर्थ गेला॥

जगाचे व्यवहार व सुस्थिति कायम रहाण्यास कर्म सर्वांनींच केलें पाहिजे; पण अज्ञानी लोक हें कर्म 'माझें' म्हणून ज्याप्रमाणें करीत असतात तसें न करितां ज्ञानी पुरुषानें ब्रह्मार्पणबुद्धीनें आमरण सर्व कर्में करावीं, असें जें ईशावास्योपनिषदांतील तत्त्व तेंच वरील उपदेशाचें सार होय; आणि हाच अर्थ—

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्।
यत्तपस्यासि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम्॥

"जें जें करशील, खाशील, हवन करशील, देशील किंवा तप करशील, तें तें सर्व मला अर्पण कर" (गी.९.२७),—म्हणजे तुला कर्माचें बंधन लागणार नाहीं, या श्लोकांत भगवंतांनीं अर्जुनास उपदेशिला आहे. भगवद्गीतेंतला हाच श्लोक शिवगीतेंत (१४.४५) घेतलेला असून, शिवाय

कायेन वाचा मनसेंद्रियैर्वा बुद्ध्यात्मना वाऽनुसृतस्वभावात्।
करोति यद्यत्सकलं परस्मै नारायणायेति समर्पयेत्तत्॥

"काया, वाचा, मन, ईंद्रियें, बुद्धि अगर आत्मा यांच्या प्रवृत्तीनें किंवा स्वभावानुसार जें कांहीं आपण करितों तें सर्व परात्पर नारायणाला समर्पण करावें,"—या भागवतांतील श्लोकांतहि तोच अर्थ वर्णिला आहे (भाग.११.२.३६). सारांश. अध्यात्मशास्त्रांत ज्याला ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष, फलाशात्याग किंवा ब्रह्मार्पणपूर्वक कर्म असें म्हणतात (गी.४.२४, ५.१०; १२.१२) त्यालाच आतां 'कृष्णार्पणपूर्वक कर्म' हें नवें नांव प्राप्त होतें. भक्तिमार्गांतील लोक भोजनाचे वेळीं घांस घेतांना देखील 'गोविंद' 'गोविंद' असें जें म्हणतात त्यांतील बीज कृष्णार्पणबुद्धिच होय. आपले सर्व व्यवहार लोकोपयोगाकरितां निष्काम बुद्धीनें चालू आहेत असें ज्ञानी जनकानें म्हटलें असून भगवद्भक्त आपल्या खाण्यापिण्याचेहि व्यवहार कृष्णार्पणबुद्धीनेंच करीत असतात. उद्यापनें, ब्राह्मणभोजनें किंवा इतर इष्टापूर्त कर्में केल्यावर अखेरीस "इदं कृष्णार्पणमस्तु" किंवा "हरिर्दाता हरिर्भोक्ता" असें म्हणून उदक सोडण्याचा जो प्रघात आहे त्याचें मूलहि भगवद्गीतेंतील वरील श्लोकांत आहे. कानांतील काप नाहींसे होऊन भोकें शिल्लक रहावीं त्याप्रमाणें सध्यां व्यवहारांत या संकल्पाची स्थिति झाली असून त्यांतिल खरें मर्म न समजतां उपाध्याय हे संकल्प पोपटाप्रमाणें सांगतो आणि यजमान बहिऱ्याप्रमाणें उदक सोडण्याची कवाईत करतो हें खरें; पण मूळांत पाहूं गेलें असता कर्मफलाशा सोडून कर्में करण्याचा हा प्रकार आहे व याची थट्टा केल्यानें शास्त्रास वैगुण्य न येतां हसणाराचें अज्ञान मात्र व्यक्त होतें. सर्व आयुष्यांतील कर्म—किंबहुना जिवंत रहाण्याचें कर्में सुद्धां-याप्रमाणें कृष्णार्पणबुद्धीनें अथवा फलाशा सोडून केल्यावर पापवासना रहाणार कोठें आणि कुकर्म तरी घडणार कसें? किंवा लोकोपयोगार्थ कर्म कर, लोकोपयोगार्थ जीव खर्च कर, असा निराळा उपदेश तरी कशाला पाहिजे! मी आणि लोक या दोहोंचाहि परमेश्वरांत आणि परमेश्वराचा या दोहोंत समावेश झाला असल्यामुळें स्वार्थ आणि परार्थ हे दोन्ही कृष्णार्पणरूपी परमार्थांत बुडून जाऊन "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति। देह कष्टविती उपकारें" हा तुकोबाचा अभंगच मग सर्वत्र लागूं पडतो. कृष्णार्पणबुद्धीनें सर्व कर्में करणाऱ्या पुरुषाचा स्वतःचा योगक्षेम अडून रहात नाहीं, हें युक्तिवादानें गेल्या प्रकरणांत

सिद्ध केलें आहे; व त्याच अर्थी आतां भक्तिमार्गात "तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम्" (गी.९.२२) असें भगवंतांनीं गीतेंत आश्वासन दिलें आहे. श्रेष्ठ-पायरीला पोंचलेल्या ज्ञानी पुरुषानें सामान्य जनांचा बुद्धिभेद न करितां त्यांना जसें सन्मार्गाला लाविलें पाहिजे (गी ३.२६) त्याचप्रमाणें परमश्रेष्ठ भक्तानेंहि खालच्या प्रतीच्या भक्तांची श्रद्धा विस्कळूं न देतां त्यांच्या त्यांच्या अधिकाराप्रमाणें त्यांस चढत्या पायरीस लावावें हें निराळें सांगण्याचें कारण नाहीं. सारांश, अध्यात्मशास्त्र किंवा कर्मविपाक यांत जे जे सिद्धान्त केले आहेत ते सर्व अशा रीतीनें थोड्या शब्दभेदानें भक्तिमार्गातहि कायम ठेविलेले असून ज्ञान व भक्ति यांचा मेळ घालण्याची ही पद्धत आमच्याकडे फार प्राचीन कालापासून प्रवृत्त झालेली आहे, असें यावरून दिसून येईल.

परंतु शब्दभेदानें अर्थाचा अनर्थ होत असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणें शब्दभेद करीत नाहींत. कारण, कांहीं झालें तरी अर्थ प्रधान आहे. उदाहरणार्थ, ज्ञानप्राप्तीसाठीं ज्याचा त्यानें प्रयत्न करून आपला उद्धार केला पाहिजे असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेंतील सिद्धान्त त्यांत भाषाभेद करून हें कामहि परमेश्वर करितो असें म्हटलें, तर मूढ लोक आळशी होतील. यासाठीं "आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः"—आपणच आपले शत्रु व आपणच आपले मित्र (गी.६.५)—हें तत्त्व भक्तिमार्गातहि प्रायः जसेंच्या तसेंच म्हणजे शब्दभेद न करितां सांगण्यात येतें. "येथें कोणाचें काय बा गेलें । ज्याचें त्यानें अनहित केलें" (गा.४४४८), हा तुकोबांचा अभंग मागें दिलाच आहे. परंतु यापेक्षांहि ज्यास्त फोड करून—

नाहीं देवापाशीं मोक्षाचें गाठोळें । आणूनि निराळें द्यावें हातीं ।
इंद्रियांचा जय साधूनियां मन । निर्विषय कारण असे तेथें ॥

असें तुकारामबुवांनी वर्णन केलें आहे (गी.४२९७). "मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः" हा एतत्तुल्य उपनिषदांतील मंत्र मागें दहाव्या प्रकरणांत दिलेलाच आहे. परमेश्वर जगांतील सर्व घडामोडींचा कर्ता व करविता आहे हें खरें; तथापि त्याच्याकडे निर्दयपणाचा व पक्षपातीपणाचा दोष येऊं नये म्हणून तो ज्याच्या त्याच्या कर्माप्रमाणें ज्याला त्याला फल देतो, असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेंतील सिद्धान्त तोहि याच कारणास्तव शब्दभेद न करितां भक्तिमार्गात घेत असतात. तसेंच उपासनेसाठीं ईश्वर व्यक्त मानिला तरी जें कांहीं व्यक्त तें सर्व माया आणि खरा परमेश्वर त्याच्या पलीकडे हें अध्यात्मशास्त्रांतील तत्त्वहि आमच्याकडील भक्तिमार्गात कधीं सोडीत नाहींत; व त्यामुळें गीतेंत वेदान्तसूत्रांतील जीवाचें स्वरूपच कायम ठेविलें आहे, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. मनुष्याच्या मनाचा प्रत्यक्षाकडे किंवा व्यक्ताकडे जो साहजिक ओढा त्याची आणि तत्त्वज्ञा-

नाऱ्या गहन सिद्धान्तांची एकवाक्यता करण्याची वैदिक धर्माची ही शैली इतर कोणत्याहि देशांतील लोकांच्या भक्तिमार्गांत आढळून येत नाहीं. हे लोक एकदां परमेश्वराच्या एखाद्या सगुण विभूतीला चिकटून व्यक्तांत आले म्हणजे त्यांतच गुरफटून जातात, व त्याखेरीज त्यांस दुसरें कांहींच दिसेनासें होऊन आपआपल्या सगुण प्रतीकाबद्दल वृथा अभिमान त्यांच्या हृदयांत उत्पन्न होतो; आणि असें झालें म्हणजे मग तत्त्वज्ञान निराळें व श्रद्धेचा भक्तिमार्ग निराळा असा खोटाच भेद ते करूं लागतात. पण तत्त्वज्ञानाचा उदय आमच्या देशांत प्राचीन काळींच झाला असल्यामुळें गीताधर्मांत श्रद्धा आणि ज्ञान यांचा विरोध न येतां वैदिक ज्ञानमार्ग श्रद्धापूत तर वैदिक भक्तिमार्ग ज्ञानपूत झालेला आहे; व त्यामुळें मनुष्य कोणत्याहि मार्गानें गेला तरी अखेर त्याला एकच सद्गति प्राप्त होत्ये. अव्यक्त ज्ञान व व्यक्त भक्ति यांच्या मेळाचें हें महत्त्व केवळ व्यक्त ख्रिस्तास चिकटून असणाऱ्या धर्मांतील पंडितांच्या लक्षांत न भरतां त्यांच्या एकदेशीय व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या कोत्या दृष्टीनें गीताधर्मांत त्यांस विरोध भासूं लागल्यास त्यांत कांहीं नवल नाहीं. परंतु मौज अशी आहे कीं, वैदिक धर्माचा हा गुण न घेतां त्यालाच आमच्यापैकीं कित्येक अनुकरणप्रिय लोक अलीकडे नांवें ठेवण्यास प्रवृत्त झालेले दिसतात! "अथवाऽभिनिविष्टबुद्धिषु। व्रजति व्यर्थकतां सुभाषितम्!"—खोट्या समजुतीनें एकदां मन ग्रासलें म्हणजे त्या मनुष्याला चांगले बोलहि पटेनासे होतात, असें जें माघकाव्यांत (१६.४३) म्हटलें आहे, त्याचें हें एक उत्कृष्ट उदाहरण होय.

स्मार्तमार्गांत चतुर्थाश्रमाचें जें महत्त्व आहे ते भक्तिमार्गांत किंवा भागवत-धर्मांत रहात नाहीं. वर्णाश्रमधर्माचें वर्णन भागवतधर्मानेंहि केलेलें असतें; पण त्या धर्माचा मुख्य कटाक्ष भक्तीवरच असल्यामुळें ज्याची भक्ति उत्कट तो सर्वांत श्रेष्ठ, मग तो गृहस्थ असो, वा वानप्रस्थ अगर बैरागी असो, त्याबद्दल भागवतधर्मांत कांहीं विधिनिषेध मानीत नाहींत (भाग. ११, १८. १३, १४ पहा). संन्यासाश्रम हा स्मार्तधर्माचा अवश्यक भाग आहे, भागवतधर्माचा नव्हे. तथापि, भागवतधर्मी-यांनीं कधींहि विरक्त होऊं नये असा नियम नसून गीतेंतच संन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही मोक्षदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेचे आहेत असें म्हटलें आहे. चतुर्थाश्रम न घेतला तरी सांसारिक कर्में सोडून बैरागी झालेले पुरुष भक्तिमार्गांतहि निघणें अशक्य नाहीं; किंबहुना पूर्वीपासूनच थोडेथोडे असल्याचेंहि आढळून येतें. तथापि तेव्हां त्यांचें वर्चस्व नसून भगवद्गीतेंत कर्मत्यागापेक्षां कर्मयोगालाच अधिक महत्त्व दिलेलें आहे हें अकराव्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविलें आहे. कर्मयोगाचें हें महत्त्व कालान्तरानें लुप्त होऊन भगवद्भक्त म्हणजे सांसारिक कर्मांकडे दुर्लक्ष करून वैराग्यानें केवळ भक्तींतच गढून गेलेला पुरुष अशी अलीकडे भागवत-

धर्मीय लोकांची सुद्धां सामान्य समजूत झालेली आहे. म्हणून या बाबतींत गीतेचा मुख्य सिद्धान्त व खरा उपदेश काय आहे याचा भक्तिदृष्ट्या येथें पुनः थोडासा खुलासा करणें जरूर आहे. भक्तिमार्गातील किंवा भागवतमार्गातील ब्रह्म म्हटलें म्हणजे खुद्द सगुण भगवानच होय. हे भगवान् स्वतःच जर जगाची घडामोड चालवितात आणि साधूंच्या रक्षणार्थ व दुष्टांच्या निग्रहार्थ वेळोवेळीं अवतार घेऊन जगाचें धारणपोषण करितात, तर भगवद्भक्तांनींहि लोकसंग्रहार्थ तोच कित्ता गिरविला पाहिजे, हें निराळें सांगावयास नको. हनुमान् हे रामचंद्राचे महाभक्त होते; पण रावणादिक दुष्टांचें आपल्या पराक्रमानें शासन करण्याचें काम त्यांनीं सोडिलें नव्हतें. भीष्मांची गणनाहि महाभगवद्भक्तांत करितात. पण ते स्वतः जरी आमरण ब्रह्मचारी होते तरी स्वधर्मांप्रमाणें स्वकीयांचें व राज्याचें संरक्षण करण्याचें काम मरेपर्यंत त्यांनीं चालविलें होतें. भक्तीनें परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यानंतर भक्ताला स्वतःच्या हितासाठीं म्हणून कांहीं प्राप्त करून घेण्याचें शिल्लक रहात नाहीं हें खरें; पण प्रेममूलक भक्तिमार्गानें दया, कारुण्य, कर्तव्यप्रीति, इत्यादि उदात्त मनोवृत्ति मारिल्या न जातां उलट अत्यंत शुद्ध होतात; आणि मग कर्म करावें कां करूं नये या तार्किक उठाठेवींत न पडतां––

ज्यासि अपंगिता नाहीं । त्यासी धरी जो हृदयीं ।
दया करणें जे पुत्रासी । तेचि दासा आणि दासी ॥

(गा. ९६०) अशा प्रकारच्या अभेदबुद्धीनें मागें अकराव्या प्रकरणांत वर्णिल्याप्रमाणें "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टवीती उपकारें" (गा. ९२९.३), अशी साहजिकरीत्याच भगवद्भक्तांची वृत्ति लोकसंग्रहपर बनून जात्ये. परमेश्वरच सृष्टि निर्माण करून त्यांतील सर्व व्यवहार करितो असें म्हटलें म्हणजे त्याच सृष्टीचे व्यवहार सुरळीत चालण्यास चातुर्वर्ण्यादि ज्या व्यवस्था आहेत त्या त्याच्याचइच्छेनें निर्माण झाल्या आहेत असें उघड होतें; आणि गीतेंतहि "चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः" (गी. ४.१३) असें भगवंतांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे. अर्थात् ज्यानें त्यानें आपल्या अधिकाराप्रमाणें समाजाचीं हीं कामें करीत राहून लोकसंग्रह करावा ही परमेश्वराचीच इच्छा आहे; आणि सृष्टीचे जे व्यवहार परमेश्वराच्या इच्छेनें चालत आहेत त्यांतील एखादा विशिष्ट भाग मनुष्याला निमित्त करून त्याच्या हातून करविण्यासाठींच परमेश्वर त्याला जन्मास घालीत असतो, व परमेश्वरानें त्यासाठीं योजिलेलें हें काम मनुष्य जर न करील तर परमेश्वराचीच अवज्ञा केल्याचें पाप त्याला लागेल, असेंहि पुढें ओघानेंच प्राप्त होतें. हीं कर्में माझीं आहेत किंवा मी तीं आपल्या स्वार्थासाठीं करितों अशी अहंकारबुद्धि जर मनांत असेल तर या कर्मांचें बरेंवाईट फल तुम्हांस भोगावें लागेल. पण परमेश्वराच्या

मनांत ज्या गोष्टी करावयाच्या आहेत त्याच मला निमित्त करून तो करवीत आहे (गी. ११. ३३), अशी भावना ठेवून परमेश्वरार्पणपूर्वक केवळ स्वधर्म म्हणून कर्मे जर तुम्ही केलीं, तर त्यांत कांहीं गैरवाजवी अगर अयोग्य नसून उलट अशा प्रकारचें स्वधर्माचरण ही सर्व सर्वभूतान्तर्गत परमेश्वराची एक प्रकारची सात्त्विक भक्तिच होत्ये, असें गीतेचें सांगणें आहे. "सर्व प्राणिमात्रांच्या हृदयांत राहून परमेश्वरच त्यांना यंत्राप्रमाणें नाचवितो; म्हणून मी अमुक कर्म सोडितों किंवा करितों या दोन्ही भावना खोट्या होत; फलाशा सोडून सर्व कर्मे कृष्णार्पणबुद्धीनें चालू ठेव; हीं कर्मे मी करणार नाहीं असा तूं निग्रह केलास तरीहि प्रकृतिधर्माप्रमाणें तुला तीं करावीं लागतील; यास्तव सर्व स्वार्थाचा परमेश्वराचे ठायीं लय करून परमार्थबुद्धीनें व वैराग्यानें स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले व्यवहार लोकसंग्रहार्थ तुला केले पाहिजेत; मी तेंच करीत आहें; माझें उदाहरण पहा आणि त्याप्रमाणें वाग;"—असा आपल्या सर्व उपदेशाचा इत्यर्थ भगवंतांनीं गीतेच्या शेवटच्या अध्यायांत उपसंहाररूपानें पुनः सांगितला आहे. ज्ञानाचा आणि निष्काम कर्माचा जसा विरोध नाही तद्वतच भक्ति आणि कृष्णार्पणबुद्धीनें केलेलीं कर्मे यांच्यामध्येंहि विरोध उत्पन्न होत नाहीं. महाराष्ट्रांतील भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांनींहि भक्तीमुळें "अणोरणीयान् महतो महीयान्" (कठ. २. २०; गी. ८. ९)—परमाणूपेक्षां धाकटा व मोठ्यापेक्षां मोठा—या परमेश्वरस्वरूपाशीं झालेलें आपलें तादात्म्य वर्णन करून—

अणुरणीयां थोकडा । तुका आकाशाएवढा ।
गिळून सांडिलें कलिवर । भवभ्रमाचा आकार ॥
सांडिली त्रिपुटी । दीप उजळला घटीं ।
तुका म्हणे आतां । उरलों उपकारापुरता ॥

याप्रमाणें मी आतां परोपकारापुरता शिल्लक उरलों, असें उघड म्हटलें आहे. संन्यासमार्गीयांप्रमाणें माझें आतां कांहींच काम उरलें नाहीं, असें म्हटलें नाहीं (गा. ३५८७). तसेंच—

भिक्षापात्र अवलंबणें । जळो जिणें लाजिरवाणें ।
ऐसियासी नारायणें । उपेक्षिजे सर्वथा ॥

(गा. २५९५), किंवा—

सत्यवादी करी संसार सकळ । अलिप्त कमळ जळीं जैसें ।
घडे ज्या उपकार भूतांचि ते दया । आत्मस्थिति तया अंगीं वसे ॥

(गा, ३७८०. २, ३), या अभंगांवरून तुकारामबुवांचा या बाबतींत अभिप्राय काय आहे हें व्यक्त होतें. पण तुकारामबुवा जरी संसारी होते तरी त्यांचा कल थोडासा कर्मत्यागाकडेच होता. म्हणून उत्कटभक्ति आणि त्याबरोबरच आमरणान्त ईश्वरार्पण

र्वक निष्काम कर्म असें जें प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचें लक्षण किंवा गीतेचा सिद्धान्त त्याचा पूर्ण खुलासा कोणास पाहिजे असल्यास तुकारामबोवांनींच शिवाजीमहाराजांस ज्या "सद्गुरूस शरण" जाण्यास सांगितलें त्या श्रीसमर्थ रामदासस्वामींच्या दासबोध ग्रंथाकडेच त्यानें वळलें पाहिजे. भक्तीनें किंवा ज्ञानानें परमेश्वराचें शुद्ध स्वरूप ओळखून कृतकृत्य झालेले सिद्धपुरुष "शहाणे करून सोडावे । बहुत जन" (दास. १९.१०.१४) यासाठीं निःस्पृहपणानें आपला व्याप यथाधिकार कसा सुरू ठेवितात तें पाहून सामान्य लोकांनीं आपआपले व्यवहार करण्यास शिकावें, "केल्याविण कांहींच (होत) नाहीं," (दास.१९.१०.२५;१२.९.६;१८.७.३) असें अनेकवार सांगून शेवटच्या दशकांत—

सामर्थ्य आहे चळवळेचें । जो जो करील तयाचें ।
परंतु येथें भगवंताचें । अधिष्ठान पाहिजे ॥

याप्रमाणें कर्माच्या सामर्थ्याची भक्तीच्या तारकत्वाशीं समर्थांनीं पूर्ण जोड घालून दिली आहे (दास २०.४.२६). गीतेंत "मामनुस्मर युद्धय च" (गी.८.७),—माझें नित्य स्मरण कर व युद्ध कर—असा जो अर्जुनास आठव्या अध्यायांत उपदेश केला आहे त्यांतील, किंवा कर्मयोग्यांमध्येंहि भक्तिमान् श्रेष्ठ (गी.६.४७), असें सहाव्या अध्यायाच्या अखेरीस जें म्हटलें आहे त्यांतील, तात्पर्य हेंच असून शेवटीं अठराव्या अध्यायांतहि—

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः ॥

"ज्यानें हें सर्व जग निर्माण केलें त्याची आपल्या स्वधर्मानुरूप निष्काम कर्माचरणानें (केवळ वाचेनें किंवा पुष्पांनीं नव्हे) पूजा करून मनुष्य सिद्धि पावतो" (गी. १८.४६) असें म्हटलें आहे. किंबहुना स्वधर्मानुरूप निष्काम कर्म करण्यानें सर्वभूतान्तर्गत विराटस्वरूपी परमेश्वराची एक प्रकारची भक्ति, पूजा किंवा उपासनाच होत्ये, हा या श्लोकाचा व गीतेचाहि भावार्थ आहे. "आपल्या धर्मानुरूप कर्मांनीं त्याची म्हणजे परमेश्वराची पूजा कर" असें म्हटल्यानें, "श्रवणं कीर्तनं विष्णोः" इत्यादि इतर नवविधा भक्ति गीतेस मान्य नाहीं असें समजावयाचें नाहीं. तर कर्में गौण म्हणून सोडून देऊन या नवविधा भक्तींतच केवळ गढून जाणें युक्त नसून आपणांस शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं कर्में केलींच पाहिजेत; पण तीं "स्वतःचीं म्हणून न करितां परमेश्वराला स्मरून त्यानें निर्मिलेल्या जगाच्या संग्रहार्थ त्याचींच हीं कर्में होत या निर्मम बुद्धीनें करावीं, म्हणजे कर्मलोप न होतां उलट या कर्मांनींच परमेश्वराची सेवा, भक्ति किंवा उपासना घडून त्याचें पापपुण्य आपणांस न लागतां अखेर पूर्ण सद्गतिहि मिळत्ये," असें गीतेचें सांगणें आहे. गीतेच्या या सिद्धान्ताकडे

दुर्लक्ष करून गीतेवरील भक्तिपर टीकाकार गीतेंत भक्तिच प्रधान मानून कर्म गौण मानिलें आहे, असा गीतार्थ आपल्या ग्रंथांतून प्रतिपादन करीत असतात. पण संन्यासमार्गीय टीकाकारांप्रमाणें भक्तिपर टीकाकारांचा हा तात्पर्यार्थहि एकदेशीय होय. गीतेंतील भक्तिमार्ग कर्मप्रधान असून केवळ पुष्पांनीं किंवा वाचेनेंच नव्हे तर स्वधर्मोक्त निष्काम कर्मांनींहि परमेश्वराचें पूजन होतें, व असें पूजन प्रत्येकानें अवश्य केलें पाहिजे, हें त्यांतील मुख्य तत्त्व आहे. आणि कर्ममय भक्तीचें हें तत्त्व गीतेप्रमाणें ज्या अर्थी दुसरे कोठेंच प्रतिपादिलें नाहीं त्या अर्थी हेंच गीतेंतील भक्तिमार्गाचें विशेष लक्षण म्हटलें पाहिजे.

ज्ञानमार्ग आणि भक्तिमार्ग यांची कर्मयोगदृष्ट्या अशा प्रकारें सर्वतोपरी एकवाक्यता झाली, तरी ज्ञानमार्गापेक्षां भक्तिमार्गांत जो एक महत्त्वाचा विशेष आहे तो शेवटीं स्पष्टपणें सांगितला पाहिजे. ज्ञानमार्ग सर्व बुद्धिगम्यच असल्यामुळें अल्पबुद्धीच्या सामान्य जनांस तो क्लेशमय होतो, आणि भक्तिमार्ग श्रद्धामूलक, प्रेमगम्य व प्रत्यक्ष असल्यामुळें त्याचें आचरण करणें सर्वांस सुलभ होतें, हें पूर्वीच सांगितलें आहे. पण क्लेशाखेरीज ज्ञानमार्गांत दुसरीहि एक अडचण आहे. जैमिनीची मीमांसा किंवा उपनिषदें आणि वेदान्तसूत्रें पाहिलीं तर त्यांत श्रौतयज्ञयागादिकांची अगर कर्मसंन्यासपूर्वक "नेति नेति" स्वरूपी परब्रह्माचीच चर्चा भरलेली असून स्वर्गप्राप्तीस साधनीभूत होणारीं श्रौतयागादि कर्में अथवा मोक्षप्राप्त्यर्थ लागणारें उपनिषदादि वेदाध्ययन करण्याचा अधिकारहि पहिल्या तीन वर्णांच्या पुरुषास आहे असा अखेर निर्णय केलेला आहे (वे.सू. १.३.३४–३८). या तीन वर्णांतील स्त्रियांस किंवा चातुर्वर्ण्याप्रमाणें सर्व समाजाच्या हिताकरितां शेती, किंवा इतर धंदे करणाऱ्या सामान्य स्त्रीपुरुषांस मोक्ष कसा मिळावा याचा या ग्रंथांतून विचार केलेला नाहीं. बरें; वेदांचा याप्रमाणें स्त्रीशूद्रादिकांशीं अबोला असल्यामुळें त्यांस कधींहि मुक्ति मिळूं शकत नाहीं, असें म्हणावें, तर उपनिषदांतून गार्गीप्रभृतीस आणि पुराणांतून विदुरप्रभृतींस ज्ञान प्राप्त होऊन सिद्धि मिळाली अशीं वर्णनें आहेत (वे सू. ३.४.३६—३९). तेव्हां पहिल्या तीन वर्णांतील पुरुषांसच मुक्ति मिळत्ये असा सिद्धान्त करितां येत नाहीं; आणि स्त्रीशूद्रांसुद्धां सर्वांस मुक्ति मिळणें शक्य आहे असें मानिलें तर त्यांना ज्ञानप्राप्ति होण्यास साधन काय हें सांगितलें पाहिजे. बादरायणाचार्य 'विशेषानुग्रहश्च' (वे.सू.३.४.३८)—परमेश्वराचा विशेष अनुग्रह—हें साधन सांगतात; आणि कर्मपर भक्तिमार्ग या रूपानें हेंच विशेषानुग्रहात्मक साधन "स्त्रिया, शूद्र, किंवा (कलियुगांतील) नामधारी ब्राह्मण यांच्या कानीं श्रुति पडत नसल्यामुळें भारतांत व अर्थातच गीतेंतहि निरूपिलें आहे," असें भागवतांत सांगितलें आहे (भाग. १.४.२५). या मार्गानें प्राप्त होणारें ज्ञान आणि उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान यद्यपि एक

असलें तरी स्त्री-पुरुष किंवा ब्राह्मण-क्षत्रिय वैश्य-शूद्र हा भेद आतां शिल्लक रहात नसून—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यांति परां गतिम्॥

"हे पार्था! माझा आश्रय करून स्त्रिया, वैश्य व शूद्र किंवा अंत्यजादि ज्या पापयोनि आहेत त्या देखील परम सिद्धि पावतात" असा या मार्गाचा विशेष गुण गीतेंत वर्णिला आहे (गी. ९. ३२); आणि हाच श्लोक महाभारतांत अनुगीतापर्वांत पुनः आलेला असून (मभा. अश्व. १९. ६१) वनपर्वान्तर्गत ब्राह्मणव्याधसंवादांत मांसविक्रय करणाऱ्या व्याधानें ब्राह्मणास आणि शांतिपर्वांत तुलाधारानें म्हणजे वाण्यानें जाजलि नांवाच्या ब्राह्मण तपस्व्यास स्वधर्माप्रमाणें निष्काम बुद्धीनें वागूनच मोक्ष कसा मिळतो याचें निरूपण केलें अशा कथा आहेत (मभा. वन. २०६-२१४; शां. २६०-२६३). यावरून ज्याची बुद्धि सम झाली तो श्रेष्ठ, मग धंद्यानें तो सुतार असो, वाणी असो, वा खाटिक असो; कोणत्याहि मनुष्याची योग्यता धंद्यावर किंवा जातीवर अवलंबून नसतां सर्वस्वीं त्याच्या अंतःकरणाच्या शुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असें भगवंताचें सांगणें आहे हें उघड होतें. समाजांतील सर्व लोकांना याप्रमाणें मोक्षाचें द्वार खुलें झाल्यानें समाजांत जी एक प्रकारची विलक्षण जागृति उत्पन्न होते तिचें स्वरूप महाराष्ट्रांतील भागवतधर्माच्या इतिहासावरून महज कळून येण्यासारखें आहे. परमेश्वरास स्त्री काय, चांडाळ काय, आणि ब्राह्मण काय सारखेच, "देव भावाचा भुकेला." प्रतीकाचा नाहीं, काळ्यागोऱ्या वर्णाचा नाहीं, आणि स्त्रीपुरुषादि किंवा ब्राह्मणचांडालादि भेदांचाहि नाहीं. तुकोबा म्हणतात (गा. २३८२. ५, ६)—

ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य शूद्र। चांडाळा आहे अधिकार।
बाळें नारीनर। आदिकरोनि वेश्याहि॥
तुका म्हणे अनुभवें। आम्हीं पाडियलें ठावें।
आणिकही दैवें। सुख घेती भाविकें॥

फार काय सांगावें? "मनुष्य कितीहि दुराचारी असो, निदान अंतकालीं तरी भगवंताला अनन्यभावेंकरून जर तो शरण जाईल तर परमेश्वर त्याला विसंबत नाहीं" (गी; ९. ३०; व ८. ५-८ पहा), असा गीताशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. 'वेश्या' हा शब्द वरील अभंगांत पाहून सोंवळ्याचा डौल आणणाऱ्या कित्येक विद्वानांस कदाचित् वाईट वाटेल. पण अशा लोकांस खरें धर्मतत्त्व कळत नाहीं असेच म्हटलें पाहिजे. हिंदुधर्मांतच नव्हे तर बौद्धधर्मांतहि हाच सिद्धान्त स्वीकारिलेला असून (मिलिंदप्रश्न. ३. ७. २) बुद्धानें आम्रपाली नांवाच्या वेश्येस व अंगुलीमाल नांवाच्या चोरास दीक्षा दिल्या अशा कथा त्यांच्या धर्मग्रंथांत आहेत; आणि ख्रिस्ता-

बरोबर वधस्तंभावर चढविलेल्या दोन चोरांपैकीं एक चोर मरणसमयीं ख्रिस्तास शरण गेल्यामुळें ख्रिस्तानें त्याला सद्गति दिली असें ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांतहि वर्णन असून (ल्यूक.२३.४२व ४३) आपल्या धर्मावर श्रद्धा ठेवणाऱ्या वेश्या सुद्धां मुक्ति पावतात असें खुद्द ख्रिस्तानेंच एके ठिकाणीं म्हटलें आहे (माथ्यू.२१.३१;ल्यूक.७.५०). वरें, अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या पाहिले तरीहि हाच सिद्धान्त निष्पन्न होतो असें आम्ही पूर्वी दहाव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. परंतु हें धर्मतत्त्व शास्त्रतः जरी निर्विवाद आहे तरी ज्याचा सारा जन्म दुराचरणात गेला त्याला केवळ अंतकालींच भगवंताला अनन्यभावानें शरण जाण्याची बुद्धि होणें संभवनीय नाहीं; आणि मग अंतकालच्या यातनेंत केवळ यांत्रिकरीत्या 'रा' म्हणून पुढें 'म' म्हटल्यानें एकदां तोंड उघडण्याचे श्रम होऊन पुनः तें कायमचें मिटणें यापलीकडे जास्त काहीच निष्पन्न होत नाही. यासाठीं केवळ मरणसमयींच नव्हे तर सर्व आयुष्यांत नेहमींच माझें स्मरण मनामध्यें कायम ठेवून स्वधर्माप्रमाणें आपले सर्व व्यवहार परमेश्वरार्पणबुद्धीनें करीत जा, मग तूं जातीचा कोणी असलास तरी कर्में करूनहि मुक्तच आहेस, असें भगवंतांचें सर्वांग निश्चयपूर्वक सांगणें आहे (गी.९.२६–२८ व ३०—३४ पहा).

याप्रमाणें वर्णाचा,आश्रमाचा,ज्ञातीचा किंवा स्त्रीपुरुषादिकांचाहि भेद न ठेवितां उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यज्ञान, व्यवहारलोप न करितां, आबालवृद्धांस सुलभ करून देण्याचें गीतेंतील भक्तिमार्गाचें हे सामर्थ्य व समता लक्षांत आणिली म्हणजे "सर्व धर्म सोडून तूं मला एकट्यालाच शरण ये, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, घाबरूं नको," असा प्रतिज्ञापूर्वक गीताशास्त्राचा जो उपसंहार गीतेच्या शेवटच्या अध्यायांत भगवंतांनीं केला आहे त्यांतील मर्म उघड होतें. व्यवहारांत पापापासून अलिप्त राहून परमेश्वरप्राप्तिरूप आत्मश्रेय संपादन करण्याचे जे प्रत्यक्ष मार्ग किंवा उपाय ते धर्म, अशा व्यापक अर्थी धर्म शब्दाचा या ठिकाणीं उपयोग केलेला आहे. अनुगीतेंत गुरुशिष्यसंवादांत अहिंसाधर्म, सत्यधर्म, व्रतें व उपवास, ज्ञान, यज्ञयाग, दान, कर्म, संन्यास इत्यादि अनेक प्रकारचे उपाय अनेक लोक प्रतिपादन करितात त्यांपैकीं खरा कोणता तो आम्हांस सांगा, असा ऋषींनीं ब्रह्मदेवास प्रश्न केला आहे (अश्व.४९); आणि शांतिपर्वांतहि (शां. ३५४) गार्हस्थ्यधर्म, वानप्रस्थधर्म, राजधर्म, मातृपितृसेवाधर्म, क्षत्रियास रणांगणीं मरण, ब्राह्मणास स्वाध्याय, इत्यादि अनेक धर्म किंवा स्वर्गप्राप्तीचीं द्वारें शास्त्रांत सांगितलीं असल्यामुळें त्यांतला ग्राह्य धर्म कोणता असा प्रश्न उंच्छवृत्त्युपाख्यानांत आला आहे. हे भिन्न भिन्न धर्ममार्ग किंवा धर्म दिसण्यांत परस्परविरुद्ध आहेत असें वाटतें; पण सर्वाभूतीं साम्यबुद्धि हें जें अखेरचें साध्य तेंच वरील धर्मांपैकीं कोण-

त्याहि एका धर्मावर प्रीति जडून श्रद्धेनें मन एकाग्र झाल्यानें प्राप्त होत असल्यामुळें या सर्व प्रत्यक्ष मार्गांची योग्यता शास्त्रकार एकसारखीच समजतात. तथापि, या अनेक मार्गांच्या अथवा प्रतीकोपासनांच्या भानगडींत पडून मन गांगरून जाण्याचा संभव असल्यामुळें चित्तशुद्धीचे अनेक धर्ममार्ग सोडून "तूं एकट्या मलाच शरण ये, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, भिऊं नको," असें अर्जुनासच नव्हे, तर अर्जुनाला निमित्त करून सर्वांसच भगवंताचें अखेरचें निश्चित आश्वासन आहे. तुकारामबुवाहि—

जळो तें जाणीव जळो तें शहाणीव। राहो माझा भाव विठ्ठलपायीं।
जळो तो आचार जळो तो विचार। राहो मन स्थिर विठ्ठलपायीं॥

(गा. ३४६४) असेंच सर्वधर्मनिरसनपूर्वक देवापाशीं अखेरचें मागणें मागतात. निश्चयपूर्वक उपदेशाची किंवा प्रार्थनेची ही सीमा झाली.

श्रीमद्भगवद्गीतारूपी सुवर्णपात्रांतील 'भक्ति' हा शेवटचा गोड घांस होय. प्रेमाचा हा घांस घेतला. आतां आपोष्णी घेऊन उठायच्या तयारीस लागूं.

प्रकरण १४ वें

गीताध्यायसंगति.

प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत् ।*

महाभारत, शांति. २१७.२.

कर्में करीत असतांच अध्यात्मविचारानें किंवा भक्तीनें सर्वात्मैक्यरूप साम्यबुद्धि पूर्णपणें संपादन करणें, व ती प्राप्त झाल्यावरहि संन्यास घेण्याच्या भरीस न पडतां संसारात शास्त्रतः प्राप्त झालेली सर्व कर्मे केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमीं करीत राहणें, हाच या जगांत मनुष्याचा परमपुरुषार्थ किंवा आयुष्यक्रमणाचा उत्तम मार्ग होय, असें भगवद्गीतेंत म्हणजे भगवंतांनीं गाईलेल्या उपनिषदांत प्रतिपादन केलें आहे, हें आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून दिसून येईल. तथापि ज्या क्रमानें आम्हीं या ग्रंथांत हा अर्थ वर्णिला आहे त्यापेक्षां गीताग्रंथांतील क्रम निराळा असल्यामुळें याच विषयाची भगवद्गीतेंत कशी मांडणी केली आहे याचेंहि थोडेंसें परीक्षण करणें जरूर आहे. कोणत्याहि विषयाचें निरूपण दोन पद्धतींनीं करितां येतें; एक शास्त्रीय व दुसरी पौराणिक. पैकीं सर्व लोकांस सहज कळणाऱ्या गोष्टींपासून प्रतिपाद्य विषयाची मूलतत्त्वें कशीं निष्पन्न होतात हें साधकबाधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार क्रमवार मांडणी करून दाखविणें यास शास्त्रीय पद्धत असें नांव आहे. भूमितिशास्त्र हें या पद्धतीचें उत्कृष्ट उदाहरण असून, न्यायसूत्रें किंवा वेदान्तसूत्रें यांतील उपपादनहि याच वर्गात येतें. म्हणून भगवद्गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा म्हणजे वेदान्तसूत्रांचा जेथें उल्लेख आहे तेथें त्यांतील विषय हेतुयुक्त व निश्चयात्मक प्रमाणांनीं सिद्ध केलेला असल्याचें वर्णन आलें आहे— "ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः" (गी. १३. ४). परंतु भगवद्गीतेंतील निरूपण सशास्त्र असलें तरी तें या म्हणजे शास्त्रीय पद्धतीनें केलेलें नाहीं. भगवद्गीतेंतील विषय श्रीकृष्ण आणि अर्जुन यांच्यामधील संवादाच्या सुलभ व मनोरंजकरूपानें वर्णिला आहे; व त्यामुळें प्रत्येक अध्यायाचे शेवटीं "भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" असे शब्द आल्यावर पुढें "श्रीकृष्णार्जुनसंवादे" असें गीतानिरूप-

---

*"नारायण ऋषींनीं धर्म प्रवृत्तिपर सांगितला आहे." नर आणि नारायण या दोन ऋषींपैकीं न्न हे नारायण ऋषि होत; व या दोघांचेच अनुक्रमे अर्जुन व श्रीकृष्ण हे अवतार होते हें पूर्वीं सांगितलें आहे. तसेंच नारायणीय धर्मच गीतेत प्रतिपाद्य असल्याबद्दलचें महाभारतांतील वचन मागें दिलेलें आहे.

णाच्या स्वरूपाचे दर्शक शब्द येत असतात. या निरूपणांतील आणि 'शास्त्रीय' निरूपणांतील भेद स्पष्टपणें दाखविण्यास संवादात्मक निरूपणास 'पौराणिक' असें नांव आम्हीं दिलें आहे. सातशें श्लोकांत केलेल्या अशा प्रकारच्या संवादात्मक किंवा पौराणिक निरूपणांत 'धर्म' या व्यापक शब्दांत समावेश होणाऱ्या सर्व विषयांचा सविस्तर ऊहापोह करणें कधींच शक्य नाहीं. पण त्रोटक रीतीनेंच कां होईना, गीतेंत जे अनेक विषय उपलब्ध होतात तेवढ्यांचा तरी त्यांत अविरोधानें कसा संग्रह करितां आला हेंच आश्चर्य आहे. आणि त्यावरून गीताकारांचें अलौकिक सामर्थ्य व्यक्त होऊन गीतेंतील उपदेश 'अत्यंत योगयुक्त चित्तानें' सांगितलेला आहे, असें जें अनुगीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे त्याची सत्यता प्रत्ययास येत्ये. अर्जुनाला जे विषय पूर्वींच अवगत होते ते पुनः सविस्तर सांगण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. मी लढाईचें घोरकर्म करूं का नको, आणि कर म्हटल्यास कसें करूं, हा त्याचा मुख्य प्रश्न होता; व श्रीकृष्णांनीं आपल्या उत्तरांत एखादा युक्तिवाद सांगितला म्हणजे त्यावर अर्जुन दुसरे आक्षेप घेत होता. अशा प्रकारें चाललेल्या प्रश्नोत्तररूपी संवादांत गीतेंतील विवेचन साहजिकरीत्याच कधीं त्रोटक किंवा संक्षिप्त तर कधीं द्विरुक्त झालें आहे. उदाहरणार्थ, त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या पसाऱ्याचें वर्णन थोड्या भेदानें दोन ठिकाणी (गी. अ. ७ व १४), तर स्थितप्रज्ञ, भगवद्भक्त, त्रिगुणातीत आणि ब्रह्मभूत, यांच्या स्थितीचें वर्णन एक असतांहि त्याची निरनिराळ्या दृष्टीनें दरएक प्रसंगीं पुनरुक्ति केलेली आहे. उलटपक्षीं अर्थ व काम हे धर्माला सोडून नसतील तेव्हां ग्राह्य होत या तत्त्वाचें "धर्माविरुद्धः कामोऽस्मि" (७.११) या एकाच वाक्यांत दिग्दर्शन केलें आहे. याचा परिणाम असा होतो की, गीतेमध्यें जरी सर्व विषय आले आहेत तरी श्रौतधर्म, स्मार्तधर्म, भागवतधर्म, सांख्यशास्त्र, पूर्वमीमांसा, वेदान्त, कर्मविपाक, इत्यादिकांतील ज्या प्राचीन सिद्धान्तांच्या आधारें गीतेंतील ज्ञानाचें निरूपण केलें आहे त्यांची परंपरा ज्यास अवगत नाहीं त्याचें मन गीता वाचितांना गोंधळून जातें; आणि प्रतिपादनाची सरणी नीट लक्षांत न येतां गीता म्हणजे कांहीं तरी गौडबंगाल आहे, अथवा शास्त्रीय पद्धत प्रचारांत येण्यापूर्वीं गीता उपदेशिली असावी आणि त्यामुळें गीतेंत ठिकठिकाणीं अपुरेपणा आणि विरोध भरलेले आहेत, किंवा निदान आपल्या बुद्धीला तरी गीतेंतील ज्ञान अगम्य होय, अशी समजूत होत्ये संशयनिवृत्तीसाठीं टीका पहाव्या तर त्याहि बहुतेक भिन्नभिन्न संप्रदायांना धरून केलेल्या असल्यामुळें टीकाकारांच्या मतांमधील परस्परविरोधांची एकवाक्यता करणें दुर्घट होऊन मन अधिकच गोंधळून जातें. कांहीं सुप्रबुद्ध वाचकहि अशा प्रकारच्या भ्रांतींत पडलेले आम्हांस माहीत आहेत. ही अडचण राहूं नये म्हणून गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयांची

आमच्या समजुतीप्रमाणें शास्त्रीय क्रमानें मांडणी करून एवढा वेळपर्यंत विवेचन केलें. आतां तेंच विषय श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्यामधील संभाषणांत अर्जुनाचे प्रश्न किंवा शंका यांच्या अनुरोधानें कमीजास्त प्रमाणानें कसकसे आले आहेत हें सांगितलें म्हणजे हें विवेचन पूर्ण होऊन एकंदर विषयांचा पुढील प्रकरणांत उपसंहार करण्यास सोयीचें पडेल.

आपला हिंदुस्थान देश ज्ञानाचें, वैभवाचें, यशाचें आणि पूर्ण स्वराज्याचें सुख अनुभवीत आहे अशी जेव्हां त्याची चोहोंकडे ख्याति झाली होती, तेव्हां एका सर्वज्ञ महापराक्रमी, यशस्वी व परमपूज्य क्षत्रियानें दुसऱ्या महान् धनुर्धरास क्षात्रधर्माच्या स्वकार्यास प्रवृत्त करण्यासाठीं गीता उपदेशिली आहे, हें वाचकानें प्रथम लक्षांत ठेविलें पाहिजे. जैन व बौद्ध धर्माचे प्रवर्तक महावीर व गौतमबुद्ध हे दोघेहि क्षत्रियच होते. तथापि दोघांनीहि वैदिक धर्मातील फक्त संन्यासमार्गाचाच अंगीकार करून क्षत्रियादिक सर्व वर्णांस ज्याप्रमाणें संन्यासधर्माचा दरवाजा मोकळा करून दिला, तशी श्रीकृष्णाची गोष्ट नसून क्षत्रियादिकांनीच काय पण ब्राह्मणांनींहि निवृत्तिमार्गातील शांतीबरोबर निष्काम बुद्धीनें सर्व कर्में आमरणान्त करण्याचा मार्ग स्वीकारिला पाहिजे, असा भागवतधर्माचा उपदेश आहे. परंतु कोणताहि उपदेश झाला तरी तो करण्यास कांहीं तरी कारण घडून यावें लागतें; आणि तो उपदेश सफल होण्यास शिष्याच्या मनांत सदर उपदेशाचें ज्ञान करून घेण्याची इच्छाहि प्रथम जागृत झालेली असावी लागत्ये. म्हणून या दोन्ही गोष्टींचा खुलासा करण्यासाठीं गीतेच्या **पहिल्या अध्यायांत** श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास हा उपदेश करण्याचें काय कारण झालें, तें व्यासांनीं सविस्तर वर्णिलें आहे. कौरवपांडवांचीं सैन्यें लढाईस सज्ज होऊन कुरुक्षेत्रावर उभीं आहेत व आतां लढाईस तोंड लागणार, इतक्यांत अर्जुनाच्या सांगण्यावरून श्रीकृष्णांनीं त्याचा रथ दोन्ही सैन्यांचे मध्यभागीं नेऊन उभा केला; आणि "तुला ज्यांबरोबर लढावयाचें आहे ते हे भीष्मद्रोणादिक पहा," म्हणून त्यास सांगितलें. तेव्हां अर्जुनानें दोन्ही सैन्यांकडे दृष्टि फेंकल्यावर त्याच्या असें नजरेस आलें कीं, आपलेच वडील, काके, आजे, मामे, बंधु, पुत्र, नातू, स्नेही, आप्त, गुरु, गुरुबंधु वगैरे दोहोंकडे भरलेले असून या युद्धांत सर्वांचाच नाश होणार! लढाई कांहीं एकदम उपस्थित झालेली नव्हती. लढाईचा निश्चय होऊन दोहों बाजूंनीं सैन्याची जुळवाजुळव बरेच दिवस चालली होती. तथापि परस्परांमधल्या या लढाईत होणाऱ्या कुलक्षयाचें प्रत्यक्ष स्वरूप प्रथम जेव्हां डोळ्यांपुढें आलें, तेव्हां अर्जुनासारख्या महायोद्धयासहि वाईट वाटून "अरेरे! आम्हांला राज्य मिळावें म्हणून आमच्या कुलाचाच हा भयंकर क्षय आम्ही करणार ना! यापेक्षां भिक्षा मागितलेली काय वाईट!" असे त्याच्या तोंडून

उद्गार निघाले; व "मलाच शत्रूंनी ठार मारिलें तरी चालेल; पण त्रैलोक्याच्या राज्यासाठीं देखील पितृहत्या, गुरुहत्या, बंधुहत्या किंवा कुलक्षय यांसारखीं घोर पातकें मी करूं इच्छीत नाहीं." असें त्यानें श्रीकृष्णास सांगितलें. त्याच्या सर्वांगाला कंप सुटला, हातपाय गळाले, व तोंड कोरडें पडून खिन्नवदन होत्साता हातचें धनुष्यबाण टाकून देऊन तो बिचारा आपल्या रथात खालीं बसला, इतकी कथा पहिल्या अध्यायांत आहे. या अध्यायास "अर्जुनविषादयोग" असें म्हणतात. कारण, सर्व गीतेंत ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म-)योगशास्त्र हा एकच विषय जरी प्रतिपाद्य असला, तरी प्रत्येक अध्यायांत जो विषय मुख्यत्वेंकरून वर्णिलेला असतो तो या कर्मयोगशास्त्राचा भाग समजून दरएक अध्यायास त्यांतील विषयाप्रमाणें अमुक योग, तमुक योग, अशीं निरनिराळीं नांवें दिलेलीं आहेत; आणि हे सर्व योग एकत्र झाले म्हणजे "ब्रह्मविद्येंतील कर्मयोगशास्त्र" होतें. पहिल्या अध्यायांतील या कथेचें महत्त्व काय हें आम्हीं या ग्रंथाचे आरंभीं सांगितलें आहे. कारण, आपल्यापुढें प्रश्न काय हेंच जर प्रथम नीट कळलें नाहीं तर त्या प्रश्नाचें उत्तरहि पुरें लक्षांत भरत नाहीं. सांसारिक कर्मांपासून निवृत्त होऊन भगवद्भजनीं लाग किंवा संन्यास घे, हेंच जर गीतेचें तात्पर्य म्हणावयाचें, तर अर्जुन लढाईचें घोर कर्म सोडून भिक्षा मागण्यास आयताच तयार झाला असल्यामुळें त्याला हा उपदेश करण्याची जरूर नव्हती. पहिल्याच अध्यायाचे अखेरीस "वाः! काय उत्तम गोष्ट बोललास! तुला झालेली उपरति पाहून मला आनंद वाटतो! चल; आपण दोघेहि हा कर्ममय संसार सोडून संन्यासाश्रमानें किंवा भक्तीनें आपल्या आत्म्याचें कल्याण करून घेऊं!" अशा अर्थाचा एखाददुसरा श्लोक श्रीकृष्णाचे तोंडांत घालून तेथेंच गीतेची समाप्ति करावयास पाहिजे होती. मग इकडे लढाई होऊन व्यासांनीं तिचें वर्णन करण्यांत तीन वर्षें (मभा. आ. ६२.५२) आपल्या वाणीचा दुरुपयोग केला असता, तर निदान अर्जुन आणि श्रीकृष्ण यांस तरी त्याचा दोष लागला नसता. कुरुक्षेत्रावर जमलेल्या शेंकडों महारथ्यांनीं अर्जुनाचा व श्रीकृष्णाचा उपहास केला असता खरा, पण ज्याला आपल्या आत्म्याचें कल्याण करावयाचें तो असल्या उपहासास थोडीच भीक घालणार! जग कांहीं म्हणो; "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्" (जा. ४)——ज्या क्षणीं उपरति होईल त्या क्षणीं संन्यास घ्यावा, विलंब लावूं नये,—— असें उपनिषदांतहि सांगितलें आहे. अर्जुनाची उपरति ज्ञानपूर्वक नसून मोहाची होती असें म्हटलें तरी उपरति झाली एवढ्यानेंच निम्में काम होत असल्यामुळें, मोह काढून टाकून तीच उपरति पूर्ण ज्ञानमूलक करणें भगवंतांस कांहीं अशक्य नव्हतें. कोणत्याहि कारणानें संसाराचा वीट आल्यावर त्या वैतागानेंच प्रथम संसार सोडून पुढें पूर्ण सिद्धि प्राप्त करून घेतल्याची भक्तिमार्गांत किंवा संन्यासमार्गांतहि

पुष्कळ उदाहरणें आहेत; व त्याप्रमाणें अर्जुनाचीहि सहज वाट लावितां आली असती. संन्यास घेण्यासाठीं वस्त्रें भगवीं करण्यास मूठभर काव, किंवा भक्तीनें भगवन्नामसंकीर्तन करण्यास टाळमृदंगादि साहित्यहि, उभ्या कुरुक्षेत्रांत मिळालें नसतें असें नाहीं.

परंतु तसें कांहींएक न करितां उलट **दुसऱ्या अध्यायाचे** आरंभींच "अरे! ही अवदसा (कश्मल) तुला कोठून आठवली? हा हिजडेपणा (क्लैब्य) तुला शोभत नाहीं! हा तुझ्या कीर्तीचें वाटोळें करील! म्हणून हें दुबळेपण (दौर्बल्य) सोडून देऊन युद्धाला उभा रहा!" असें श्रीकृष्णानें अर्जुनास सांगितलें आहे. तथापि अर्जुनाने भागुबाईप्रमाणें पुनः पहिलीच रडकथा गाऊन "मी भीष्मद्रोणादि महात्म्यांस कसें मारूं? मरणें बरें का मारणें बरें, या संशयांत माझें मन गोंधळून गेलें आहे; म्हणून यांपैकीं कोणता धर्म श्रेयस्कर तें मला सांगा; मी तुम्हांला शरण आलों आहे." असें दीनवाण्या मुद्रेनें सांगितल्यावर, याला अक्काबाईनें पुरें घेरिलें असें श्रीकृष्णाच्या नजरेस आलें; व जरा हसल्यासारखें करून "अशोच्यानन्वशोचस्त्वं०" इत्यादि ज्ञान त्यास सांगण्यास भगवंतानीं सुरवात केली आहे. अर्जुन ज्ञानी पुरुषाप्रमाणें वागूं चाहात असून कर्मसंन्यासाच्या बाता सांगूं लागला होता. म्हणून जगांत ज्ञानी पुरुषाच्या आचरणाचे "कर्म सोडणें" व "कर्में करणें" असे जे दोन पंथ म्हणजे निष्ठा आढळून येतात तेथपासूनच भगवंतांनीं आपल्या उपदेशास आरंभ केला आहे; आणि या दोन्ही निष्ठांपैकीं कोणतीहि निष्ठा घेतली तरी तूं चुकत आहेस हें अर्जुनास भगवंतांचें पहिलें सांगणें आहे. नंतर ज्या ज्ञान किंवा सांख्य निष्ठेच्या आधारें अर्जुन कर्मसंन्यासाच्या गोष्टी बोलूं लागला होता त्या सांख्य निष्ठेच्या आधारें प्रथम "एषा तेऽभिहिता बुद्धिः" (गी. २. ११--३९) येथपर्यंत उपदेश केला असून पुढें अध्यायाच्या शेवटापर्यंत कर्मयोगमार्गाला धरून युद्ध हेंच तुझें खरें कर्तव्य असें अर्जुनास सांगितलें आहे. "एषा तेऽभिहिता सांख्ये०" यासारखा श्लोक "अशोच्यानन्वशोचस्त्वं०" या श्लोकाच्या पूर्वी आला असता तर हाच अर्थ अधिक व्यक्त झाला असता. पण संभाषणाच्या ओघांत सांख्यमार्गाचे प्रतिपादन झाल्यावर "हें सांख्यमार्गाप्रमाणें प्रतिपादन झालें; आतां योगमार्गाप्रमाणें प्रतिपादन सांगतों." अशा रूपानें तो आला आहे. कसेंहि झालें तरी अर्थ एकच. सांख्य (किंवा संन्यास) आणि योग (किंवा कर्मयोग) यामधील भेद पूर्वी अकराव्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविला आहे. म्हणून त्याची पुनरुक्ति न करितां एवढेंच सांगतों कीं, चित्तशुद्धीसाठीं स्वधर्माप्रमाणें वर्णाश्रमविहित कर्में करून ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर मोक्षासाठीं शेवटीं सर्व कर्में सोडून संन्यास घेणें यास सांख्य, आणि कर्में कधींहि न सोडितां शेवटपर्यंत तींच निष्काम बुद्धीनें करीत रहाणें यास योग किंवा कर्मयोग असें म्हणतात.

भगवान अर्जुनाला पहिल्यानें असें सांगतात कीं, सांख्यमार्गातील अध्यात्मज्ञानाप्रमाणें आत्मा हा अविनाशी व अमर असल्यामुळें "भीष्मद्रोणादिकांना मी मारणार" ही तुझी समजूतच खोटी आहे. कारण, आत्मा मरत नाहीं व मारीतहि नाहीं. मनुष्य ज्याप्रमाणें आपलीं वस्त्रें बदलतो त्याप्रमाणें आत्मा एक देह सोडून दुसऱ्या देहांत जातो इतकेंच; पण त्यामुळें तो मेला असें मानून शोक करणें युक्त नव्हे. बरें; "मी मारणार' हा भ्रम मानिला तरी युद्ध कां करावें असें म्हणशील, तर शास्त्रतः प्राप्त झालेल्या युद्धापासून परावृत्त न होणें हा क्षत्रियधर्म आहे; आणि या सांख्यमार्गांत ज्या अर्थी प्रथमतः वर्णाश्रमविहित कर्म करणें हेंच श्रेयस्कर मानितात, त्या अर्थी तूं तसें न करशील तर तुला लोक नांवें ठेवितील; किंबहुना युद्धांत मरणें हाच क्षत्रियाचा धर्म होय. मग व्यर्थ शोक कां करितोस? मी मारणार आणि तो मरणार ही नुस्ती कर्मदृष्टि सोडून देऊन, मी आपला केवळ स्वधर्म करीत आहें या बुद्धीनें तूं आपलें प्रवाहपतित कार्य कर म्हणजे त्यापासून तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाहीं. सांख्यमार्गाप्रमाणें हा उपदेश झाला. परंतु चित्तशुद्धिसाठीं प्रथमतः कर्में करून चित्तशुद्धि झाल्यावर अखेर सर्व कर्में सोडून संन्यास घेणेंच जर या मार्गाप्रमाणें श्रेष्ठ समजतात, तर उपरति झाल्याबरोबर युद्ध न करितां साधल्यास एकदम संन्यास घेणें बरें नव्हे काय? ही शंका शिल्लक रहात्ये. गृहस्थाश्रम पुरा करून मग म्हातारपणीं संन्यास घ्यावा, तारुण्यांत गृहस्थाश्रमच केला पाहिजे अशी मन्वादि स्मृतिकारांची आज्ञा आहे, असें म्हटल्यानें निर्वाह लागत नाहीं. कारण, केव्हां तरी संन्यास घेणेंच जर श्रेष्ठ, तर जेव्हां संसाराचा वीट येईल तेव्हांच विलंब न करितां संन्यास घेणें युक्त होय; व याच हेतूनें उपनिषदांतहि "ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा" अशीं वचनें आहेत (जा. ४). संन्यास घेऊन जी गति मिळणार तीच रणांगणांत मरण आल्यानें क्षत्रियास प्राप्त होत्ये.—

द्वाविमौ पुरुषव्याघ्र सूर्यमंडलभेदिनौ ।
परिव्राड् योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥

"हे पुरुषव्याघ्रा! सूर्यमंडलाला भेदून ब्रह्मलोकास जाणारे दोनच पुरुष आहेत; एक योगयुक्त संन्यासी व दुसरा रणांत तोंड देऊन लढत असतां मेलेला,"— असें महाभारतांत (उद्यो. ३२. ६५) म्हटलें असून कौटिल्याच्या म्हणजे चाणक्याच्या अर्थशास्त्रांत याच अर्थी—

यान् यज्ञसंघैस्तपसा च विप्राः स्वर्गैषिणः पात्रचयैश्च यांति ।
क्षणेन तानप्यतियांति शूराः प्राणान् सुयुद्धेषु परित्यजंतः ॥

"स्वर्गाची इच्छा करणारे ब्राह्मण अनेक यज्ञांनी, साहित्यपात्रांनीं, व तपानें ज्या लोकांप्रत जातात, त्याहिपलीकडे युद्धांत प्राण देणारे शूर पुरुष एका क्षणांत पोंच-

तात,”-म्हणजे तपस्व्यास किंवा संन्याशासच नव्हे तर यज्ञयागादि करणाऱ्या दीक्षितांसहि जी गति मिळत्ये तीच रणांगणांत पडणाऱ्या क्षत्रियास प्राप्त होत्ये, असा एक श्लोक दिलेला आहे (कौटि.१०.३.१५०–१५२ व मभा.शां.९८–१०० पहा). “युद्धासारखें स्वर्गाचें द्वार क्षत्रियाला क्वचित् उघडें सांपडतें; युद्धांत मेलास तर स्वर्ग, आणि जय मिळविलास तर पृथ्वीचें राज्य मिळेल” (२.३२,३७), या गीतेंतील उपदेशाचें तात्पर्यहि तेंच होय म्हणून संन्यास घेतला काय किंवा युद्ध केलें काय, फल सारखेंच असेंहि सांख्यमार्गाप्रमाणें प्रतिपादन करितां येईल. तथापि कांहीं म्हटलें तरी युद्ध केलेंच पाहिजे असा निश्चितार्थ या मार्गातील युक्तिवादानें पुरा सिद्ध होत नाहीं. सांख्यमार्गांतील ही अडचण लक्षांत आणून भगवंतांनीं यापुढें कर्मयोगमार्गाच्या प्रतिपादनास सुरुवात केली असून गीतेच्या शेवटच्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंत याच कर्मयोगाचें,–म्हणजे कर्में केलींच पाहिजेत व तीं मोक्षाच्या आड न येतां उलट तीं करीत असतांच मोक्ष कसा मिळतो याचें,— निरनिराळीं प्रमाणें देऊन शंकानिवृत्तिपूर्वक समर्थन केलें आहे. कोणतेंहि कर्म चांगलें किंवा वाईट हें ठरविण्यास त्या कर्माच्या बाह्य परिणामांपेक्षां कर्त्याची वासनात्मक बुद्धि शुद्ध का अशुद्ध हें प्रथम पाहिलें पाहिजे, हें या कर्मयोगांतील प्रधान तत्त्व आहे (गी.२.४९). परंतु वासना शुद्ध का अशुद्ध हें ठरविण्याचें कामहि अखेर व्यवसायात्मक बुद्धीचें असल्यामुळें निवडानिवड करणारें बुद्धींद्रिय स्थिर असल्याखेरीज वासनाहि शुद्ध व सम होत नाहीं. यासाठीं वासनात्मक बुद्धि शुद्ध होण्यास व्यवसायात्मक बुद्धींद्रियहि समाधीनें प्रथम स्थिर केलें पाहिजे, असें त्या बरोबरच सांगितलें आहे (गी.२.४१). जगांतील सामान्य व्यवहार पाहिला तर बहुतेक लोक स्वर्गादि निरनिराळीं काम्य सुखें प्राप्त होण्यासाठींच यज्ञयागादि वैदिक काम्य कर्मांच्या खटाटोपांत पडलेले असतात, व त्यामुळें त्यांची बुद्धि आज हें फल मिळविण्यांत तर उद्यां तें फल प्राप्त करून घेण्यांत, म्हणजे स्वार्थांतच गुंग झालेली आणि नेहमीं बदलणारीं किंवा चंचल असत्ये, असें आढळून येतें. पण अशा लोकांस स्वर्गसुखादिक अनित्य फलापेक्षां जास्त महत्त्वाचें अर्थात् मोक्षरूपी नित्य सुख मिळणें शक्य नाहीं. म्हणून वैदिक कर्मांची ही काम्य खटाटोप सोडून निष्काम बुद्धीनें कर्म करण्यास शीक; कर्में करण्यापुरताच तुझा अधिकार असून त्यांचें फल मिळणें किंवा न मिळणें ही गोष्ट केव्हांहि तुझ्या ताब्यांतली नाहीं (२.४७); फलदाता परमेश्वर आहे असें मानून, कर्माचें फल मिळो वा न मिळो सारखेंच, अशा समबुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून जीं कर्में करितात त्यांच्या पापपुण्याचा लेप कर्त्यास लागत नाहीं; म्हणून या समबुद्धीचाच आश्रय कर; या समबुद्धीलाच योग— म्हणजे पाप न लागतां कर्में करण्याची युक्ति–असें म्हणतात; हा योग तुला सा-

ग्ला म्हणजे कर्मे करूनहि तुला मोक्ष मिळेल; मोक्षासाठीं कर्मसंन्यासच केला पाहिजे असें नाहीं;—इत्यादि कर्मयोगमार्गाचें रहस्य आतां अर्जुनाला सांगण्यांत आलें आहे (२.४७–५३). ज्या पुरुषाची बुद्धि याप्रमाणें सम झाली तो स्थितप्रज्ञ म्हणावयाचा असें भगवंतांनीं सांगितल्यावर (२.५३), स्थितप्रज्ञ कसा वागतो तें मला सांगा असा अर्जुनानें पुनः प्रश्न केला. म्हणून दुसऱ्या अध्यायाचे अखेर या स्थितप्रज्ञाचें वर्णन दिलें आहे आणि अखेर स्थितप्रज्ञाचे स्थितीसच ब्राह्मी स्थिति म्हणतात असें सांगितलें आहे. सारांश, अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं गीतेंत जो उपदेश केला आहे त्यास या जगांत ज्ञानी पुरुषास प्राह्य झालेल्या "कर्मे सोडणें" (सांख्य) व "कर्मे करणें" (योग) या दोन निष्ठांपासूनच प्रारंभ केला असून, युद्ध कां केलें पाहिजे याची प्रथम सांख्यनिष्ठेप्रमाणें उपपत्ति सांगितली. पण ही उपपत्ति अपुरी पडत्ये असें पाहून, पुढें लागलीच योग किंवा कर्मयोगमार्गाप्रमाणें ज्ञान सांगण्यास सुरुवात केली आहे; व या कर्मयोगाचें स्वल्पाचरणहि कसें श्रेयस्कर होतें हें सांगितल्यावर कर्मयोगमार्गांत कर्मापेक्षां त्या कर्माला प्रेरक झालेली बुद्धिच ज्या अर्थी श्रेष्ठ मानितात त्या अर्थी स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि सम करून कर्मे कर म्हणजे तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाहीं, येथपर्यंत दुसऱ्या अध्यायांत या उपपादनाची मजल येऊन ठेपली आहे. आतां पुढें आणखी काय प्रश्न निघतात तें पाहूं. सर्व उपपादनाचें मूळ दुसऱ्याच अध्यायांत असल्यामुळें त्याबद्दल जरा विस्तृत विवेचन केलें आहे.

"कर्मयोगमार्गांतहि कर्मापेक्षां बुद्धिच जर श्रेष्ठ तर मी आपली बुद्धि स्थितप्रज्ञाच्या बुद्धीसारखी सम करितों म्हणजे झालें; मला युद्धासारखीं घोर कर्मे करावयास कां सांगतां?" असा तिसऱ्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनाचा प्रश्न आहे. कारण, कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ म्हटल्यानें "युद्ध कां करावें? बुद्धि सम ठेवून उदासीन कां बसूं नये?" या प्रश्नाचा निर्णय होत नाहीं. बुद्धि सम ठेवूनहि कर्मसंन्यास करितां येत नाहीं असें नाहीं. मग समबुद्धि पुरुषास सांख्यमार्गाप्रमाणें कर्म सोडण्यास हरकत काय? या प्रश्नाचें उत्तर भगवान् आतां असे देतात कीं, पूर्वी तुला सांख्य व योग अशा दोन निष्ठा सांगितल्या खऱ्या; परंतु कोणाहि मनुष्यास कर्मे सर्वथैव सुटणें अशक्य आहे. जोंपर्यंत तो देहधारी आहे तोंपर्यंत प्रकृति स्वभावतःच त्याला कर्मे करावयास लावणार; आणि प्रकृतीचीं हीं कर्मे जर सुटत नाहींत, तर इंद्रियसंयमनानें बुद्धि स्थिर व सम करून केवळ कर्मेंद्रियांनींच आपलीं कर्तव्यकर्मे करीत रहाणें हें अधिक श्रेयस्कर होय. यासाठीं तूं कर्मे कर, कर्मे न केलीस तर तुला खायाला देखील मिळणार नाहीं (३.३–८). कर्म हें परमेश्वरानेंच उत्पन्न केलें आहे; मनुष्यानें नाहीं. ब्रह्मदेवानें सृष्टि व प्रजा उत्पन्न केली त्या वेळींच 'यज्ञ'

उत्पन्न केला असून, या यज्ञानें तुम्हीं आपली समृद्धि करून घ्या, असें त्यानें प्रजेस सांगितलें; आणि हे यज्ञ ज्या अर्थी कर्माखेरीज सिद्ध होत नाहीत त्या अर्थी यज्ञ म्हणजेच कर्म होय. म्हणून मनुष्यें व कर्म हीं दोन्हीं बरोबरच उत्पन्न झालेली आहेत असें म्हटलें पाहिजे. पण हीं कर्मे केवळ यज्ञासाठींच असल्यामुळें व यज्ञ हें मनुष्याचें कर्तव्य असल्यामुळें या कर्माचीं फळें मनुष्याला बंधक होत नाहीत. आतां हे खरें कीं जो पुरुष ज्ञानी झाला त्याला स्वतःचें म्हणून कांहीं कर्तव्य शिल्लक रहात नाहीं, आणि लोकांच्या ठिकाणी त्याचें कांहीं अडलेलें नसतें. पण तेवढ्यानें कर्मे करूं नयेत असें सिद्ध होत नाहीं. कारण, कर्म कोणालाच सुटत नसल्यामुळें स्वार्थासाठीं नको असलें तरी तेंच कर्म लोकसंग्रहार्थ आतां निष्काम बुद्धीनें केलें पाहिजे असें अनुमान करणें भाग आहे (३.१७–१९). या गोष्टी लक्षात आणूनच जनकादि ज्ञानी पुरुषांनीं पूर्वी कर्मे केलीं व मीहि करीत आहें. शिवाय लोकसंग्रह करणें म्हणजे लोकांना आपल्या वर्तनानें चांगला धडा घालून देऊन उन्नतीच्या मार्गास लाविणें हें ज्ञानी पुरुषाच्या कर्तव्यांपैकींच एक मुख्य कर्तव्य आहे. मनुष्य कितीहि ज्ञानवान् झाला तरी त्याला प्रकृतीचे व्यवहार सुटत नाहीत; म्हणून कर्मे सोडणें तर दूरच, परंतु कर्तव्य म्हणून स्वधर्माप्रमाणें कर्मे करीत असतां जरूर पडल्यास त्यातच मरणेंहि श्रेयस्कर आहे (३.३०–३५); असा या अध्यायांत भगवंतांनीं उपदेश केला आहे. भगवंतांनी याप्रमाणें प्रकृतीला सर्व कर्माचें कर्तृत्व दिलेलें पाहून मनुष्याची इच्छा नसतांना तो पाप कां करितो असा अर्जुनानें प्रश्न केला तेव्हां कामक्रोधादि विकार बलात्कारानें मनाला भ्रष्ट करितात, अतएव इंद्रियांचें संयमन करून प्रत्येकानें आपलें मन ताब्यांत ठेविलें पाहिजे, असा जबाब देऊन हा अध्याय समाप्त केला आहे. सारांश, स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि सम झाली तरी कर्म कोणाला सुटत नाहीं, स्वार्थासाठीं नको तर लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीनें कर्म केलेंच पाहिजे, अशी कर्मयोगाची अवश्यकता सिद्ध करून "मला सर्व कर्मे अर्पण कर" (३.३०.३१) असें परमेश्वरार्पणपूर्वक कर्मे करण्याच्या भक्तिमार्गातील तत्त्वाचेंहि याच अध्यायांत 'सूत उवाच' झालेलें आहे.

तथापि हें विवेचन तिसऱ्या अध्यायांत पुरें न होतां **चवथा अध्याय** त्याचकरितां आरंभिला आहे. आतांपर्यंत केलेलें प्रतिपादन केवळ अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं नवीन रचिलें असेल अशी शंका येऊं नये म्हणून चवथ्या अध्यायाचे आरंभीं या कर्मयोगाची म्हणजे भागवत किंवा नारायणीय धर्माची त्रेतायुगांतील परंपरा दिली आहे. आदौ किंवा युगारंभीं मींच हा कर्मयोगमार्ग विवस्वतास, विवस्वानानें मनूस व मनूनें इक्ष्वाकूस सांगितला होता, पण मध्यें नष्ट झाल्यामुळें तोच योग (कर्मयोगमार्ग) मीं आतां तुला पुनः सांगितला, असें श्रीकृष्णांनीं म्हटल्यावर

विवस्वानाचे आधीं तुम्ही कोठून येणार असा अर्जुनानें प्रश्न केला. तेव्हां त्या प्रश्नास उत्तर देतांना साधूंचें संरक्षण, दुष्टांचा नाश आणि धर्माची स्थापना करणें असें आपल्या अनेक अवतारांचें प्रयोजन सांगून, याप्रमाणें हें लोकसंग्रहकारक कर्म मी करीत असतांहि माझी त्या ठिकाणीं आसक्ति नसल्यामुळें मला त्याचें पापपुण्यादि फल लागत नाहीं असें कर्मयोगाचें समर्थन केल्यावर, आचरणाचें हें तत्त्व जाणूनच जनकादिकांनीं पूर्वीं कर्में केलीं व तूंहि तसेंच कर असा अर्जुनास भगवंतांनीं पुनः उपदेश केला आहे. तिसऱ्या अध्यायांत "यज्ञाकरितां केलेले कर्म बंधक होत नाहीं" असा जो मीमांसकांचा सिद्धान्त सांगितला होता, तोच आतां पुनः सांगून केवळ तीळतांदूळ जाळणें किंवा पशु मारणें हा एक प्रकारचा यज्ञ खरा, पण हा द्रव्यमय यज्ञ हलक्या प्रतीचा आणि संयमाग्नींत कामक्रोधादिक इंद्रियवृत्ति जाळणें किंवा 'न मम' म्हणून सर्व कर्मांची ब्रह्मांत आहुति देणें हे यज्ञ वरच्या पायरीचे अशी यज्ञाची विस्तृत व व्यापक व्याख्या करून या यज्ञासाठीं फलाशा सोडून कर्में करावीं असा आतां बोध केला आहे. कारण, मीमांसकांच्या न्यायाप्रमाणें यज्ञार्थ केलेलीं कर्में जरी स्वतंत्ररीत्या बंधक नसलीं तरी यज्ञाचें म्हणून जें फल आहे तें मिळाल्याखेरीज रहात नाहीं. म्हणून यज्ञहि निष्काम बुद्धीनें केला म्हणजे यज्ञार्थ केलेलें कर्म आणि खुद्द यज्ञ मिळून दोन्ही बंधक होत नाहींत. शेवटीं सर्वभूतें आपल्या ठायीं किंवा भगवंतांचे ठायीं आहेत असें जे ज्ञान तिचेंच नांव साम्यबुद्धि. आणि हें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व कर्में भस्म होऊन त्यांची बाधा कर्त्यास होत नाहीं; "सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—सर्व कर्में ज्ञानांत लय पावतें; कर्में स्वतः बंधक नसून अज्ञानानें बंध उत्पन्न होतो; यासाठीं अज्ञान सोडून दे, व कर्मयोगाचा आश्रय करून लढाईला उभा रहा;—असें सांगून हा अध्याय पुरा केला आहे. सारांश, कर्मयोगमार्गाच्या सिद्ध्यर्थेहि साम्यबुद्धिरूप ज्ञान असणें जरूर आहे अशी या अध्यायांत आतां ज्ञानाची प्रस्तावना झाली आहे.

कर्मयोगाची अवश्यकता म्हणजे कर्में कां केलीं पाहिजेत यांचीं कारणें तिसऱ्या व चवथ्या अध्यायांत सांगितलीं खरीं; परंतु दुसऱ्याच अध्यायांत सांख्यज्ञान सांगून नंतर कर्मयोगाचे विवेचनांतहि कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ, असें वारंवार सांगण्यांत आल्यामुळें, या दोन मार्गांपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता हें सांगणें आतां जरूर आहे. कारण, दोन्ही मार्ग सारख्याच योग्यतेचे म्हटल्यास यांपैकीं ज्याला जो मार्ग बरा वाटेल तो त्यानें स्वीकारावा, कर्मयोगच स्वीकारण्याचें कारण नाहीं असे प्राप्त होतें. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन "सांख्य व योग अशा दोन्ही निष्ठा मला सरमिसळ करून न सांगतां या दोहोंपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता तेवढें एकच निश्चयात्मक आतां मला सांगा म्हणजे त्याप्रमाणें वागण्यास मला सोईचें पडेल."

असा **पांचव्या अध्यायाचे** आरंभीं त्यानें प्रश्न केला आहे; व दोन्ही मार्ग जरी निःश्रेयसकर म्हणजे एकसारखेच मोक्षप्रद आहेत तरी त्यांतले त्यांत कर्मयोगाची मातब्बरी अधिक होय—"कर्मयोगो विशिष्यते"–असें आतां भगवंतांनीं स्वच्छ सांगून अर्जुनाचा संदेह दूर केला आहे (५.२). याच सिद्धान्ताच्या दृढीकरणार्थ भगवान् आणखी असें सांगतात कीं, संन्यास किंवा सांख्य निष्ठेनें जो मोक्ष मिळतो तोच कर्मयोगानेंहि मिळतो इतकेंच नव्हे, तर कर्मयोगांत जी निष्कामबुद्धि सांगितली ती प्राप्त झाल्याखेरीज संन्यास सिद्ध होत नाहीं; आणि ती प्राप्त झाल्यावर योग-मार्गानें कर्म करीत असूनहि ब्रह्मप्राप्ति झाल्याखेरीज रहात नाहीं. मग सांख्य आणि योग हे भिन्न आहेत असें बंड माजविण्यांत काय हांशील? चालणें, बोलणें, पहाणें, ऐकणें, वास घेणें, इत्यादि शेंकडों कर्में सोडूं म्हटलें तरीहि जर सुटत नाहीत, तर कर्में सोडण्याच्या भरीस न पडतां तींच ब्रह्मार्पणबुद्धीनें करणें हाच शहाणपणाचा मार्ग होय. म्हणून तत्त्वज्ञानी पुरुष निष्काम बुद्धीनें कर्में करीत राहून त्यानेंच अखेर शांति व मोक्ष यांची प्राप्ति करून घेत असतात. ईश्वर तुम्हांला कर्में करा म्हणून सांगत नाही आणि सोडा असेंहि म्हणत नाहीं. हा सर्व प्रकृतीचा खेळ आहे; आणि बंधन हा धर्म मनाचा असल्यामुळें समबुद्धि किंवा 'सर्वभूतात्म-भूतात्मा' होऊन जो कर्में करितो त्याला त्यांची बाधा होत नाहीं. किंबहुना कुत्रा, चांडाल, ब्राह्मण, गाय, हत्ती यांच्या ठिकाणी ज्याची बुद्धि सम झाली, व सर्व-भूतान्तर्गत आत्मैक्य ओळखून जो आपले व्यवहार करूं लागला त्याला बसल्या जागींच ब्रह्मनिर्वाणरूपी मोक्ष मिळतो,मोक्षप्राप्तीसाठीं त्याला दुसरे कोठें जावें लागत नाहीं, अगर साधनहि पहावयास नको, तो सदा मुक्तच असतो, असें या अध्यायाच्या अखेर म्हटलें आहे.

सहाव्या अध्यायांत हाच विषय पुढें चालूं असून कर्मयोग सिद्ध होण्यास लागणारी समबुद्धि संपादन करण्यास उपाय कोणता तें सांगितलें आहे. पहिल्याच श्लोकांत कर्मफलाची आशा न ठेवितां कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेलीं कर्में जो करितो तोच खरा योगी व खरा संन्यासी, अग्निहोत्रादि कर्में सोडून स्वस्थ बसलेला खरा संन्यासी नव्हे, असें भगवंतांनीं आपलें मत स्पष्ट सांगून नंतर कर्मयोगांत बुद्धि स्थिर करण्यास इंद्रियनिग्रहरूपी जें कर्म करावें लागतें तें आपलें आपण होऊनच केलें पाहिजे,तसें न केल्यास त्याचा दोष दुसऱ्याला लावितां येत नाहीं असें आत्म-स्वातंत्र्याचें वर्णन केलें आहे; आणि पुढें इंद्रियनिग्रहरूप योग कसा साधावा याचें पातंजलयोगदृष्ट्या या अध्यायांत मुख्यत्वेंकरून वर्णन आहे. तथापि यमनि-यमासनप्राणायामादि साधनांनीं इंद्रियांचा निग्रह केला तरी तेवढ्यानेंच काम भागत नसून पुढें त्या पुरुषाची वृत्ति "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" किंवा

"यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति" (६.२९,३०) अशा प्रकारें सर्वभूतीं सम झाली पाहिजे, अशी आत्मैक्यज्ञानाचीहि अवश्यकता या अध्यायांत वर्णिली आहे. इतक्यांत अर्जुनाला अशी शंका आली कीं, याप्रमाणें साम्यबुद्धिरूप योग एका जन्मांत साध्य न झाल्यास, पुनः दुसऱ्या जन्मींहि अगदी आरंभापासून्च सुरुवात करावी लागल्यामुळें पुनः तीच गति होणार आणि याप्रमाणें रहाटगाडगें सुरू झालें म्हणजे या मार्गानें मनुष्यास सद्गति मिळणें कधींच शक्य नाहीं. ही शंका दूर करण्यासाठीं योगमार्गांत कांहीं फुकट जात नाहीं, पहिल्या जन्माचे संस्कार शिल्लक राहून दुसऱ्या जन्मांत त्यापेक्षां अधिक अभ्यास होतो व क्रमाक्रमानें अखेर सिद्धि मिळत्ये असें सांगून, शेवटीं कर्मयोग याप्रमाणें श्रेष्ठ व क्रमशः सुसाध्य असल्यामुळें नुस्तीं (म्हणजे फलाशा न सोडितां) कर्में करणें, तपश्चर्या करणें, व ज्ञानानें कर्मसंन्यास करणें, हे सर्व मार्ग सोडून तूं योगी म्हणजे निष्काम कर्मयोगाचें आचरण करणारा हो, असा या अध्यायाचे अखेरीस अर्जुनास पुनः स्पष्ट व निश्चित उपदेश आहे.

कित्येकांचें असें मत आहे कीं, कर्मयोगाचे विवेचन येथें म्हणजे पहिल्या सहा अध्यायांत संपलें व यापुढें ज्ञान व भक्ति या दोन निष्ठा भगवंतांनीं 'स्वतंत्र'—म्हणजे परस्परनिरपेक्ष किंवा कर्मयोगाच्या तोडीच्याच पण त्याहून भिन्न व त्याच्याऐवजीं विकल्प म्हणून आचरण्यास योग्य अशा—वर्णिल्या आहेत; पैकीं सातव्या अध्यायापासून बाराव्या अध्यायापर्यंत भक्ति व पुढें बाकी राहिलेल्या सहा अध्यायांत ज्ञान सांगितलें असून, अठरा अध्यायांची याप्रमाणें वांटणी केली म्हणजे कर्म, भक्ति व ज्ञान यांपैकीं प्रत्येकाच्या वांट्यास सहासहा अध्याय येऊन गीतेचे सारखे भाग होतात. परंतु हें मत बरोबर नाहीं. सांख्यनिष्ठेप्रमाणें युद्ध सोडून देऊं किंवा युद्धाचें घोर परिणाम डोळ्यांपुढें दिसत असतांहि युद्धच करूं, व कर म्हटल्यास त्याचें पाप कसें टाळूं, अशी अर्जुनाची मुख्य शंका होती व त्या शंकेचें समाधान "ज्ञानानें मोक्ष मिळतो व कर्मानेंहि मिळतो" किंवा "तुला पाहिजे तर भक्तीची तिसरीहि एक निष्ठा आहे," अशा धरसोडीच्या व बाष्कळ उत्तरानें होणें शक्य नव्हतें, हें पांचव्या अध्यायाच्या आरंभींच्या श्लोकांवरून स्पष्ट होतें. शिवाय अर्जुन एक निश्चयात्मक वाट विचारीत असतां सर्वज्ञ व चतुर श्रीकृष्णानें मुद्दा सोडून त्याला तीन स्वतंत्र व विकल्पात्मक वाटा दाखविल्या असें मानणेंहि गैरशिस्त होय. खरें पाहिलें तर गीतेंत 'संन्यास' आणि 'कर्मयोग' या दोनच निष्ठांचा विचार असून (गी.५.१). त्यांपैकीं 'कर्मयोग' हा अधिक श्रेयस्कर असा स्पष्ट निकाल केला आहे (गी.५.२). भक्तीची तिसरी स्वतंत्र निष्ठा कोठेंच सांगितलेली नाहीं. अर्थात् ज्ञान, कर्म आणि भक्ति या तीन स्वतंत्र निष्ठांची कल्पना सांप्रदायिक टीका-

कारांच्या पदरचीं आहे; आणि गीतेंत फक्त मोक्षोपायांचाच विचार केला आहे अशी त्यांची समजूत असल्यामुळें त्यांना या तीन निष्ठा प्रायः भागवतावरून सुचलेल्या आहेत (भाग. ११.२०.६). पण भागवतपुराण व भगवद्गीता याचें तात्पर्य एक नाहीं ही गोष्ट टीकाकारांच्या लक्षांत आलेली नाहीं. नुस्त्या कर्मांनीं मोक्ष मिळत नाहीं, मोक्षासाठीं ज्ञान पाहिजे हा सिद्धान्त भागवतकारांसहि मान्य आहे. पण याखेरीज भागवतपुराणाचें असेंहि म्हणणें आहे कीं, ज्ञान व नैष्कर्म्य हीं जरी मोक्षप्रद असलीं तरी तीं दोन्ही (म्हणजे गीतेंतील निष्काम कर्मयोग) भक्तीवांचून शोभत नाहीत,— नैष्कर्म्यमप्यच्युतभाववर्जितं न शोभते ज्ञानमलं निरंजनम् (भाग. १२.१२.५२ व १. ५.१२). याप्रमाणें पाहिलें तर भागवतकार भक्ति हीच काय ती एक खरी निष्ठा म्हणजे अखेरची मोक्षप्रद स्थिति मानितात असें उघड होतें. भगवद्भक्तांनीं ईश्वरार्पणबुद्धीनें कर्म करूंच नये असें भागवत म्हणत नाहीं व केलेंच पाहिजे असेंहि सांगत नाहीं. निष्काम कर्म करा वा न करा, हे सर्व भक्तियोगाचेच निरनिराळे प्रकार होतात (भाग.३ २९.७—१९), भक्ति नसेल तर सर्व कर्मयोग पुनः संसारांत म्हणजे जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत पाडणारे होत (भाग. १.५.३४, ३५), असें भागवत सांगत आहे. सारांश, भागवतकारांचा सर्व कटाक्ष भक्तीवरच असल्यामुळें त्यांनीं निष्कामकर्मयोगालाहि भक्तियोगांतच ढकलून, भक्ति हीच एक खरी निष्ठा असें प्रतिपादन केलें आहे. पण भक्ति हाच कांहीं गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय नाहीं म्हणून भागवतांतील वरील सिद्धान्त किंवा परिभाषा गीतेंत घुसडून देणें म्हणजे वडाची साल पिंपळास लावण्यासारखें अयोग्य होय. परमेश्वराच्या ज्ञानाखेरीज मोक्षप्राप्ति दुसऱ्या कशानेंहि होत नसून हें ज्ञान संपादन करण्यास भक्ति हा सुलभ मार्ग होय, हें म्हणणें गीतेस पूर्णपणें मान्य आहे. पण याच मार्गाबद्दल आग्रह न ठेवितां मोक्षप्राप्तीस अवश्य लागणारें ज्ञान ज्याला जो मार्ग सोपा दिसेल त्या मार्गानें त्यानें संपादन करून घ्यावें असें गीता सांगत असून, अखेर म्हणजे ज्ञानप्राप्तीनंतर कर्में करावीं का न करावीं हा गीतेंतला मुख्य मुद्दा आहे. म्हणून कर्म करणें व कर्म सोडणें असें जीवन्मुक्त पुरुषांच्या आयुष्यक्रमणाचे जगांत आढळून येणारे जे दोन मार्ग तेथपासून गीतेला सुरुवात केली असून यांपैकीं पहिल्या मार्गास भागवतकारांप्रमाणें 'भक्तियोग' असें नवें नांव न देतां ईश्वरार्पणबुद्धीनें कर्में करणें यास 'कर्मयोग' किंवा 'कर्मनिष्ठा' आणि ज्ञानोत्तर कर्में सोडणें यास 'सांख्य' किंवा 'ज्ञाननिष्ठा,' हीं नारायणीयधर्मांतील प्राचीन नांवें गीतेंत कायम ठेविलीं आहेत. गीतेंतील ही परिभाषा स्वीकारून विचार केला तर ज्ञान आणि कर्म यांच्या तोडीची भक्ति ही तिसरी स्वतंत्र निष्ठा केव्हांच होऊं शकत नाहीं. ह दिसून येईल. कारण, 'कर्में करणें' आणि 'न करणें म्हणजे सोडणें' (योग व

सांख्य) या अस्तिनास्तिरूप दोन पक्षांखेरीज कर्माबद्दल तिसरा पक्षच आतां शिल्लक रहात नाहीं. म्हणून भक्तिमान् पुरुषाची निष्ठा कोणती हें गीतेप्रमाणें ठरविणें असल्यास सदरहू पुरुष भक्ति करितो एवढ्यावरूनच त्याचा निर्णय न करितां तो कर्मे करितो किंवा नाहीं याचा विचार केला पाहिजे. भक्ति हें परमेश्वरप्राप्तीचें एक साधन आहे; व साधन या अर्थी भक्तीलाच जरी 'योग' म्हणतां आलें (गी. १४.२६), तरी ती अखेरची 'निष्ठा' होऊं शकत नाहीं. भक्तीनें परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर कर्मे करील तर कर्मनिष्ठ आणि न करील तर सांख्यनिष्ठ म्हणावयाचा. पैकीं कर्मे करणें ही निष्ठा अधिक श्रेयस्कर असा भगवंतांनीं आपला अभिप्राय पांचव्या अध्यायामध्यें स्पष्ट सांगितला आहे. परंतु कर्मे करण्यानें परमेश्वराचें ज्ञान होण्यास प्रतिबंध होतो; आणि परमेश्वराच्या ज्ञानाखेरीज तर मोक्ष नाहीं; म्हणून कर्मे सोडलींच पाहिजेत असा संन्यासमार्गाचा कर्मावर महत्वाचा आक्षेप आहे. हा आक्षेप खरा नसून संन्यासमार्गानें जो मोक्ष मिळतो तोच कर्मयोगमार्गानेंहि मिळतो (गी. ५.५), असें पांचव्या अध्यायांत सामान्यतः सांगितले आहे. पण या सामान्य सिद्धान्ताचा तेव्हां कांहींच खुलासा केला नसल्यामुळें अपुऱ्या राहिलेल्या या महत्त्वाच्या प्रश्नाचें म्हणजे कर्मे करीत असतां त्यानेंच अखेरीस परमेश्वराचें ज्ञान होऊन मोक्ष कसा मिळतो याचें आतां भगवान् सविस्तर निरुपण करीत आहेत. याच हेतूनें सातव्या अध्यायाच्या आरंभा भक्ति ही स्वतंत्र निष्ठा तुला सांगतों असें न म्हणतां भगवान् अर्जुनास असें सांगतात कीः—

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युंजन् मदाश्रयः ।
असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥

"हे पार्था । माझ्या ठायीं चित्त ठेवून व माझा आश्रय करून योग म्हणजे कर्मयोग आचरीत असतां 'यथा' म्हणजे ज्या प्रकारें माझें निःसंशय पूर्ण ज्ञान होईल, तें (तुला सांगतों) ऐक" (गी. ७.१); आणि यासच पुढील श्लोकांत 'ज्ञानविज्ञान' म्हटलें आहे (गी. ७.२). पैकीं पहिल्या म्हणजे वर दिलेल्या 'मय्यासक्तमनाः०' इत्यादि श्लोकांतील 'योगं युंजन्' म्हणजे "कर्मयोग आचरीत असतां" हीं पदें अत्यंत महत्त्वाचीं आहेत; परंतु त्यांकडे कोणाहि टीकाकारानें विशेष लक्ष पुरविलेलें दिसत नाहीं. योग म्हणजे अर्थातच पूर्वीच्या सहा अध्यायांतून वर्णिलेला कर्मयोग होय; आणि हा कर्मयोग आचरीत असतां ज्या प्रकारें म्हणजे विधीनें भगवंतांचें पूर्ण ज्ञान होईल तो विधि सांगण्यास आतां म्हणजे सातव्या अध्यायापासून सुरवात करितों, असा या श्लोकाचा अर्थ आहे, म्हणजे पहिल्या सहा अध्यायांचा पुढच्या अध्यायांशीं संबंध काय तो दाखविण्यासाठीं हा श्लोक सातव्या अध्यायाच्या आरंभीं मुद्दाम घातलेला आहे. म्हणून या श्लोकाकडे दुर्लक्ष करून "सहा अध्यायांच्या पुढें

भक्तिनिष्ठा स्वतंत्ररीत्या वर्णिली आहे" असें म्हणणें अगदीं गैराशिस्त होय. किंबहुना असा अर्थ कोणी करूं नये म्हणूनच 'योगं युंजन्' हीं पदें या श्लोकांत मुद्दाम घातलेली आहेत असें म्हटलें तरी चालेल. गीतेच्या पहिल्या पांच अध्यायांत कर्माची अवश्यकता दाखवून सांख्यमार्गापेक्षां कर्मयोग श्रेष्ठ ठरविला आहे; आणि नंतर सहाव्या अध्यायात कर्मयोगास अवश्य लागणारा इंद्रियनिग्रह संपादन करण्याचीं पातंजल योगांतील साधनें वर्णिली आहेत. पण एवढ्यानें कर्मयोगाचें वर्णन पुरें होत नाही. इंद्रियनिग्रह म्हणजे कर्मेंद्रियांची एक प्रकारची तालीम आहे. या तालमीनें इंद्रियें आपल्या ताब्यांत ठेवतां येतात हें खरें, पण मनुष्याची वासनाच खोटी असेल तर इंद्रियें ताब्यांत असून उपयोग होत नाही. कारण वासना दुष्ट असल्यावर याच इंद्रियनिग्रहरूप सिद्धीचा जारणमारणादि दुष्कृत्यें करण्यांत कित्येक लोक उपयोग करितात, असें आढळून येतें. म्हणून इंद्रियनिग्रहाबरोबरच वासनाहि "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" याप्रमाणें शुद्ध पाहिजे (गी. ६. २९), असें सहाव्याच अध्यायांत म्हटलें आहे; आणि वासनेची ही शुद्धि ब्रह्मात्मैक्यरूप परमेश्वराचें शुद्ध स्वरूप ओळखिल्याखेरीज होणें शक्य नाही. तात्पर्य, कर्मयोगास अवश्य लागणारा इंद्रियनिग्रह संपादन केला तरी 'रस' म्हणजे विषयांची गोडी मनांतून नाहीशी होत नाही. हा रस किंवा विषयवासना नाहीशी होण्यास परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञानच व्हावें लागतें, असें गीतेच्या दुसऱ्याच अध्यायांत म्हटलें आहे (गी. २. ५९). म्हणून हें परमेश्वराचें ज्ञान कर्मयोग आचरीत असतांच ज्या प्रकारानें म्हणजे विधीनें होतें त्या विधीचें भगवान् आतां सातव्या अध्यायापासून वर्णन करीत आहेत. "कर्मयोग आचरीत असतां" या पदावरून कर्मयोग चालू असतांच हें ज्ञान संपादन करावयाचें आहे, त्यासाठी कर्में सोडून द्यावयाचीं नाहींत, असेंहि सिद्ध होतें; व त्यामुळें कर्मयोगाऐवजी विकल्प म्हणून भक्ति व ज्ञान हे दोन स्वतंत्र मार्ग सातव्या अध्यायापासून पुढें सांगितले आहेत हे म्हणणें निर्मूल पडतें. गीतेंतील कर्मयोग भागवतधर्मांतूनच घेतलेला असल्यामुळें कर्मयोगांतील ज्ञानप्राप्तीच्या विधीचें वर्णन म्हणजेच भागवत किंवा नारायणीय धर्मांतील विधींचें वर्णन होय; आणि याच अभिप्रायानें "प्रवृत्तिपर नारायणीय धर्म त्यांतील विधींसह भगवद्गीतेंत वर्णिला आहे" असें वैशंपायनानें जनमेजयास शांतिपर्वाच्या अखेर सांगितलें आहे (पहिल्या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेले श्लोक पहा). वैशंपायनानें म्हटल्याप्रमाणें यांतच संन्यासमार्गांतील विधींचाहि अंतर्भाव होतो. कारण, कर्में करणें व कर्में सोडणें असा जरी या दोन मार्गांत भेद असला तरी दोहोंकडे लागणारें ज्ञानविज्ञान एकच असल्यामुळें ज्ञान संपादन करण्याचे दोन्ही मार्गांतील विधि एकच असतात. तथापि "कर्मयोग आचरीत असतां" अशीं प्रत्यक्ष पदें

ज्या अर्थी वरील श्लोकांत घातलेलीं आहेत, त्या अर्थी गीतेंतील सातव्या व पुढील अध्यायांतील ज्ञानविज्ञानाचें निरूपण मुख्यतः कर्मयोगाच्याच परिपूर्त्यर्थ केलेलें असून, त्यांत संन्यासमार्गातील विधीचा जो समावेश होतो तो त्याच्या व्यापकपणामुळें होतो, कर्मयोग सोडून केवळ सांख्यनिष्ठेच्या समर्थनार्थ हें ज्ञानविज्ञान सांगितलेलें नाहीं, असें उघड सिद्ध होतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, सांख्यमार्गी लोक ज्ञानाला जरी महत्त्व देत असले, तरी कर्माला किंवा भक्तीला ते कांहींच महत्त्व देत नाहींत; आणि गीतेंत भक्ति सुलभ व प्रधान मानिली आहे, इतकेंच नव्हे तर अध्यात्मज्ञान व भक्ति यांचें वर्णन चालू असतां जागोजाग "तूं कर्म म्हणजे युद्ध कर" असा अर्जुनास उपदेश केलेला आहे (गी. ८.७; ११.३३; १६.२४:१८.६). म्हणून गीतेंतील सातव्या व पुढील अध्यायांतील ज्ञानविज्ञानाचें निरूपण मागें सहा अध्यायांत सांगितलेल्या कर्मयोगाच्या परिपूर्त्यर्थ व समर्थनार्थच सांगितलें आहे, केवळ सांख्यनिष्ठेचें किंवा केवळ भक्तीचें स्वतंत्र समर्थन या ठिकाणीं विवक्षित नाहीं, असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें. आणि असा सिद्धान्त केल्यावर कर्म, भक्ति आणि ज्ञान असे गीतेचे तीन परस्पर स्वतंत्र विभाग होऊं शकत नाहींत, इतकेंच नव्हे तर "तत्त्वमसि" या महावाक्यात तीनच पदें असून गीतेचे अध्यायहि अठरा आहेत, म्हणून "सहात्रिक अठरा" या हिशोबानें सहासहा अध्यायांचे गीतेचें तीन समान तुकडे करून पहिल्या सहा अध्यायांत 'त्वम्' पदाचें, दुसऱ्या सहांत 'तत्' पदाचें, आणि तिसऱ्या सहांत 'असि' पदाचे विवेचन केलेलें आहे हें मतहि शुद्ध काल्पनिक आहे, असें आतां दिसून येतें. कारण सबंध गीतेंत केवळ ब्रह्मज्ञानच प्रतिपाद्य आहे व 'तत्त्वमसि' या महावाक्याच्या विवरणापलीकडे गीतेंत कांहीं जास्त नाहीं, हा एकदेशीय पक्षच आतां शिल्लक रहात नाहीं.

भगवद्गीतेंत भक्ति व ज्ञान यांचें विवेचन कां आलें याचा याप्रमाणें एकदां उलगडा झाल्यावर सातव्यापासून सतराव्या अध्यायाच्या शेवटपर्यंत अकराहि अध्यायांची संगति सहज कळण्यासारखी आहे. ज्या परमेश्वरस्वरूपाच्या ज्ञानानें बुद्धि रसवर्ज व सम होत्ये, त्या परमेश्वरस्वरूपाचा विचार करणें तो एकदां क्षराक्षरदृष्ट्या व एकदां क्षेत्रक्षेत्रज्ञदृष्ट्या करावा लागत असून, त्यावरून जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं असा अखेर सिद्धान्त करितात हें मागें सहाव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे; व तेच विषय आतां गीतेंत आले आहेत. पण परमेश्वरस्वरूपाचा याप्रमाणें विचार करूं लागलें म्हणजे परमेश्वरस्वरूप कधीं व्यक्त (इंद्रियगोचर) तर कधीं अव्यक्त असतें असें आढळून येतें; आणि मग या दोन स्वरूपांपैकीं श्रेष्ठ कोणतें आणि या श्रेष्ठ स्वरूपापासून कनिष्ठ स्वरूप कसें उत्पन्न होतें इत्यादि अनेक प्रश्नांचाहि विचार या निरूपणांत करावा लागतो. तसेंच परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान होऊन बुद्धि

स्थिर, सम व आत्मनिष्ठ होण्यास परमेश्वराची जी उपासना करावयाची ती अव्यक्ताची करणें बरें का व्यक्ताची करणें बरें, याचाहि आतां निर्णय करावा लागतो; आणि त्याबरोबरच परमेश्वर एक असतां व्यक्त सृष्टींत जें नानात्व आढळून येतें त्याचीहि उपपत्ति सांगावी लागत्ये. हे सर्व विषय व्यवस्थित रीतीनें सांगण्यास अकरा अध्याय लागले यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं. गीतेंत भक्ति व ज्ञान यांचें बिलकुल विवेचन नाहीं असें आम्ही म्हणत नाही. आमचें एवढेंच सांगणें आहे कीं, कर्म, भक्ति व ज्ञान हे तिन्ही विषय किंवा निष्ठा स्वतंत्र म्हणजे तुल्यबल कल्पून गीतेच्या अठरा अध्यायांची भाऊबंदकीप्रमाणें या तिघांत जी सारखी वांटणी करितात तसें करणें युक्त नसून, ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोग ही एकच निष्ठा सर्व गीतेंत प्रतिपाद्य होय; आणि सांख्यनिष्ठा, ज्ञानविज्ञान किंवा भक्ति यांचें जें निरूपण भगवद्गीतेंत आलेलें आहे तें एका कर्मयोगनिष्ठेच्या पूर्त्यर्थ किंवा समर्थनार्थ अनुषंगानें आलेलें आहे, स्वतंत्र विषय प्रतिपादन करण्यासाठीं नाही. आतां या सिद्धान्ताप्रमाणें कर्मयोगाच्या परिपूर्त्यर्थ व समर्थनार्थ सांगितलेल्या ज्ञानविज्ञानाची अध्यायवार कशी वांटणी केली आहे तें पाहूं.

सातव्या अध्यायांत क्षराक्षर सृष्टीच्या म्हणजे ब्रह्मांडाच्या विचारास आरंभ करून ही सर्व सृष्टि—पुरुष आणि प्रकृति—माझींच परापर स्वरूपें असून या मायेच्या पलीकडलें अव्यक्त रूप ओळखून जें मला भजतात त्यांची बुद्धि सम होऊन त्यांना मी सद्गति देतों, असे अव्यक्त किंवा अक्षर परब्रह्माचें ज्ञान प्रथम भगवंतांनीं सांगितलें असून, सगळ्या देवता, सगळीं भूतें, सगळे यज्ञ, सगळें कर्म, सगळें अध्यात्म मीच आहें, माझ्याखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाहीं, असें आपल्या स्वरूपाचें वर्णन केलें आहे. नंतर **आठव्या अध्यायांत** आरंभी अध्यात्म, अधियज्ञ, अधिदैव व अधिभूत म्हणजे काय याचा अर्थ मला सांगा असा अर्जुनानें प्रश्न केल्यामुळें या शब्दांचे अर्थ सांगून याप्रमाणें माझें स्वरूप ज्यानें ओळखिलें त्याला मी विसरत नाही असें वर्णन केल्यावर, सर्व जगांत अविनाशी किंवा अक्षर तत्त्व कोणतें, सर्व जगाचा संहार केव्हां व कसा होतो, आणि परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान झालेल्या पुरुषास कोणती गति प्राप्त होत्ये व ज्ञानाशिवाय नुस्तीं काम्य कर्मे करणाऱ्यास कोणती गति मिळत्ये याचें संक्षेपानें विवेचन आहे. **नवव्या अध्यायांतहि** तोच विषय चालू ठेवून चोहोंकडे याप्रमाणें भरून राहिलेल्या अव्यक्त परमेश्वराच्या **व्यक्त** स्वरूपाची भक्तीनें ओळख करून घेऊन अनन्यभावानें त्याला शरण जाणें हाच ब्रह्मप्राप्तीचा प्रत्यक्षावगम्य सुलभ मार्ग किंवा राजमार्ग होय, आणि राजविद्या किंवा राजगुह्य यालाच म्हणतात, असा उपदेश आहे. तथापि या तिन्ही अध्यायांत ज्ञानवान् किंवा भक्तिमान् पुरुषानें कर्मे करीत राहिलें पाहिजे

हें कर्ममार्गाचें प्रधान तत्त्व मध्यें मध्यें सांगण्यास भगवान् विसरत नाहींत. उदाहरणार्थ, "तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्धय च"–म्हणून सर्व वेळ माझें स्मरण मनांत ठेव आणि युद्ध कर—असें आठव्या अध्यायांत (८.७), तर "सर्व कर्में मला अर्पण केल्यानें कर्माच्या शुभाशुभ फलापासून तूं मुक्त होशील" असें नवव्या अध्यायांत (९.२७,२८) म्हटलें आहे. सर्व जग हें माझ्यापासून झालेलें व माझेंच रूप होय असें जें वर सांगितलें तेंच **दहाव्या अध्यायांत** जगांतील प्रत्येक श्रेष्ठ वस्तु माझीच विभूति आहे असें अनेक उदाहरणें देऊन अर्जुनास समजून दिल्यावर अर्जुनाच्या प्रार्थनेवरून **अकराव्या अध्यायांत** त्यास आपलें विश्वरूप प्रत्यक्ष दाखवून मीच परमेश्वर चोहोंकडे भरलेला आहें या गोष्टीची सत्यता भगवंतांनी अर्जुनाच्या डोळ्यांपुढें मांडून अनुभवास आणून दिली आहे. पण याप्रमाणें विश्वरूप दाखवून सर्व कर्में करविता मीच आहें अशी अर्जुनाची खातरी केल्यावर लागलीच "खरा कर्ता मी व तूं निमित्त आहेस, म्हणून निःशंक होऊन युद्ध कर," असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी.११ ३३). सर्व जगांत एकच परमेश्वर आहे असें जरी याप्रमाणें सिद्ध झालें तरी "अव्यक्त असतां मला मूर्ख लोक व्यक्त समजतात" (७.२४), "यदक्षरं वेदविदो वदंति" (८.११)—ज्याला वेदवेत्ते अक्षर म्हणतात, "अव्यक्तालाच अक्षर म्हणतात" (८.२१), "माझें खरें स्वरूप न जाणतां मी मनुष्यदेहधारी आहें असें मूढ लोक मानितात" (९.११), "विद्येमध्यें अध्यात्मविद्या श्रेष्ठ"(१०.३२), आणि अर्जुनानें म्हटल्याप्रमाणें"त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत्" (११.३७), याप्रमाणें जागोजाग परमेश्वराचें अव्यक्त स्वरूपच मुख्य अशीं वर्णनें आलीं असल्यामुळें परमेश्वराची उपासना करणें ती व्यक्ताची करावी कीं अव्यक्ताची करावी असा **बाराव्या अध्यायाचे** आरंभीं अर्जुनाचा प्रश्न आहे. तेव्हां नवव्या अध्यायांत वर्णिलेली व्यक्त स्वरूपाची उपासना सुलभ असें आपलें मत सांगून दुसऱ्या अध्यायांत स्थितप्रज्ञाचें जसें वर्णन आहे त्याप्रमाणें परम भगवद्भक्ताच्या स्थितीचें वर्णन करून हा अध्याय समाप्त केला आहे.

कर्म, भक्ति व ज्ञान असे गीतेचे तीन स्वतंत्र तुकडे जरी करितां आले नाहींत तरी सातव्या अध्यायापासून सुरू झालेल्या ज्ञानविज्ञानाचे भक्ति व ज्ञान असे दोन पृथक् विभाग सहज होतात असें कित्येकांचें मत असून, द्वितीय षडध्यायी भक्तिपर आहे असें ते म्हणत असतात. परंतु हें मत सुद्धां खरें नाही, असें थोड्या विचारान्तीं कोणाच्याहि लक्षांत येईल. कारण,सातव्या अध्यायाची सुरुवात क्षराक्षर सृष्टीच्या ज्ञानविज्ञानापासून आहे, भक्तीपासून नाही; आणि भक्तीचें वर्णन जर बाराव्या अध्यायांत संपलें म्हणावें,तर पुढील अध्यायांतून जागोजाग बुद्धीनें ज्यांस माझें स्वरूप कळत नाहीं त्यांनीं श्रद्धेनें "दुसऱ्याच्या वचनावर विश्वास ठेवून माझें

ध्यान करावें" (गी.१३.२५; "जो माझी अव्यभिचारिणी भक्ति करितो तोच ब्रह्मभूत होतो" (१४.२६), "पुरुषोत्तमरूप जाणणारा माझीच भक्ति करितो" (गी.१५.१९), आणि अखेरीस अठराव्या अध्यायांत "सर्व धर्म सोडून तूं मला भज" (गी.१८.६६), असा पुनःपुनःभक्तीचाच उपदेश केलेला आढळून येतो. म्हणून केवळ दुसऱ्या षडध्यायीतच भक्तीचा उपदेश आहे असें म्हणता येत नाहीं. तसेंच ज्ञानाहून भक्ति निराळी असा भगवंतांचा जर अभिप्राय असता तर चवथ्या अध्यायांत ज्ञानाची प्रस्तावना करून (४.३४–३७) तेंच "ज्ञान आणि विज्ञान तुला आतां सांगतों" असें सातव्या अध्यायाच्या म्हणजे वरील आक्षेपकांच्या मतें भक्तिपर षडध्यायीच्या आरंभीं भगवंतांनी म्हटलें नसतें (७.२). यापुढल्या नवव्या अध्यायांत राजविद्या व राजगुह्य म्हणजे प्रत्यक्षावगम्य भक्तिमार्ग सांगितला आहे खरा; पण अध्यायाचे आरंभींच "विज्ञानसहित ज्ञान तुला सांगतों" (९.१) असें म्हटलें आहे. यावरून गीतेंत भक्तीचा समावेश ज्ञानांतच केलेला आहे हें उघड होतें. दहाव्या अध्यायांत भगवंतांनीं आपल्या विभूतींचें वर्णन केलें आहे; पण त्यालाच अर्जुनानें अकराव्या अध्यायाच्या आरंभीं 'अध्यात्म' असें म्हटलें आहे (११,१); आणि परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें वर्णन चालू असता मधून मधून व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्त श्रेष्ठ अशीं विधानें आहेत, हें वर सांगितलेंच आहे. या विधानांवरून उपासना करणें ती व्यक्ताची करावी का अव्यक्ताची, असा अर्जुनाने बाराव्या अध्यायाच्या आरंभीं प्रश्न केल्यावर अव्यक्तापेक्षां व्यक्ताची उपासना म्हणजे भक्ति सुलभ असें उत्तर देऊन लागलीच तेराव्या अध्यायांत क्षेत्रक्षेत्रज्ञाचें 'ज्ञान' सांगण्यास सुरुवात करून सातव्या अध्यायाच्या आरंभाप्रमाणें चवदाव्या अध्यायाच्या आरंभीहि "परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम्" (१४.१)—फिरून तुला तेंच 'ज्ञानविज्ञान' पूर्ण करून सांगतों—असें म्हटलें आहे; आणि हें ज्ञान सांगत असतां भक्तीचा धागाहि मधून मधून कायम ठेविला आहे. यावरून ज्ञान व भक्ति हीं दोन्हीं पृथक्रीत्या म्हणजे निरनिराळीं सांगण्याचा भगवंताचा उद्देश नसून सातव्या अध्यायापासून सुरू झालेल्या ज्ञानविज्ञानांतच दोन्ही एकेच ठिकाणी गुंफलेली आहेत असें स्पष्ट होतें. भक्ति निराळी व ज्ञान निराळें, हें त्या त्या संप्रदायाच्या अभिमान्यांनीं माजविलेलें खूळ आहे; गीतेचा अभिप्राय तसा नाहीं. अव्यक्तोपासनेंत (ज्ञानमार्गांत) अध्यात्मविचारानें परमेश्वरस्वरूपाचें जें ज्ञान करून घ्यावें लागतें, तेंच भक्तीलाहि अवश्यक आहे; पण व्यक्तोपासनेंत (भक्तिमार्गांत) तें ज्ञान आरंभीं दुसऱ्यापासून श्रद्धेनें ग्रहण करितां येतें (१३.२५), म्हणून भक्तिमार्ग प्रत्यक्षावगम्य व सामान्यतः सर्व लोकांसच सुखकारक (९.२), आणि ज्ञानमार्ग (किंवा अव्यक्तोपासना) क्लेशमय (१२.५) होतो,

यापेक्षां या दोन साधनांत दुसरा कोणताहि भेद गीता करीत नाहीं. परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान प्राप्त करून घेऊन बुद्धि सम करणें असें जें कर्मयोगांतलें साध्य तें या दोन्ही साधनांनीं एकसारखेंच प्राप्त होतें. म्हणून व्यक्तोपासना घ्या किंवा अव्यक्तोपासना घ्या, दोन्हींहि भगवंतांस सारख्याच ग्राह्य आहेत. तथापि ज्ञानी पुरुषासहि उपासनेची थोडीबहुत जरूर असल्यामुळे, चतुर्विध भक्तांत भक्तिमान् ज्ञानी श्रेष्ठ असें सांगून (गी. ७.१७), ज्ञान व भक्ति यांजमधील विरोध भगवंतांनीं काढून टाकिला आहे. पण कांहीं झालें तरी ज्ञानविज्ञानाचे वर्णन चालू असतां प्रसंगानुसार एखाद्या अध्यायांत व्यक्तोपासनेचें तर दुसऱ्या अध्यायांत अव्यक्तोपासनेचें विशेष वर्णन येणें अपरिहार्य आहे परंतु तेवढ्यामुळे हीं पृथक् आहेत असा गैरसमज होऊं नये याच हेतूनें परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें वर्णन चाललें असतां व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्ताची श्रेष्ठता, आणि अव्यक्ताचें वर्णन चालू असतां भक्तीची अवश्यकता सांगण्यास भगवान् विसरले नाहींत. तथापि विश्वरूपाच्या आणि विभूतींच्या वर्णनांतच तीनचार अध्याय खर्ची पडले असल्यामुळे, या तीन चार अध्यायांस (षडध्यायींस नव्हे) स्थूलमानानें 'भक्तिमार्ग' हें नांव देणेंच कोणास गोड वाटत असल्यास तसें करण्यास हरकत नाहीं. परंतु कांहीं म्हटलें तरी गीतेंत भक्ति व ज्ञान असा भेद करून हे दोन मार्ग **स्वतंत्र** वर्णिले आहेत असा याचा अर्थ होऊं शकत नाहीं हें निश्चित होय. सारांश, कर्मयोगांत प्रधान असणारी साम्यबुद्धि प्राप्त होण्यास परमेश्वराच्या सर्वव्यापी स्वरूपाचें **ज्ञान** झालें पाहिजे; मग हें ज्ञान व्यक्ताच्या उपासनेनें होवो वा अव्यक्ताच्या उपासनेनें होवो, सौलभ्याखेरीज त्यांत दुसरा भेद नाहीं, हा या सर्व निरूपणाचा इत्यर्थ असून सातपासून सतरा अध्यायांपर्यंतच्या सर्व विषयांस 'ज्ञानविज्ञान' किंवा 'अध्यात्म' असें एकच नांव गीतेंत दिलें आहे, हे लक्षात ठेविलें पाहिजे.

असो; परमेश्वरच सर्व **ब्रह्मांड** किंवा क्षराक्षर सृष्टि व्यापून आहे असा विश्वरूपदर्शनानें अर्जुनाच्या 'चर्मचक्षूंस' प्रत्यक्ष अनुभव आणून दिल्यावर हाच परमेश्वर **पिंडांत** म्हणजे मनुष्याच्या शरीरात किंवा क्षेत्रांत आत्मा या रूपानें रहात असून या आत्म्याचें म्हणजे क्षेत्रज्ञाचें जें ज्ञान तेंच या परमेश्वराचेंहि (परमात्म्याचें) ज्ञान होय असा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार आतां **तेराव्या अध्यायांत** सांगितला आहे. पैकीं प्रथम परमात्म्याचें म्हणजे परब्रह्माचें "अनादिमत्परं ब्रह्म०" इत्यादि उपनिषदांचे आधारें वर्णन केल्यावर पुढें हाच क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार 'प्रकृति' आणि 'पुरुष' या सांख्य विवेचनांत अंतर्भूत झालेला आहे असें दाखविलें आहे; , आणि अखेर प्रकृति व पुरुष हा भेद ओळखून सर्वगत निर्गुण परमात्मा ज्यानें "ज्ञानचक्षूनें" जाणिला तो मुक्त होतो असें वर्णन आहे. तथापि त्यांतहि "सर्व कर्में

प्रकृति करित्ये, आत्मा कर्ता नव्हे, हें जाणिल्यानें कर्में बंधक होत नाहींत" (१३. २९) असें कर्मयोगाचें आणि 'ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति" (१३.२४) असें भक्तीचें सूत्र कायम राखिलें आहे. **चवदाव्या अध्यायांत** हेंच ज्ञान पुढें चालू असून एकच आत्मा अगर परमेश्वर एकत्र असतांहि सत्त्व, रज आणि तम या प्रकृतिगुणांच्या भेदामुळें जगांत वैचित्र्य कसें उत्पन्न होतें याचें सांख्यशास्त्राप्रमाणें वर्णन असून, जो हे प्रकृतीचे खेळ जाणितो व आपण कर्ता नाहीं हें ओळखून परमेश्वराची भक्तियोगानें सेवा करितो तोच खरा त्रिगुणातीत किंवा मुक्त असें सांगितलें आहे; व अखेरीस स्थितप्रज्ञ व भक्तिमान् पुरुषाच्या स्थितीप्रमाणेंच त्रिगुणातीताची स्थिति अर्जुनाच्या प्रश्नावरून वर्णिली आहे. **पंधराव्या अध्यायांत** परमेश्वराचें कधीं कधीं वृक्षरूपानें जें वर्णन श्रुतिग्रंथांतून येतें त्याचें आरंभीं वर्णन करून, व सांख्य ज्याला 'प्रकृतीचा पसारा' म्हणतात तो पसारा म्हणजेच हा अश्वत्थ वृक्ष होय असें सांगून, अखेर क्षर आणि अक्षर या दोहोंच्या पलीकडला जो पुरुषोत्तम त्याला जाणून त्याची भक्ति केल्यानें मनुष्य कृतकृत्य होतो व त्याप्रमाणें तूं कर असा अर्जुनास उपदेश आहे. **सोळाव्यांत** प्रकृतिभेदामुळें जगांत जसें वैचित्र्य उत्पन्न होतें तद्वतच मनुष्यांमध्येंहि दैवी संपत्तीचे व आसुरी संपत्तीचे असे दोन भेद होतात असें सांगून त्यांची कर्में कशीं असतात व त्यांना कोणकोणती गति प्राप्त होत्ये याचें वर्णन आहे. त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या गुणवैषम्यामुळें होणारें वैचित्र्य श्रद्धा, दान, यज्ञ, तप इत्यादिकांमध्येंहि कसें दृष्टीस पडतें याचें अर्जुनाच्या प्रश्नावरून **सतराव्या अध्यायांत** विवेचन असून, अखेर ॐतत्सत् या ब्रह्म-निर्देशांतील तत् या पदाचा निष्कामबुद्धीनें केलेलें कर्म, आणि सत् या पदाचा चांगलें परंतु काम्यबुद्धीनें केलेलें कर्म, असा अर्थ करून हा सामान्य ब्रह्मनिर्देशहि कर्मयोगमार्गासच अनुकूल आहे असें दाखविलें आहे. सारांश, जगांत चोहोंकडे एकच परमेश्वर आहे मग तो विश्वरूपदर्शनानें ओळखा किंवा ज्ञानचक्षूंनी ओळखा, शरीरांत क्षेत्रज्ञहि तोच आणि क्षर सृष्टींत अक्षरहि तोच; तोच दृश्य सृष्टींत भरलेला पण तिच्याहि बाहेर किंवा पलीकडे आहे; तो जरी एक आहे तरी प्रकृतीच्या गुण-भेदामुळें व्यक्त सृष्टींत नानात्व किंवा वैचित्र्य आढळून येतें; आणि या मायेनें किंवा प्रकृतीच्या गुणभेदानेंच ज्ञान, श्रद्धा, तप, यज्ञ, धृति, दान यांचे किंवा मनुष्यां-मध्येंहि अनेक भेद होतात; परंतु या सर्व भेदांत जें ऐक्य आहे तें ओळखून त्या एक व नित्य तत्त्वाच्या उपासनेनें—मग ती उपासना व्यक्ताची असो वा अव्यक्ताची असो—प्रत्येकानें आपली बुद्धि स्थिर व सम करून त्या निष्काम, सात्त्विक किंवा साम्य बुद्धीनेंच केवळ कर्तव्य म्हणून जगांतील स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले सर्व व्यवहार केले पाहिजेत, असें या सर्व म्हणजे अकरा अध्यायांचें तात्पर्य आहे. हें

ज्ञानविज्ञान या ग्रंथाच्या म्हणजे गीतारहस्याच्या पूर्वीच्या प्रकरणांतून आम्हीं सविस्तर प्रतिपादिलें असल्यामुळें सातव्यापासून सतराव्या अध्यायांचा गोषवारा या प्रकरणांत अधिक विस्तृत दिला नाहीं. अध्यायसंगति पहाणें एवढाच प्रस्तुत उद्देश असल्यामुळें त्या कामाला जरूर तेवढाच भाग येथें दिला आहे.

कर्मयोगमार्गांत कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असल्यामुळें, ही बुद्धि शुद्ध व सम होण्यास अवश्य लागणारें परमेश्वराच्या सर्वव्यापित्वाचें म्हणजे सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्याचें "ज्ञानविज्ञान" सागण्यास सुरुवात करून, अधिकारभेदाप्रमाणें व्यक्ताच्या किंवा अव्यक्ताच्या उपासनेनें हें ज्ञान हृदयांत बिंबल्यावर बुद्धीला स्थैर्य व समता कशी प्राप्त होत्ये व त्यानेंच कर्मे न सोडितांहि अखेर मोक्ष कसा मिळतो याचें क्षराक्षर व क्षेत्रक्षेत्रज्ञ विचारपूर्वक एवढा वेळपर्यंत निरूपण केलें. तथापि बुद्धि याप्रमाणें सम झाल्यावर कर्मांचा त्याग करण्यापेक्षां फलाशा सोडून लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त कर्मेंच करीत रहाणें अधिक श्रेयस्कर असें भगवंतांनी निश्चयात्मक सांगितलें आहे (गी.५.२). म्हणून स्मृतिग्रंथांतून वर्णिलेला 'संन्यासाश्रम' या कर्मयोगांत रहात नाहीं व त्यामुळें मन्वादि स्मृतिग्रंथांचा व या कर्मयोगाचा विरोध येण्याचा संभव आहे, अशी एक शंका मनांत येऊन 'संन्यास' व 'त्याग' यांतील रहस्य काय तें मला सांगा असा **अठराव्या अध्यायाच्या** आरंभीं अर्जुनाचा प्रश्न आहे. भगवान् यास असें उत्तर देतात कीं, संन्यास म्हणजे सोडणें असा मूळ अर्थ असल्यामुळें, व कर्मयोगमार्गांत कर्मे सोडिलीं नाहीत तरी फलाशा सोडितात, म्हणून कर्मयोग हा तत्त्वतः संन्यासच होतो; कारण संन्याशाचा वेष स्वीकारून भिक्षा मागितली नाही तरी बुद्धि निष्काम ठेवणें असें जें वैराग्याचें व संन्यासाचें स्मृत्युक्त तत्त्व तें कर्मयोगांतहि कायमच रहातें. पण फलाशा सुटली म्हणजे स्वर्गप्राप्तीचीहि आशा रहात नसल्यामुळें यज्ञयागादि श्रौत कर्मे करण्याची जरूर रहात नाहीं अशी दुसरी एक शंका या ठिकाणीं येत्ये. म्हणून सदर कर्मे चित्तशुद्धिकारक असल्यामुळें तीहि इतर कर्मांबरोबरच पण निष्काम बुद्धीनें करून यज्ञचक्र लोकसंग्रहार्थ कायम ठेविलें पाहिजे असें भगवंतांनी आपलें निश्चित मत सांगितलें आहे. याप्रमाणें अर्जुनाच्या प्रश्नांचीं उत्तरें झाल्यावर ज्ञान, कर्म, कर्ता, बुद्धि, धृति व सुख यांचे प्रकृतिस्वभावानुरूप सात्त्विक, राजस व तामस असे जे भेद होतात त्यांचें निरूपण करून गुणवैचित्र्याचा विषय पुरा केला आहे. नंतर यांपैकीं निष्काम कर्म, निष्काम कर्ता, आसक्तिरहित बुद्धि, अनासक्तीपासून होणारें सुख आणि "अविभक्तं विभक्तेषु" या न्यायानें होणारें आत्मैक्यज्ञान हींच सात्त्विक किंवा श्रेष्ठ ठरविल्यावर याच तत्त्वावर चातुर्वर्ण्याचीहि उपपत्ति देऊन, चातुर्वर्ण्यधर्मानें प्राप्त झालेलीं कर्मे सात्त्विक म्हणजे निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून करीत राहिल्यानेंच मनुष्य

या जगांत कृतकृत्य होऊन अखेर त्याला शांति व मोक्ष मिळतात, असें सांगितलें आहे, आणि कर्मे हा प्रकृतीचा धर्म असल्यामुळें तीं सोडूं म्हटलें तरीहि सुटत नाहींत, म्हणून सर्व कर्ता व करविता परमेश्वरच आहे अशा बुद्धीनें त्याला शरण जाऊन, सर्व कर्में निष्काम बुद्धीनें करीत जा, मीच तो परमेश्वर आहें, माझ्यावर विश्वास ठेवून मला भज, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, असा अर्जुनास भक्तिमार्गाचा निश्चित उपदेश करून भगवंतांनीं गीतेंतील प्रवृत्तिपर धर्माच्या निरूपणाची समाप्ति केली आहे. सारांश, इहलोक आणि परलोक या दोहोंचाहि विचार करून ज्ञानवान् शिष्टांनीं प्रचारांत आणिलेल्या 'सांख्य' व 'कर्मयोग' अशा ज्या दोन निष्ठा त्यांच्यापासून गीतेंतील उपदेशास सुरुवात झालेली असून, त्यांपैकीं ज्या कर्मयोगाची मातब्बरी अधिक असा पांचव्या अध्यायांत निर्णय केला व ज्या कर्मयोगाच्या सिद्ध्यर्थ सहाव्यांत पातंजल योगाचें वर्णन करून, जो कर्मयोग आचरीत असतां त्यांतच परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान होऊन अखेर मोक्ष कसा मिळतो या विधीचें पुढील अकरा अध्यायांत पिंडब्रह्मांड—ज्ञानपूर्वक सविस्तर निरूपण केलें, त्याच कर्मयोगाचें अठरावे अध्यायांत म्हणजे शेवटींहि समर्थन आहे; आणि मोक्षरूपी आत्मकल्याणाच्या आड न येतां परमेश्वरार्पणपूर्वक केवळ कर्तव्यबुद्धीनें स्वधर्माप्रमाणें लोकसंग्रहार्थ सर्व कर्मे करीत रहाण्याचा जो हा योग किंवा युक्ति तिच्या श्रेष्ठत्वाचें हें भगवत्प्रणीत उपपादन जेव्हां अर्जुनानें ऐकिलें, तेव्हांच संन्यास घेऊन भिक्षा मागण्याचा मनांत आलेला विचार सोडून देऊन—केवळ भगवान् सांगतात म्हणून नव्हे, तर कर्माकर्मशास्त्राचें पूर्ण ज्ञान झाल्यामुळें—तो स्वेच्छेनें युद्ध करण्यास प्रवृत्त झाला आहे. अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठींच गीता सांगण्यास सुरुवात झाली व गीतेचा शेवटहि तसाच झाला आहे (गी. १८.७३).

गीतेच्या अठरा अध्यायांची वर जी संगति सांगितली त्यावरून गीता म्हणजे कर्म, भक्ति व ज्ञान या तीन स्वतंत्र निष्ठांची खिचडी, किंवा कापूस, रेशीम व जर यांच्या चिंध्या शिवून तयार केलेली गोधडी नसून, कापूस, रेशीम व जर यांचे निरनिराळे धागे यथास्थानीं योग्य रीतीनें बसवून दिल्यावर कर्मयोग नांवाचें मौल्यवान् व मनोहर असें हें गीतारूपी सणंग अव्वलपासून अखेरपर्यंत 'अत्यंत योगयुक्तचित्तानें' सलग विणलेलें आहे, असें दिसून येईल. निरूपणाची पद्धति संवादात्मक असल्यामुळें शास्त्रीय पद्धतीपेक्षां ती थोडी ढिली आहे खरी; संवादात्मक निरूपणानें शास्त्रीय पद्धतीची रूक्षता जाऊन त्याऐवजीं गीतेंत जें सौलभ्य व प्रेमळपणा भरला गेला आहे, तो लक्षांत आणिला म्हणजे शास्त्रीय पद्धतींतील हेत्वनुमानांची केवळ बुद्धिग्राह्य नीरस छक्कड सुटल्याचें कोणासहि काडीभर देखील वाईट वाटणार नाहीं. तसेंच गीतानिरूपणाची पद्धत जरी पौराणिक किंवा संवादात्मक

आहे तरी मीमांसकांच्या ग्रंथपरीक्षणाच्या सर्व कसोट्या तिला लावून गीतेंचें तात्पर्य ठरविण्यास तिनें कांहीं अडचण पडत नाहीं हें या ग्रंथांतील एकंदर विवेचनावरून कळून येईल. गीतेचा **प्रारंभ** पाहिला तर क्षात्रधर्माप्रमाणें लढाई करण्यास निघालेला अर्जुन धर्माधर्मविचिकित्सेच्या बुचकळ्यांत पडल्यावर त्यालावेदान्तशास्त्राच्या आधारें प्रवृत्तिपर कर्मयोगधर्माचा उपदेश करण्यासाठीं गीता प्रवृत्त झाली आहे असें उघड नजरेस येतें; आणि गीतेचा **उपसंहार** व **फळ** हीं दोन्ही त्याच प्रकारचीं म्हणजे प्रवृत्तिपर आहेत असें पहिल्याच प्रकरणात आम्ही दाखविलें आहे. यानंतर गीतेंत अर्जुनाला जो उपदेश केला त्यांत "तूं युद्ध किंवा कर्मच कर" असें स्पष्टपणें दहाबारादां व पर्यायानें पुष्कळदांच (अभ्यास) सांगितलें असून, संस्कृत वाङ्मयांत कर्मयोगाची उपपत्ति सांगणारा गीतेखेरीज दुसरा ग्रंथ नसल्यामुळें, **अभ्यास** आणि **अपूर्वता** या दोन प्रमाणांनीं गीतेची कर्मयोगपरताच कशी अधिक व्यक्त होत्ये तें सांगितलें. मीमांसकांनीं ग्रंथतात्पर्यनिर्णयार्थ ज्या कसोट्या सागितल्या आहेत त्यांपैकीं **अर्थवाद** व **उपपत्ति** या दोन शिल्लक राहिल्या होत्या. त्यांबद्दल प्रथम प्रकरणशः पृथक् पृथक् आणि आतां गीतेंतील अध्यायक्रमाप्रमाणें या प्रकरणांत जो विचार केला त्यावरून 'कर्मयोग' हाच गीतेंतील प्रतिपाद्य विषय आहे असें निष्पन्न झालें. एतावता मीमांसकांचें ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे सर्व नियम लावून पाहिले तरी गीताग्रंथांत ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे, असें निर्विवाद सिद्ध होतें. याखेरीज बाकीचीं गीतातात्पर्यें साप्रदायिक होत याबद्दल शंका नाहीं. पण हीं तात्पर्यें जरी सांप्रदायिकदृष्ट्या काढिलेलीं असलीं तरी गीतेचे हे सांप्रदायिक अर्थ—विशेषतः संन्यासपर अर्थ—लावण्यास सवड कशी मिळाली हें दाखविल्याखेरीज या सांप्रदायिक अर्थाची चर्चा पुरी होत नाहीं. म्हणून या सांप्रदायिक टीकाकारांस गीतेचा संन्यासपर अर्थ कसा करितां आला याचा आतां थोडा विचार करून हें प्रकरण संपवितों.

मनुष्य हा बुद्धिमान् प्राणी असल्यामुळें पिंडब्रह्मांडांतील तत्त्व ओळखिणें हेंच त्याचें मुख्य काम किंवा पुरुषार्थ आहे, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे; व यासच धर्मशास्त्रांत 'मोक्ष' असें म्हणतात. तथापि दृश्य सृष्टीच्या व्यवहाराकडे नजर देऊन, हा पुरुषार्थ, धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष असा चतुर्विध आहे असें शास्त्रांतूनच प्रतिपादन केलें आहे. 'धर्म' शब्दानें या ठिकाणीं व्यावहारिक, सामाजिक व नैतिक धर्म समजावयाचा, हें पूर्वीच सांगितलें आहे. पुरुषार्थ याप्रमाणें चतुर्विध मानिल्यावर त्याचीं चारी अंगें परस्परांचीं पोषक आहेत किंवा नाहींत हा प्रश्न आपोआपच उत्पन्न होतो. पैकीं पिंडीं व ब्रह्मांडीं जें तत्त्व आहे त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय मोक्ष नाहीं, मग तें ज्ञान कोणत्याहि मार्गानें प्राप्त होवो,

या सिद्धांताबद्दल शाब्दिक मतभेद असला तरी तत्त्वतः मतभेद नाहीं. निदान गीताशास्त्रास तरी हा सिद्धान्त सर्वथैव ग्राह्य आहे. तसेंच अर्थ व काम हे दोन पुरुषार्थ संपादन करावयाचे असल्यास तेहि नीतिधर्मानेंच केले पाहिजेत हें तत्त्व मुद्धां गीतेस पूर्णपणें मान्य आहे. आतां धर्म (म्हणजे व्यावहारिक चातुर्वर्ण्यधर्म) आणि मोक्ष यांचा परस्पर संबंध काय एवढ्याचाच निर्णय करणें शिल्लक उरलें. पैकीं प्रथम धर्मानें चित्तशुद्धि झाल्याखेरीज मोक्षाची गोष्टच बालवयास नको हा सिद्धान्त सर्व पक्षांस मान्य आहे. ही चित्तशुद्धि होण्यास बराच काल लागतो. म्हणून मोक्षदृष्ट्या विचार केला तरीहि तत्पूर्वीच्या कालांत 'धर्मानें' संसार आधीं पुरा करून घेतला पाहिजे असेंच सिद्ध होतें (मनु.६.३५—३७). संन्यास म्हणजे सोडणें; आणि धर्मानें ज्याला प्रपंच सिद्ध झाला नाहीं, तो सोडणार तरी काय? अथवा ज्याला प्रपंच नीट साधत नाहीं 'त्या करंट्याला' परमार्थ तरी नीट कसा साधणार (दास.१२.१.१–१० व १२.८.२१–३१ पहा)? कारण, साध्य प्रापंचिक असो वा पारमार्थिक असो, तें सिद्ध होण्यास दीर्घप्रयत्न, मनोनिग्रह व सामर्थ्य इत्यादि गुणांची सारखीच अपेक्षा असन्ये; आणि हे गुण ज्याच्या अंगांत नाहींत त्याला कोणतेंच साध्य प्राप्त होणार नाहीं हें उघड आहे. पण हें कबूल करून यापुढें कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, दीर्घप्रयत्नानें व मनोनिग्रहानें आत्मज्ञान झाल्यावर शेवटीं जगांतील विषयोपभोगरूपी सर्व व्यवहार निःसार वाटतात; आणि सर्प आपली निरुपयोगी झालेली कात ज्याप्रमाणें टाकून देतो तद्वत् ज्ञानी पुरुष सर्व ऐहिक विषय सोडून केवळ परमेश्वरस्वरूपींच लीन होऊन रहात असतात (बृ.४.४.७). आयुष्यक्रमणाच्या या मार्गांत अखेर व्यवहार सोडून केवळ ज्ञानालाच प्राधान्य दिलें असल्यामुळें त्यास ज्ञाननिष्ठा, सांख्यनिष्ठा, किंवा सर्व व्यवहाराचा त्याग केल्यामुळें संन्यासनिष्ठा असें म्हणतात. पण याच्या उलट गीताशास्त्राचें असें म्हणणें आहे कीं, पहिल्यानें चित्तशुद्धीसाठीं 'धर्म' पाहिजे इतकेंच नव्हे, तर पुढें चित्तशुद्धि झाल्यावर स्वतःकरितां जरी विषयोपभोगरूपी व्यवहार तुच्छ झाले तरी लोकसंग्रहार्थ तेच व्यवहार केवळ स्वधर्म किंवा कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें करणें जरूर आहे. ज्ञानी पुरुष याप्रमाणें न करील तर लोकांना कित्ता घालून देणारा कोणीच न राहून जगाचा नाश होईल. या कर्मभूमींत कर्म कोणालाच सुटत नाहीं; व बुद्धि निष्काम झालेली असली म्हणजे जें कर्म करावें तें मोक्षाच्या आड येऊं शकत नाहीं. म्हणून संसार न सोडितां इतरांप्रमाणें जगांतील सर्व व्यवहार विरक्त बुद्धीनें आमरणान्त करणें हें ज्ञानी पुरुषाचेंहि कर्तव्य बनतें. आयुष्यक्रमणाच्या गीतेंत उपदेशिलेल्या या मार्गासच कर्मनिष्ठा किंवा कर्मयोग असें म्हटलें आहे. परंतु कर्मयोग याप्रमाणें श्रेष्ठ ठरविला तरी त्यासाठीं गीतेंत संन्यासमार्गाची कोठेंहि निंदा केलेली

नसून उलट तोहि मोक्षप्रदच आहे असें म्हटलें आहे. उघडच आहे कीं, सृष्टयारंभीं सनत्कुमारादिकांनीं व पुढें शुकयाज्ञवल्क्यांनीं जो मार्ग स्वीकारिला त्यास भगवान् तरी सर्वथैव त्याज्य कसा म्हणणार? जगांतील व्यवहार नीरस व गोड वाटणें हें कांहीं अंशीं प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या उपजत स्वभावावर अवलंबून आहे; आणि ज्ञान झालें तरी प्रारब्धकर्म भोगिल्याखेरीज सुटत नाहीं हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून या प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या उपजत स्वभावामुळें एखाद्या ज्ञानी पुरुषास संसाराचा मनापासून कंटाळा येऊन तो संन्यस्त झाल्यास त्यास नांवें ठेवण्यांत कांहीं हांशील नाहीं. आत्मज्ञानानें ज्या सिद्ध पुरुषाची बुद्धि निःसंग व पवित्र झाली तो दुसरें कांहीं करो वा न करो, मानवी बुद्धीच्या शुद्धतेची कमाल, आणि निसर्गतःच विषयास लुब्ध होणाऱ्या दुर्धर मनोवृत्तींस आपल्या ताब्यांत आणण्याचें पराकाष्ठेचें मानवी सामर्थ्य, तो लोकांच्या प्रत्यक्ष नजरेस आणून देतो, ही कामगिरी लोकसंग्रहदृष्ट्याहि कांहीं लहानसान नव्हे. संन्यासधर्माबद्दल लोकांत जी आदरबुद्धि आहे त्याचें खरें कारण हेंच असून, तें गीतेसहि मोक्षदृष्ट्या संमत आहे. पण नुस्त्या उपजत स्वभावाकडे म्हणजे प्रारब्धकर्माकडेच लक्ष न देतां, ज्याला पूर्ण आत्मस्वातंत्र्य प्राप्त झालें अशा ज्ञानी पुरुषानें या कर्मभूमींत पुढें कसें वागावें याचा शास्त्रीयरीत्या विचार करूं लागलें म्हणजे कर्मत्यागपक्ष गौण होऊन सृष्टयारंभीं मरीच्यादिकांनीं व पुढें जनकादिकांनीं आचरिलेला कर्मयोगच ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ स्वीकारिला पाहिजे, असा गीतेप्रमाणें सिद्धान्त करावा लागतो. कारण, परमेश्वरनिर्मित सृष्टि चालविण्याचें कामहि ज्ञानी पुरुषानें केलें पाहिजे असें आतां न्यायतःच प्राप्त होतें; आणि या मार्गांत ज्ञानसामर्थ्यातच कर्मसामर्थ्याची अविरोधानें भर पडत असल्यामुळें, हा कर्मयोग नुस्त्या सांख्यमार्गापेक्षां एकंदरींत अधिक योग्यतेचा ठरतो.

सांख्य आणि कर्मयोग या दोन निष्ठांमध्यें मुख्य भेद कोणता याचा याप्रमाणें विचार केला म्हणजे **सांख्य+निष्कामकर्म=कर्मयोग** असें समीकरण निष्पन्न होऊन वैशंपायनानें म्हटल्याप्रमाणें गीतेंतील प्रवृत्तिपर कर्मयोगाच्या प्रतिपादनांतच सांख्यनिष्ठेच्या निरूपणाचा साहजिकरीत्या समावेश होऊन जातो (मभा.शां.३४८.५३) असें दिसून येईल; व त्यामुळेंच गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकाकारांस आपला सांख्य किंवा संन्यास मार्गच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे असें दाखविण्यास चांगली सवड झाली आहे. गीतेंतील ज्या श्लोकांत कर्म श्रेयस्कर ठरवून करण्यास सांगितलें आहे, त्या श्लोकांकडे दुर्लक्ष केलें, अथवा ते सर्व अर्थवादात्मक म्हणजे आनुषंगिक प्रशंसात्मक आहेत असा आपल्या पदरचाच शेरा मारून किंवा दुसऱ्या कांहीं लटपटीनें वरील समीकरणांतून एकदां निष्कामकर्म उडवून टाकिलें,

म्हणजे त्याच समीकरणाचें सांख्य=कर्मयोग असें रूपांतर होऊन गीतेंत सांख्य-मार्गच प्रतिपाद्य आहे असें म्हणण्यास सवड सांपडत्ये. पण अशा रीतीनें केलेले अर्थ गीतेच्या उपक्रमोपसंहारांस अत्यंत विरुद्ध असून, गीतेंत कर्मयोग गौण आणि संन्यास मुख्य समजणें, म्हणजे यजमानास त्याच्याच घरांत पाहुणा ठरवून पाहुण्यास यजमान करण्याइतकेंच असमंजस होय, हें आम्हीं या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं व्यक्त करून दाखविलें आहे; आणि त्यांतच निव्वळ वेदान्त, केवळ भक्ति किंवा नुस्ता पातंजलयोगच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे या मतांचेंहि खंडन आलेलें आहे. गीतेंत नाहीं काय? वैदिक धर्मांत मोक्षप्राप्तीचीं जीं जीं मुख्य साधनें किंवा मार्ग आहेत त्यांपैकीं प्रत्येक मार्गांतून कांहीं ना कांहीं तरी भाग गीतेंत घेतला आहे; व इतकें करूनहि "भूतभृन्न च भूतस्थो" (गी. ९.५) या न्यायानें गीतेतील खरें रहस्य पुनः या सर्व मार्गांपेक्षां निराळेंच आहे. ज्ञानाखेरीज मोक्ष नाहीं हें संन्यासमार्गांतील म्हणजे उपनिषदांतील तत्त्व गीतेस ग्राह्य आहे; पण त्याची निष्काम कर्मांशीं जोड घालून दिल्यामुळें गीतेंतील भागवतधर्माच्या पोटांतच यतिधर्माचाहि सहज समावेश झालेला आहे. तथापि संन्यास आणि वैराग्य यांचा अर्थ कर्में सोडून द्यावीं असा न करितां, फलाशा सोडणें यांतच खरें वैराग्य किंवा संन्यास आहे असें सांगून उपनिषत्कारांच्या कर्मसंन्यासापेक्षां निष्काम कर्मयोग अधिक श्रेयस्कर असा गीताशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त केला आहे. वेदविहित यज्ञयागादि कर्में केवळ यज्ञार्थ आचरिलीं तर बंधक नाहींत हें कर्मठ मीमांसकांचें मतहि गीतेस मान्य आहे; पण 'यज्ञ' शब्दाचा अर्थ विस्तृत करून, फलाशा सोडून केलेलीं सर्व कर्में हा एक मोठा यज्ञच होत असल्यामुळें वर्णाश्रमविहित सर्व कर्में निष्काम बुद्धीनें सदैव करीत रहाणें हें मनुष्यमात्राचें कर्तव्य होय, अशी गीतेनें त्यांत भर घातली आहे. उपनिषत्कारांच्या सृष्ट्युत्पत्तिक्रमापेक्षां सांख्यांचा सृष्ट्युत्पत्तिक्रम गीतेंत प्रधान धरिला आहे; तथापि प्रकृति आणि पुरुष येथेंच मुक्काम न करितां सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची परंपरा उपनिषदांतील नित्यपरमात्म्यापर्यंत नेऊन भिडविली आहे. अध्यात्मज्ञान केवळ बुद्धीनें प्राप्त करून घेणें क्लेशाचें असल्यामुळें श्रद्धेनें व भक्तीनें तें प्राप्त करून घ्यावें असा जो वासुदेवभक्तीचा भागवत किंवा नारायणीय धर्मांतील विधि तोहि गीतेंत वर्णिला आहे; परंतु या बावतींत देखील भागवतधर्माची सर्वांशीं नक्कल न करितां वासुदेवापासून संकर्षण किंवा जीव उत्पन्न झाला हें भागवतधर्मांतील जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलचें मत वेदान्तसूत्रांप्रमाणें गीतेनेंहि त्याज्य ठरवून, भागवतधर्मांतील भक्तीचा व उपनिषदांतील क्षेत्रक्षेत्रज्ञांबद्दलच्या सिद्धान्ताचा गीतेंत पूर्ण मेळ घालून दिला आहे. मोक्षप्राप्तीचें याखेरीज इतर साधन म्हटलें म्हणजे पातंजलयोग होय. पण पातंजलयोग हेंच आयुष्यांतील मुख्य कर्तव्य असें जरी गीतेचें सांगणें नाहीं, तरी

बुद्धि सम होण्यास इंद्रियनिग्रहाची जरूर असल्यामुळें तेवढ्यापुरता पातंजलयोगांतील यमनियमासनादि साधनांचा उपयोग करून घ्या, असें गीता सांगत आहे. सारांश, वैदिक धर्मांत मोक्षप्राप्तीचीं जीं जीं साधनें सांगितलीं आहेत तीं सर्व कर्मयोगाचें सांगोपांग विवेचन करितांना भगवद्गीतेंत प्रसंगानुसार थोड्याबहुत अंशानें वर्णावीं लागलीं आहेत. हीं सर्व वर्णनें स्वतंत्र मानिलीं म्हणजे विसंगतता उत्पन्न होऊन गीतेंतील सिद्धान्त परस्परविरोधी आहेत असा भास होतो; व हा भास निरनिराळ्या सांप्रदायिक टीकांमुळें अधिकच दृढ होत असतो. परंतु ब्रह्मज्ञान व भक्ति यांची जोड घालून अखेर तद्द्वारा कर्मयोगाचें समर्थन करणें हाच गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे असा आम्हीं वर सांगितल्याप्रमाणें सिद्धान्त केला, म्हणजे हे सर्व विरोध नाहींसे होऊन पूर्ण व्यापकदृष्टया तत्त्वज्ञानाशीं भक्तीचा व कर्मयोगाचा मेळ घालून देण्याच्या गीतेंतील अलौकिक चातुर्याचें आश्चर्य वाटल्याखेरीज रहात नाहीं. गंगेस दुसऱ्या कितीहि नद्या येऊन मिळाल्या तरी गंगेचें स्वरूप त्यामुळें जसें भंगत नाहीं तद्वतच गीतेचीहि गोष्ट आहे. तींत सर्व कांहीं असलें तरी कर्मयोग हाच मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय. परंतु कर्मयोग जरी याप्रमाणें मुख्य विषय आहे तरी कर्माबरोबरच मोक्षधर्माचें मर्महि यांत सुंदर रीतीनें निरूपिलें असल्यामुळें कार्याकार्यनिर्णयार्थ सांगितलेला हा गीताधर्मच—'स हि धर्मः सुपर्याप्तो ब्रह्मणः पदवेदने' (मभा.अश्व.१६.१२)—ब्रह्मप्राप्ति करून देण्यासहि पूर्ण समर्थ आहे, व या मार्गानें जाणारास मोक्षप्राप्त्यर्थ दुसरें कोणतेंहि अनुष्ठान करण्याची जरूर नाहीं, असें अनुगीतेच्या आरंभीं भगवंतांनीं अर्जुनास स्पष्ट सांगितलें आहे. व्यावहारिक सर्व कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणें शक्य नाहीं, असें प्रतिपादन करणाऱ्या संन्यासमार्गांतील लोकांस हें म्हणणें रुचणार नाहीं हें आम्हीं जाणतों; पण त्यास आमचा इलाज नाहीं. गीताग्रंथ संन्यासमार्गाचा किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि निवृत्तिपर पंथाचा नाहीं इतकेंच नव्हे, तर ज्ञानोत्तरहि कर्मसंन्यास कां करूं नये याचें ब्रह्मज्ञानदृष्टया सयुक्तिक उत्तर देण्यासाठीं गीतेची प्रवृत्ति झालेली आहे. म्हणून भगवद्गीतेस सुद्धां संन्यास देण्याच्या भरीस न पडतां संन्यासमार्गप्रतिपादक दुसरे जे वैदिक ग्रंथ आहेत तेवढयांवरच संन्यासमार्गाच्या अनुयायांनीं संतुष्ट राहिले पाहिजे. अथवा गीतेंत संन्यासमार्गालाहि भगवंतांनीं ज्या निरभिमान बुद्धीनें निःश्रेयस्कर म्हटलें आहे त्याच समबुद्धीनें सांख्यमार्गीयांनीं सुद्धां "जग चालावें असा परमेश्वराचा हेतु असून त्यासाठींच ज्या अर्थी तो वेळोवेळीं अवतार धारण करितो, त्या अर्थी ज्ञानोत्तर निष्काम बुद्धीनें व्यावहारिक कर्मे चालू ठेवण्याचा भगवंतांनीं गीतेंत उपदेशिलेला मार्गच कलिकालीं युक्त आहे," असें म्हणणें हा सर्वांत उत्तम पक्ष होय.

प्रकरण १५ वें

उपसंहार.

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।*

गीता ८. ७.

गीतेंतील अध्यायांची संगति पहा, किंवा त्यांतील विषयांचें मीमांसकांच्या पद्धतीनें पृथक् पृथक् विवेचन करा, कोणत्याहि बाजूनें पाहिलें तरी सांप्रदायिक टीकाकारांनी कर्मयोग गौण ठरवून अनेक प्रकारें गीतेंचीं जीं तात्पर्यें वर्णिली आहेत तीं यथार्थ नसून उपनिषदांतील अद्वैत वेदान्ताची भक्तीशी जोड घालून तद्द्वारा थोर व कर्त्या पुरुषांच्या आयुष्यक्रमाची उपपत्ति लावणें, किंवा थोडक्यांत सांगावयाचें असल्यास "ज्ञानभक्तियुक्त कर्मयोग," हेंच गीतेचें खरें तात्पर्य आहे असें सिद्ध होतें. मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें नुस्तीं श्रौतस्मार्त कर्मेंच सदैव करीत रहाणें जरी शास्त्रोक्त असलें, तरी ज्ञानाशिवाय होणाऱ्या असल्या तांत्रिक क्रियेनें बुद्धिमान् मनुष्याचें समाधान होत नाहीं; आणि उपनिषदांतील धर्म पहावा तर तो केवळ ज्ञानमय असल्यामुळें अल्पबुद्धि लोकांस त्याचें आकलन होणें कठिण असून शिवाय त्यांतील संन्यासमार्गहि लोकसंग्रहास विरुद्ध पडतो. म्हणून बुद्धि (ज्ञान), प्रेम (भक्ति) व कर्तृत्व या सर्वांचा योग्य मेळ बसून मोक्षाला अंतर न पडतां ज्यानें लोकव्यवहारहि सुरळीत चालेल असा ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान व आमरणान्त निष्काम कर्मपर धर्म भगवंतांनी गीतेंत उपदेशिला आहे; व यांतच कर्माकर्मशास्त्राचा सर्व इत्यर्थ आलेला आहे, किंबहुना हा धर्म अर्जुनास उपदेशण्यास कर्माकर्माचें विवेचन हेंच मूळ कारण झालें आहे, असें गीतेच्या उपक्रमोपसंहारांवरून उघड होतें. कोणतें कर्म धर्म्य, पुण्यप्रद, न्याय्य किंवा श्रेयस्कर, आणि कोणतें त्या उलट म्हणजे अधर्म्य, पापप्रद, अन्याय्य किंवा गर्ह्य हें दोन प्रकारें सांगतां येतें. पहिला प्रकार म्हटला म्हणजे त्याची उपपत्ति किंवा मर्म न सांगतां अमुक गोष्ट अमक्या रीतीनें केली तर शुद्ध, आणि तमक्या रीतीनें केली तर अशुद्ध असें नुस्तें विधान करणें हें होय. हिंसा करूं नको, चोरी करूं नको, सत्यं-

---

*"म्हणून सर्व कालीं माझें स्मरण कर आणि लढ." लढ हा शब्द प्रसंगानुसार योजिलेला आहे; पण याचा अर्थ नुस्ता 'लढ' एवढाच नसून 'यथाधिकार कर्में कर' असा समजला पाहिजे.

वद, धर्मं चर, हीं विधानें या प्रकारचीं होत. मन्वादि स्मृतींतून व उपनिषदांतून हे विधि, आज्ञा किंवा आचार स्पष्टपणें नमूद केलेले आहेत. पण मनुष्य हा ज्ञानवान् प्राणी असल्यामुळें वरच्यासारख्या नुस्त्या विधानांनीं त्याचें समाधान न होतां, हे नियम घालून देण्याचें कारण काय हें समजून घेण्याची त्याला स्वभावतःच इच्छा होत्ये; आणि मग विचार करतां करतां या नियमांतील नित्य व मूळचें तत्त्व काय हें शोधून काढीत असतो. व्यावहारिक धर्माचा याप्रमाणें अंत पाहून त्यांतील मूलतत्त्वें शोधून काढणें हें **शास्त्राचें** काम असून सदर विषयाचे नुस्ते नियम एकत्र करून सांगणें यास **आचारसंग्रह** असें म्हणतात. कर्ममार्गाचा आचारसंग्रह स्मृतिग्रंथांत आहे, आणि भगवद्गीतेंत त्या आचाराचीं **मूलतत्त्वें** काय याचें संवादात्मक किंवा पौराणिक पद्धतीचें पण शास्त्रीय म्हणजे तात्त्विक विवेचन आहे. म्हणून भगवद्गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयास नुस्तें **कर्मयोग** असें म्हणण्यापेक्षां **कर्मयोगशास्त्र** असें म्हणणें अधिक प्रशस्त होय; आणि हाच शब्द म्हणजे **योगशास्त्र** भगवद्गीतेच्या अध्यायपरिसमाप्तिसूचक संकल्पांत आलेला आहे. गीतेंतील या कर्मयोगशास्त्रासच पारलौकिक दृष्टि सोडून देणारे किंवा गौण मानणारे पाश्चिमात्य पंडित सद्वर्तनशास्त्र, सदाचारशास्त्र, नीतिशास्त्र, नीतिमीमांसा, नीतिशास्त्राचीं मूलतत्त्वें, कर्तव्यशास्त्र, कार्याकार्यव्यवस्थिति, किंवा समाजधारणाशास्त्र, अशीं निरनिराळीं केवळ लौकिक नांवें देत असतात; व नीतिमीमांसेची त्यांची पद्धतहि लौकिकच असत्ये. यामुळें असल्या पाश्चात्य पंडितांचे ग्रंथ ज्यांनीं वाचिले आहेत त्यांपैकीं पुष्कळांची अशी समजूत होत्ये कीं संस्कृत वाङ्मयांत सदाचरणाच्या किंवा नीतीच्या मूलतत्त्वांचा कोणींहि ऊहापोह केलेला नाहीं. आमच्याकडील गहन तत्त्वज्ञान म्हटलें म्हणजे वेदान्त; आणि सध्यांचे आमचे वेदान्तग्रंथ पहावे तर सांसारिक कर्माबद्दल ते प्रायः उदासीन असतात असें आढळून येतें. मग कर्मयोगशास्त्राचा किंवा नीतीचा विचार कोठें सांपडणार ! व्याकरण किंवा न्याय यांवरील ग्रंथांत हा विचार येणें शक्य नाहीं; आणि स्मृतिग्रंथात धर्माधर्मांच्या संग्रहापलीकडे कांहीं जास्त मिळत नाहीं. तेव्हां आमचे प्राचीन शास्त्रकार मोक्षाच्या गहन विचारांत गढून गेल्यामुळें सदाचरणाच्या किंवा नीतिधर्माच्या मूलतत्त्वांचें विवेचन करण्यास विसरले, अशी बऱ्याच लोकांची समजूत झालेली आहे. महाभारताचा किंवा गीतेचा लक्षपूर्वक अभ्यास केल्यास ही समजूत दूर होण्यासारखी आहे. पण महाभारत अतिविस्तीर्ण असल्यामुळें तें सबंध वाचून त्यांतील विषयांचें मनन करण्यास अवघड; आणि गीता लहान असली तरी सांप्रदायिक टीकाकारांच्या अभिप्रायाप्रमाणें तींत केवळ मोक्षप्राप्तीचेंच ज्ञान सांगितलेलें आहे अशी दृढ समजूत झालेली. परंतु कोणीं असें ध्यानांत आणीना कीं संन्यास आणि

कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग आमच्याकडे वैदिक कालापासून प्रचलित असून संन्यासमार्गातील लोकांपेक्षां केव्हांहि झालें तरी कर्मयोगमार्गाच्याच अनुयायांची संख्या सहस्रपट अधिक असून पुराणेतिहासांतून ज्या कर्त्या महापुरुषांची वर्णनें येतात ते सर्व कर्मयोगमार्गाचेच पुरस्कर्ते होते. मग यांपैकीं एकास देखील आपल्या कर्मयोगमार्गाचें समर्थन करण्याची बुद्धि झाली नसेल काय? सर्व ज्ञान ब्राह्मणज्ञातींत, आणि वेदान्ती ब्राह्मण कर्माबद्दल उदासीन असल्यामुळें कर्मयोगावर ग्रंथ झाले नाहींत, असें कारण कोणी दाखवील तर तेंहि सयुक्तिक नाही. कारण उपनिषत्कालीं व त्यानंतर जनक–श्रीकृष्णासारखे क्षत्रियांतहि ज्ञानी पुरुष झाले होते; आणि व्यासासारख्या बुद्धिमान् ब्राह्मणांनीं थोर थोर क्षत्रियांचा इतिहासहि लिहिलेला आहे. हा इतिहास लिहितांना ज्या थोर पुरुषांचा आपण इतिहास लिहितों त्यांच्या चरित्रांतील मर्म काय हेंहि सांगावयास नको काय? हें मर्म म्हणजेच कर्मयोग किंवा व्यवहारशास्त्र; आणि तें सांगण्यासाठींच महाभारतांत जागोजाग सूक्ष्म धर्माधर्माचें विवेचन करून अखेर जगाच्या धारणपोषणाला कारणीभूत झालेल्या सदाचाराच्या म्हणजे धर्माच्या मूलतत्त्वांचा मोक्षदृष्टि न सोडितां गीतेंत ऊहापोह केलेला आहे. इतर पुराणांतूनहि असें पुष्कळ प्रसंग आहेत. पण गीतेच्या तेजापुढें इतर सर्व विवेचनें फिक्कीं पडत असल्यामुळें भगवद्गीता हाच कर्मयोगशास्त्रावरील प्रधान ग्रंथ होऊन बसला आहे. या कर्मयोगाचें खरें स्वरूप काय याचें मागील प्रकरणांतून आम्हीं सविस्तर विवेचन केलें आहे. तथापि गीतेंत वर्णिलेल्या कर्माकर्माच्या आध्यात्मिक मूलतत्त्वांशीं पाश्चिमात्य पंडितांनीं प्रतिपादिलेलीं नीतीची मूलतत्त्वें कितपत जुळतात याची तुलना केल्याखेरीज गीताधर्माचें हें निरूपण पूर्ण झालें असें म्हणतां येत नाही. ही तुलना करितांना दोहोंकडील अध्यात्मज्ञानाचीहि तुलना करावयास पाहिजे. पण पाश्चिमात्य आध्यात्मिक ज्ञानाची धांव आमच्या वेदान्तापलीकडे अद्याप फारशी गेलेली नाही. ही गोष्ट सर्वमान्य असल्यामुळें, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य अध्यात्मशास्त्रांची तुलना करण्याचें विशेष कारण रहात नसून* ज्या शास्त्राची उपपत्ति आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांनी सांगितलेली नाहीं अशी कित्येकांची समजूत झालेली आहे त्या नीतिशास्त्राच्या किंवा कर्मयोगाच्या तुलनेचाच प्रश्न काय तो शिल्लक रहातो. पण या एकट्या विषयाचाहि विचार इतका विस्तृत

*वेदान्त आणि पाश्चात्य तत्वज्ञान यांची तुलना प्रो. डायसन यांच्या *The Elements of Metaphysics* या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केली असून या ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या अखेर "On the Philosophy of Vedanta' या विषयावर सन १८९३ सालीं प्रो. डायसन हिंदुस्थानांत आले होते तेव्हां त्यांनीं मुंबईच्या रॉयल एशियाटिक सोसायटीपुढें जें व्याख्यान दिलें तेंहि छापिलें आहे. याशिवाय *The Religion and Philosophy of the Upanishads* हा डायसनसाहेबांचा ग्रंथहि या बाबतींत वाचण्यासारखा आहे.

आहे कीं, त्याचें पूर्ण प्रतिपादन करण्यास एक निराळाच ग्रंथ लिहावा लागेल. तथापि तेवढ्यासाठीं या ग्रंथांत हा विषय अजीबात गाळणेंहि इष्ट नाहीं असें वाटल्यावरून दिग्दर्शनार्थ त्यांतील महत्त्वाच्या कांहीं गोष्टींचें या उपसंहारांत प्रथम विवेचन करितों.

सदाचरण व दुराचरण, किंवा धर्म व अधर्म, हे शब्द खरें म्हटलें म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्मासच लागत असल्यामुळें नीतिमत्ता नुस्त्या जड कर्मांत नसून बुद्धींत आहे असें थोड्या विचाराअंतीं कोणाच्याहि लक्षांत येईल. "धर्मो हि तेषामधिको विशेषः"—धर्माधर्मज्ञान हा मनुष्याचा म्हणजे बुद्धिमान् प्राण्याचाच विशिष्ट गुण आहे,—या वचनाचें तात्पर्य किंवा भावार्थहि असाच आहे. एखादा बैल किंवा नदी खोडकर किंवा भयंकर आहे, असें त्यांच्या कर्माचा आपणावर जो परिणाम घडतो त्यावरून आपण म्हणतों खरें; पण बैलानें धक्का दिला तर त्यावर कोणी फिर्याद करीत नाहीं, आणि नदीला पूर येऊन पिकें वाहून गेल्यास 'पुष्कळांचें पुष्कळ नुकसान" झाल्यामुळें कोणी तिला दुराचरणी किंवा लुटारूहि म्हणत नाहीं. यावर कित्येक असा प्रश्न करितात कीं, धर्माधर्मांचे नियम मनुष्याच्या व्यवहारांसच लागतात हें एकदां कबूल केल्यावर, मनुष्याच्या कर्माच्या बरेवाईटपणाचा जो विचार करावयाचा तो केवळ त्याच्या कर्मावरूनच करण्यास हरकत काय ? परंतु याहि प्रश्नाचें उत्तर देणें कांहीं कठिण नाहीं. कारण अचेतन वस्तु किंवा पशुपक्ष्यादि मूढ योनींतील प्राणी यांची गोष्ट सोडून मनुष्याच्याच कृत्यांचा विचार केला तरी त्यांतहि वेडेपणानें किंवा अजाणतां एखाद्याच्या हातून कांहीं अपराध घडल्यास लोकांत व कायद्यांत ज्या अर्थी तो क्षम्य मानिला जातो त्या अर्थी मनुष्याच्याहि कर्माकर्माचा बरेवाईटपणा ठरविण्यास कर्त्याच्या बुद्धीचा, म्हणजे त्यानें कोणत्या हेतूनें तें कर्म केलें व सदर कर्माच्या परिणामाचें त्यास ज्ञान होतें कीं नाहीं याचाच आधीं अवश्य विचार करावा लागतो. एखाद्या श्रीमंत गृहस्थास आपल्या खुषीप्रमाणें पुष्कळ दानधर्म करणें कांहीं कठिण नसतें. पण ही गोष्ट जरी 'चांगली' असली तरी त्याची खरी नैतिक किंमत जेव्हां ठरवावयाची असत्ये तेव्हां केवळ सहजगत्या केलेल्या या दानावरूनच ती ठरवितां येत नाहीं. या श्रीमंत गृहस्थाची बुद्धि खरोखर श्रद्धायुक्त आहे कीं नाहीं हें पहावें लागतें; आणि त्याचा निर्णय करण्यास सहजगत्या केलेल्या या दानाखेरीज जर दुसरा कांहीं पुरावा नसेल तर या दानाची योग्यता श्रद्धापूर्वक केलेल्या दानाबरोबर आहे असें कोणी समजत नाहीं; निदान शंका घेण्यास तरी योग्य कारण असतें. सर्व धर्माधर्मांचें विवेचन झाल्यावर महाभारतांत अखेर हा अर्थ एका कथानकांत सुंदर रीतीनें वर्णिला आहे. युधिष्ठिर राज्यारूढ झाल्यावर त्यानें जो मोठा अश्वमेध यज्ञ केला त्यांत अन्नसं-

तर्पणानें व देणग्यांनीं लाखों लोक तृप्त होऊन युधिष्ठिराची प्रशंसा करूं लागले. तेव्हां तेथें एक दिव्य मुंगूस (नकुल) येऊन तो त्यांस असें म्हणूं लागला कीं,—"तुमची प्रशंसा फुकट आहे. पूर्वी याच कुरुक्षेत्रांत उंच्छवृत्तीच्या म्हणजे शेतांत पडलेले दाणे टिपून त्यांवर निर्वाह करणाऱ्या एका दरिद्री ब्राह्मणानें, आपण व बायकापोरें कित्येक दिवस उपाशी असतांहि, ऐन भोजनाचें वेळीं अकस्मात् घरीं आलेल्या क्षुधित अतिथीस आपल्या व आपल्या बायकामुलांच्या पुढचें सत्तूचें सर्व अन्न समर्पण करून जो अतिथियज्ञ केला त्याची सर युधिष्ठिराचा यज्ञ कितीहि मोठा झाला तरी त्यास येऊं शकत नाहीं" (मभा. अश्व. ९०). या मुंगुसाचें तोंड व अर्धे अंग सोन्याचें होतें, व युधिष्ठिराच्या यज्ञाची योग्यता गरीब ब्राह्मणानें अतिथीस दिलेल्या शेरभर सत्तूबरोबर नाहीं, असें म्हणण्याचें कारण त्यानें असें सांगितलें कीं,—"ब्राह्मणाचे घरीं अतिथीच्या उष्टयांत लोळल्यानें आपलें तोंड व अर्धें अंग सोन्याचें झालें; पण युधिष्ठिराच्या यज्ञमंडपांतील उष्टयांत लोळल्यानें बाकी राहिलेलें अंग सोन्याचें होईना!" या स्थलीं कर्माच्या बाह्य परिणामाकडे नजर देऊन पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत होतें याचा जर आपण विचार केला तर एका अतिथीस तृप्त करण्यापेक्षां लाखों लोकांस तृप्त करण्याची योग्यता लाखपट अधिक आहे, असा निर्णय करावा लागेल. पण केवळ धर्मदृष्ट्याच नव्हे तर नीतिदृष्ट्याहि हा निर्णय बरोबर होईल काय? कोणालाहि पुष्कळ द्रव्य मिळणें किंवा लोकोपयोगाचीं मोठमोठीं कामें करण्याची संधि सांपडणें हें केवळ त्याच्या सद्वर्तनावरच अवलंबून असत नाहीं; आणि गरीब ब्राह्मणास द्रव्याभावीं मोठा यज्ञ करितां आला नाहीं म्हणून त्यानें यथाशक्ति केलेल्या स्वल्प कृत्याची नैतिक किंवा धार्मिक किंमत जर कमी समजावाची, तर गरीबानें श्रीमंताप्रमाणें नीतिमान् व धार्मिक होण्याची कधींच आशा बाळगावयास नको असें प्राप्त होईल. आत्मस्वातंत्र्याप्रमाणें आपली बुद्धि शुद्ध ठेवणें ही गोष्ट ब्राह्मणाच्या ताब्यांतली होती; आणि त्याच्या स्वल्पाचरणावरून त्याची परोपकारबुद्धि युधिष्ठिराइतकीच शुद्ध होती याबद्दल जर कांहींच संशय रहात नाहीं तर त्याची व त्याच्या स्वल्प कृत्याची नैतिक किंमत युधिष्ठिर व त्याचा भपकेदार यज्ञ यांच्या तोडीचीच मानिली पाहिजे. किंबहुना दरिद्री व कित्येक दिवस उपाशी असतांहि अन्नसंतर्पणानें अतिथीचे प्राण वांचविण्यासाठीं ब्राह्मणानें जो स्वार्थत्याग केला त्यावरून त्याची शुद्ध बुद्धि अधिक व्यक्त होत्ये असेंहि म्हणतां येईल. कारण धैर्यादि गुणांप्रमाणें शुद्ध बुद्धीची खरी परीक्षा संकटकालींच होत असत्ये ही गोष्ट सर्वमान्य असून, संकटाचे वेळीं सुद्धां ज्याचें नैतिक सत्त्व ढळत नाहीं तोच खरा नीतिमान् असें कान्ट यानेंहि आपल्या नीतिग्रंथाच्या आरंभीं प्रतिपादन केलें आहे. मुंगुसाचा अभिप्राय असाच होता. पण राज्यारूढ झाल्या-

वर म्हणजे संपत्कालीं केलेल्या एका अश्वमेधानेंच नव्हे तर तत्पूर्वी म्हणजे आपत्कालच्या अनेक अडचणींच्या प्रसंगीं ब्राह्मणाप्रमाणेंच युधिष्ठिराच्या शुद्ध बुद्धीची पूर्ण परीक्षा झालेली होती; म्हणून धर्माधर्मनिर्णयाच्या वरील सूक्ष्म न्यायानेंहि युधिष्ठिर धार्मिकच ठरतो असा महाभारतकारांचा सिद्धान्त असल्यामुळें, त्यांनीं मुंगुसाला निदक म्हटलें आहे. तथापि अश्वमेध करणारांना जी गति मिळावयाची तीच ब्राह्मणासहि मिळाली असें जें वर्णन आहे त्या वर्णनावरून ब्राह्मणाच्या कर्माची योग्यता युधिष्ठिराच्या यज्ञापेक्षां अधिक नसली, तरी निदानपक्षीं दोहोंची नैतिक व धार्मिक किंमत महाभारतकार एकच समजतात हें निर्विवाद आहे. व्यवहारांतहि याच न्यायानें एखाद्या लाखोपतीनें एखाद्या धर्मकृत्यास हजार रुपये आणि गरीबानें एक रुपया वर्गणी दिल्यास आपण त्या दोहोंची नैतिक किंमत एकच समजतों. वर्गणी या शब्दावरून हा दृष्टान्त कोणास नवा वाटण्याचा संभव आहे; म्हणून सांगतों कीं, मुंगुसाची कथा चालू असतां महाभारतांत धर्माधर्माचें जें विवेचन केलें आहे त्यांतच—

सहस्रशक्तिश्च शतं शतशक्तिर्दशापि च ।
दद्यादपश्च यः शक्तया सर्वे तुल्यफलाः स्मृताः ॥

"हजारवाल्यानें शंभर, शंभरवाल्यानें दहा, किंवा कोणी यथाशक्ति थोडें पाणीहि दिल्यास ते सर्व तुल्यफल म्हणजे सारख्याच योग्यतेचे आहेत"—मभा.अश्व.९०.९७) असा श्लोक असून, "पत्रं पुष्पं फलं तोयं०" (गी.९.२६) या गीतावाक्याचें तात्पर्यहि तेंच आहे. आमच्याच धर्मांत नव्हे तर ख्रिस्ती धर्मांतहि या तत्त्वाचा संग्रह केलेला आहे. "ज्याला पुष्कळ दिलें आहे त्यापासून पुष्कळाची अपेक्षा करितात" (ल्यूक,१२.४८) असें ख्रिस्तानें एके ठिकाणीं म्हटलें असून, एके दिवशीं तो देवळांत गेला असतां त्या ठिकाणीं धर्मार्थ पैसे गोळा करण्याचें काम सुरू झाल्यावर तेथें असलेल्या एका अत्यंत गरीब विधवेनें आपल्याजवळ असलेले दोन्ही पैसे धर्मार्थ दिलेले पाहून "या बाईनें इतर सर्वांपेक्षां अधिक धर्म केला," असे ख्रिस्ताच्या तोंडून उद्गार निघाल्याचें बायबलांत दुसऱ्या ठिकाणीं वर्णन आहे (मार्क.१२.४३व ४४).कर्माची योग्यता कर्त्याच्या बुद्धीवरून ठरवावी लागतये, कर्त्याची बुद्धि शुद्ध असली, म्हणजे लहान कर्महि कित्येकदां मोठ्या कर्माची नैतिक योग्यता पावते ही गोष्ट ख्रिस्तालाहि मान्य होती असें यावरून उघड होतें. उलटपक्षीं म्हणजे बुद्धि शुद्ध नसतां कर्माच्या नैतिक किंमतीवर त्याचा काय परिणाम घडतो याचा विचार केला तर असें आढळून येतें कीं, हत्त्या करणें हें कर्म एकच; पण आपल्या अंगावर चालून आलेल्यास स्वसंरक्षणार्थ मारणें, व एखाद्या श्रीमंत वाटसरूचा द्रव्यासाठीं वाटेंत खून करणें, या दोन गोष्टी नैतिकदृष्ट्या अत्यंत भिन्न आहेत. जर्मन

कवि शिलर यानें याच मासल्याचा एक प्रसंग आपल्या 'वुइल्यम टेल्' नांवाच्या नाटकाच्या अखेरीस वर्णिला आहे, आणि तेथें त्यानें बुद्धीच्या शुद्धाशुद्धतेमुळें दोन बाह्यतः समसमान कृत्यांत होणारा जो भेद दाखविला आहे तोच स्वार्थत्याग आणि स्वार्थहत्त्या या दोहोंमधलाहि भेद आहे. कर्मे लहानमोठीं असोत वा समसमान असोत, त्यांच्यामध्यें नैतिकदृष्ट्या जो भेद पडतो तो कृत्यांच्या हेतूमुळें पडत असतो, असें यावरून व्यक्त होतें. या हेतूसच उद्देश, वासना, किंवा बुद्धि असें म्हणतात. कारण, बुद्धि या शब्दाचा व्यवसायात्मक इंद्रिय असा जरी शास्त्रीय अर्थ असला, तरी ज्ञान, वासना, हेतु, हीं सर्व बुद्धींद्रियाच्या व्यापाराचींच फलें असल्यामुळें त्यांनाहि बुद्धि असें म्हणण्याचा प्रघात असून, स्थितप्रज्ञाच्या साम्य-बुद्धींत व्यवसायात्मक बुद्धीची स्थिरता आणि वासनात्मक बुद्धीची शुद्धता या दोहोंचाहि समावेश होतो हें पूर्वी सांगितलें आहे. युद्ध केल्यानें किती मनुष्यांचें किती कल्याण होईल आणि किती लोकांचें किती नुकसान होईल हें पहा, असें अर्जुनास भगवंतांनीं सांगितलें नाहीं. उलट भगवान् असें सांगतात कीं, तुझ्या युद्ध करण्यानें भीष्म मरणार का द्रोण मरणार हा विचार गौण आहे. तूं कोणत्या बुद्धीनें युद्ध करण्यास उभा राहिला आहेस हा मुख्य प्रश्न होय; व तुझी बुद्धि जर स्थितप्रज्ञाप्रमाणें असेल तर त्या शुद्ध व पवित्र बुद्धीनें आपलें कर्तव्य करीत असतां भीष्म किंवा द्रोण मेले तरी त्याचें पाप तुला लागणार नाहीं. भीष्माला मारण्याची फलाशा धरून त्यासाठीं म्हणून तुम्ही युद्ध करीत नाहीं. तुम्हांस जन्म-तःच हक्कानें प्राप्त झालेल्या राज्याचा विभाग तुम्ही मागितला, व युद्ध टाळण्या-साठीं होईल तितकी पड घेण्यासहि कमी केलें नसून सामोपचाराच्या मध्यस्थ्याहि केल्या. पण शिष्टाईच्या व साधुपणाच्या या मार्गानें जेव्हां निभाव लागेना तेव्हां नाइलाजास्तव तुम्ही युद्धास प्रवृत्त झालां यांत तुमचा कांही दोष नाहीं; कारण, दुष्टाजवळ आपल्या धर्म्य हक्कासाठीं ब्राह्मणाप्रमाणें भिक्षा मागत न बसतां जरूर पडल्यास अखेर क्षात्रधर्माप्रमाणें लोकसंग्रहार्थ सदर हक्क युद्धानें संपादन करणें हें तुमचें कर्तव्य होय (मभा.उ.२८व ७२; आणि वनपर्व ३३.४८ व ५० पहा). भगवंतांचा हा युक्तिवाद स्वीकारूनच व्यासांनी पुढें शांतिपर्वांत युधिष्ठिराचें समा-धान केलें आहे (शां. अ.३२ व ३३). परंतु कर्माकर्मनिर्णयार्थ बुद्धि जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ मानिली तरी शुद्ध बुद्धि म्हणजे काय हें आतां सांगणें जरूर आहे. कारण, मन व बुद्धि हे दोन्ही प्रकृतीचे विकार असल्यामुळें ते उपजतच सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन प्रकारचे असूं शकतात. म्हणून बुद्धीच्याहि पलीकडचा जो नित्य आत्मा त्याचें सर्वभूतीं एकच असणारें स्वरूप ओळखून त्याप्रमाणें कार्याकार्याचा निर्णय करणारी जी बुद्धि तिलाच या शास्त्रांत शुद्ध किंवा सात्त्विक बुद्धि म्हणावें

असें गीतेंत सांगितलें आहे. सात्त्विक बुद्धीसच साम्यबुद्धि असेंहि नाव आहे; व त्यांतील 'साम्य' या शब्दाचा 'सर्वभूतान्तर्गत आत्म्याचें एकत्व किंवा साम्य ओळखणारी' असा अर्थ आहे. जी बुद्धि हें साम्य ओळखीत नाहीं ती शुद्ध नव्हे व सात्त्विकहि नव्हे. नीतिनिर्णयाच्या कामीं साम्यबुद्धि याप्रमाणें श्रेष्ठ मानिल्यावर बुद्धीची ही समता किंवा साम्य कसें ओळखावें हा प्रश्न पुढें आपोआपच उत्पन्न होतो; कारण, बुद्धि हें अंतरिंद्रिय असल्यामुळें तें चांगलें आहे का वाईट आहे हें डोळ्यांना दिसत नाहीं. यासाठीं बुद्धि सम व शुद्ध आहे किंवा नाहीं याची परीक्षा करण्यास प्रथम मनुष्याच्या बाह्य आचरणाकडे दृष्टि दिली पाहिजे; नाहींपेक्षां माझी बुद्धि चांगली आहे असें तोंडानें म्हणून कोणीहि मनुष्य हवें तें कर्म लागेल. म्हणून खरा ब्रह्मज्ञानी पुरुष त्याच्या स्वभावावरून ओळखावा लागतो, नुस्ता बोलका असेल तर तो खरा साधु नव्हे, असा शास्त्रांत सिद्धान्त केला असून, स्थितप्रज्ञांचीं व भगवद्भक्तांचीं लक्षणें सांगतांना सदर पुरुष जगांत इतर लोकांशीं कसे वागतात याचेंच मुख्यत्वें-करून भगवद्गीतेंत वर्णन केलें आहे; आणि तेराव्या अध्यायांत ज्ञानाची व्याख्याहि त्याच प्रकारची म्हणजे ज्ञानाचा स्वभावावर काय परिणाम घडतो हें सांगून केली आहे. बाह्यकर्माकडे मुळींच लक्ष देऊं नका, असें गीतेचें म्हणणें नाहीं हें यावरून स्पष्ट दिसून येईल. पण एखाद्याची,—विशेषतः परक्याची,—बुद्धि सम आहे कीं नाहीं याची परीक्षा करण्यास त्याचें बाह्य कर्म म्हणजे वर्तन,—आणि त्यांतलें त्यांतहि संकटकालचें वर्तन,—हेंच जरी मुख्य साधन आहे, तरी केवळ या बाह्य वर्तनावरूनच नीतिमत्तेची बिनचूक परीक्षा होऊं शकत नाहीं हें पुनः लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, प्रसंगविशेषीं बाह्य कर्म लहान असलें तरी त्याची नैतिक किंमत मोठ्या कर्माइतकीच असते, हें नकुलोपाख्यानावरून सिद्ध होतें. म्हणून बाह्य कर्म लहान असो वा मोठें असो, एकाला सुख देणारें असो वा अनेकांच्या अत्यंत सुखाचें असो, शुद्ध बुद्धीचा पुरावा यापेक्षां त्यास जास्त महत्त्व न देतां, या बाह्य कर्मावरून कर्त्याची बुद्धि किती शुद्ध आहे तें प्रथम ठरवून, अशा रीतीनें व्यक्त होणाऱ्या शुद्ध बुद्धीवरून अखेर सदर कर्माच्या नीतिमत्तेचा निर्णय करावा लागतो, नुस्त्या बाह्य कर्मावरून नीतिमत्तेचा योग्य निर्णय होत नाहीं, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे; आणि याचमुळें कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ (गी. २.४९), असें गीतेच्या कर्मयोगांत सम व शुद्ध बुद्धीस म्हणजे वासनेसच प्राधान्य दिलें आहे. नारदपंचरात्र नांवाचा भागवतधर्माचा जो एक गीतेहून अर्वाचीन ग्रंथ आहे त्यांत मार्कंडेय नारदास असें सांगतात कीं—

मानसं प्राणिनामेव सर्वकर्मैककारणम्।
मनोनुरूपं वाक्यं च वाक्येन प्रस्फुटं मनः॥

"लोकांच्या सर्व कर्माचें मन हेंच एक (मूळ) कारण होय. मन तसें बोलणें, आणि बोलण्यावरून मन प्रगट होतें" (ना. पं. १.७.१८). सारांश, मन (म्हणजे मनाचा निश्चय) प्रथम होऊन नंतर सर्व कर्में घडत असतात. म्हणून कर्माकर्मनिर्णयार्थ गीतेंतील शुद्धबुद्धीचा सिद्धान्तच बौद्ध ग्रंथकारांनीहि स्वीकारिला आहे. उदाहरणार्थ, धम्मपद नांवाच्या बौद्धधर्मीयांच्या प्रसिद्ध नीतिग्रंथांत आरंभींच—

मनोपुब्बंगमा धम्म मनोसेट्ठा (श्रेष्ठा) मनोमया।
मनसा चे पदुट्ठेन भासति वा करोति वा।
ततो न दुक्खमन्वेति चक्कं नु वहतो पदं॥

"मन म्हणजे मनाचा व्यापार प्रथम आणि नंतर धर्माधर्माचें आचरण (असा क्रम) असल्यामुळें या कामीं मनच मुख्य व मनच श्रेष्ठ असून हे सर्व धर्म मनोमय म्हटले पाहिजेत; म्हणून कर्त्याचें मन ज्याप्रमाणें शुद्ध किंवा दुष्ट असेल त्याप्रमाणें त्याचें भाषण व कर्म बरेंवाईट घडून त्याला पुढें सुखदुःख प्राप्त होतें" असें म्हटलें आहे.* तसेंच ज्याचें मन एकदां पूर्ण शुद्ध व निष्काम झालें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषाच्या हातून पुढें कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाहीं, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून अलिप्त असतो, असें यावरून पुढें उपनिषदांत व गीतेंत काढिलेलें जें दुसरें अनुमान (कौषी. ३.१ आणि गीता १८.१७), तेंहि बौद्धांस मान्य झालेलें असून 'अर्हत्' म्हणजे पूर्णावस्थेस पोंचलेला पुरुष नेहमींच शुद्ध व निष्पाप असतो, असें बौद्ध ग्रंथांतून अनेक स्थळीं वर्णन आहे (धम्मपद २९४ व २९५; मिलिंद-प्र. ४.५.७).

नीतिनिर्णयाचे कामीं सदसद्विवेकदेवतेस कौल लावणारा पाश्चिमात्य आधिदैवतपंथ, आणि "पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत आहे" या एका बाह्य कसोटीवरूनच नीतिनिर्णय करण्यास सांगणारा पाश्चिमात्य आधिभौतिक पंथ हे दोन्ही एकदेशीय व शास्त्रदृष्ट्या अपुरे होत, असें वरील विवेचनावरून सहज दिसून येईल. कारण, सदसद्विवेकशक्ति म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तु किंवा देवता नसून व्यवसायात्मक बुद्धींतच तिचा अंतर्भाव होतो, व तसा अंतर्भाव केला म्हणजे प्रत्येकाच्या प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें त्याची सदसद्विवेकबुद्धि सात्त्विक, राजस किंवा तामस असल्यामुळें तिचा कार्याकार्यनिर्णय नेहमींच बिनचूक असूं शकत नाहीं; आणि केवळ "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" कशांत आहे या बाह्य आधिभौतिक कसोटीकडेच लक्ष

---

*या पाली श्लोकाचा निरनिराळे लोक निरनिराळा अर्थ करितात. पण आमच्या मतें हा श्लोक कर्माकर्मांच्या निर्णयार्थ मन कसें आहे तें पहावें लागतें या तत्वावरच रचिलेला आहे. मॅक्समुलरसाहेबांच्या धम्मपदाच्या इंग्रजी भाषांतरांतील या श्लोकावरची टीप पहा. S. B. E. Vol. X. pp. 3, 4.

देऊन नीतिमत्तेचा निकाल करावयाचा म्हटल्यास कर्मे करणाऱ्या पुरुषाच्या बुद्धीचा कांहींच विचार न होतां, एखाद्यानें आपल्या चोरीचे किंवा व्यभिचाराचे अनिष्ट बाह्य परिणाम होतील तितके कमी करण्याची आगाऊच कुटिल खबरदारी घेतली असल्यास त्याचें दुष्कृत्य आधिभौतिकनीतिदृष्टया त्या मानाने कमी गर्ह्य होतें, असें म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होतो. म्हणून केवळ वैदिक धर्मांतच कायिक, वाचिक व मानसिक शुद्धतेची अवश्यकता वर्णिली आहे (मनु. १२. ३—८; ९. २९) असें नाहीं; तर बायबलांतहि व्यभिचार हें पाप केवळ कायिक न मानितां, परस्त्रीकडे पुरुषांनीं किंवा परपुरुषाकडे स्त्रियांनीं पहाणें, याची व्यभिचारांतच गणना केली आहे (माथ्यू ५. २८); आणि बौद्ध धर्मांत केवळ कायिक म्हणजे बाह्यच नव्हे तर त्याबरोबर वाचिक व मानसिक शुद्धताहि जरूर असली पाहिजे असें म्हटलें आहे (धम्म. ९६ व ३९१ पहा). शिवाय ग्रीन याचें आणखी असें म्हणणें आहे कीं, बाह्य सुख हेंच परमसाध्य मानिल्यानें मनुष्यामनुष्यांत व राष्ट्राराष्ट्रांत तें प्राप्त करून घेण्यासाठीं चढाओढ लागून कलह उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. कारण बाह्य सुख प्राप्त होण्यास लागणारीं बाह्य साधनें प्रायः दुसऱ्याचें सुख कमी केल्याखेरीज आपणांस प्राप्त होणें शक्य नसतें. साम्यबुद्धीची गोष्ट तशी नाहीं. हें अंतःसुख आत्मवश म्हणजे दुसऱ्या कोणाहि मनुष्याच्या सुखाच्या आड न येतां ज्याचें त्यास प्राप्त करून घेतां येतें, इतकेंच नव्हे तर आत्मैक्य ओळखून सर्व भूतांशीं समतेनें वागण्याचा ज्याचा देहस्वभाव झाला त्याच्या हातून छपून किंवा उघड कोणतेंच दुष्कृत्य होण्याचा संभव रहात नसून, "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कशांत आहे हें नेहमी पहात जा" असेंहि त्यास सांगण्याची जरूर रहात नाहीं. कारण, मनुष्य म्हटला म्हणजे तो कोणतेंहि कृत्य सारासारविचार करूनच करणार हें अर्थातच प्राप्त आहे. नैतिक कर्मांच्या निर्णयार्थच फक्त सारासारविचार लागतो असें नाहीं. हा सारासारविचार करितांना अंतःकरण कसें पाहिजे हाच महत्त्वाचा प्रश्न आहे; कारण, सर्वांचीं अंतःकरणें एकसारखीं नसतात. म्हणून अंतःकरणांत नेहमीं साम्यबुद्धि जागृत असली पाहिजे एवढें म्हटलें, म्हणजे पुष्कळ मनुष्यांच्याच काय, पण सर्व भूतांच्या किंवा प्राणिमात्राच्या हिताचा सारासार विचार कर हें निराळें सागावें लागत नाहीं. मानव जातींतील प्राण्यांसंबंधानेंच नव्हे, तर मुक्या जनावरांसंबंधानेंहि मनुष्यांचीं कांहीं कर्तव्यें असून त्यांचा कार्याकार्यशास्त्रांत समावेश केला पाहिजे, असें पाश्चिमात्य पंडितहि आतां म्हणूं लागले आहेत; व या व्यापक दृष्टीनें पाहिलें तर " पुष्कळ मनुष्यांचें पुष्कळ हित " यापेक्षां " सर्वभूतहित " हे शब्द अधिक व्यापक असून 'साम्य बुद्धींत' या सर्वांचाच समावेश होतो, असें दिसून येईल. उलटपक्षीं, म्हणजे एखाद्याची बुद्धि शुद्ध व सम नाहीं असें मानिलें तर,

"पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" कशांत आहे हें ठरविण्याचें हिशोबी काम त्याला बिनचूक येत असूनहि नीतिधर्माकडे त्याची प्रवृत्ति होणें शक्य नाहीं. कारण कोणत्याहि सत्कार्याकडे प्रवृत्ति होणें हा गुण शुद्ध मनाचा आहे, हिशोबी मनाचा नव्हे. हिशोब करणाऱ्या मनुष्याचा स्वभाव किंवा मन पहाण्याचें तुम्हांस कांहीं कारण नाहीं, त्यानें केलेला हिशोब बरोबर असला म्हणजे तेवढ्यानें कर्तव्याकर्तव्याचा निर्णय होऊन तुमचें काम भागतें, असें कोणी म्हणेल तर तेंहि खरें नाहीं. कारण सुख व दुःख म्हणजे काय हें सामान्यतः सर्वांसच जरी कळत असलें तरी सर्व प्रकारच्या सुखदुःखांचा तारतम्य हिशोब करितांना कोणत्या सुख-दुःखाला किती किंमत द्यावयाची याचें माप प्रथम ठरविणें जरूर पडतें; आणि ही मोजदाद करण्यास उष्णतामापक यंत्रासारखें कोणतेंच निश्चित बाह्य साधन सध्यां किंवा पुढेंहि उपलब्ध होण्याचा संभव नसल्यामुळें सुखदुःखांची योग्य किंमत ठरविण्याचें काम प्रत्येकास अखेर आपल्या मनानेंच करावें लागतें. पण 'मी तसा दुसरा' ही आत्मौपम्यबुद्धि ज्याच्या मनांत पूर्ण जागृत झालेली नाहीं त्याला परक्याच्या सुखदुःखांची तीव्रता नीट कळणें कधींच शक्य नसल्यामुळें, या सुखदुःखांची खरी किंमत त्यास करितां येत नाहीं; आणि मग तारतम्यनिर्णयार्थ त्यानें घेतलेल्या सुखदुःखांच्या किंमतीच्या रकमांतच साहजिकरीत्या फेर पडून त्यामुळें शेवटीं सर्व हिशोब चुकण्याचा पुष्कळ संभव असतो. म्हणून "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख पहाणें" या वाक्यांतील 'पहाणें' या हिशोबी क्रियेस महत्त्व न देतां, तदर्थ ज्या आत्मौपम्य व निर्लोभ बुद्धीनें पुष्कळ परक्यांच्या सुखदुःखांची यथार्थ किंमत प्रथम ठरवावी लागत्ये ती सर्वभूतीं सम झालेली शुद्ध बुद्धिच नीतिमत्तेचें खरें बीज होय, असें म्हणणें अखेर भाग पडतें. नीतिमत्ता हा निर्मम, शुद्ध, प्रेमळ, सम किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास, सत्त्वशील अंतःकरणाचा धर्म आहे, नुस्त्या सारासार-विचाराचें फल नव्हे. यासाठीं भारती युद्धानंतर युधिष्ठिर राज्यारूढ होऊन पुत्रांच्या पराक्रमानें कृतार्थ झालेली कुंती धृतराष्ट्राबरोबर वानप्रस्थाश्रम आचरण्यास जेव्हां वनास जाण्यास निघाली तेव्हां पुष्कळांचें कल्याण कर इत्यादि पाल्हाळ लावीत न बसतां "मनस्ते महदस्तु च" (मभा. आश्र. १७.२१)—बाबा ! तुझें मन नेहमी मोठें असूं दे,—एवढेंच तिनें युधिष्ठिरास शेवटीं सांगितलें आहे. पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कशांत आहे तें पहाणें एवढीच काय ती एक नीतिमत्तेची खरी, शास्त्रीय व सोपी कसोटी होय, असें ज्या पाश्चिमात्य पंडितांनीं प्रतिपादन केलेलें आहे, त्यांनीं आपल्याप्रमाणेंच इतर सर्व लोक शुद्ध मनाचे आहेत असें प्रथम गृहीत धरून मग नीतीचा निर्णय त्यांनीं कोणत्या तऱ्हेनें करावा हें त्यांस सांगितलें आहे असें दिसतें. पण या पंडितांनीं गृहीत घेतलेली ही गोष्ट खरी नसल्यामुळें नीतिनिर्णयाचें त्यांचें

तत्त्व एकदेशीय व अपुरें पडतें, इतकेंच नव्हे तर त्यांच्या लेखामुळें असाहि भ्रम उत्पन्न होतो कीं, मन, स्वभाव अगर शील अधिकाधिक शुद्ध आणि पापभीरु कसें होईल हा उद्योग करण्याऐवजीं नीतिमान् बनण्यास कोणीहि आपल्या कर्मांच्या बाह्य परिणामांचा हिशोब करण्यास शिकला म्हणजे बस्स आहे; आणि मग ज्यांची स्वार्थबुद्धि सुटलेली नसत्ये ते लोक कारस्थानी, तर्कटी किंवा ढोंगी (गीता. ३. ६) बनून एकंदर समाजाचेंहि त्या मानानें नुकसान होण्याचा संभव असतो. म्हणून केवळ नीतिमत्तेची कसोटी या दृष्टीनें पाहिलें तरीहि कर्मांचे नुस्ते बाह्य परिणाम पहाणें हा मार्ग अपुरा व कृपण ठरवून 'बाह्य कर्मावरून व्यक्त होणाऱ्या व संकट-समयांहि दृढ रहाणाऱ्या साम्यबुद्धीसच या कामीं, म्हणजे कर्मयोगांत, परिणामीं शरण गेलें पाहिजे, ज्ञानयुक्त निस्सीम शुद्ध बुद्धि किंवा शील हीच सदाचरणाची खरी कसोटी होय असा जो गीतेंत सिद्धान्त केला आहे, तोच पाश्चिमात्य आधिदैविक किंवा आधिभौतिक पक्षांतील मतांपेक्षां अधिक मार्मिक, व्यापक, मुद्देसूद आणि निर्दोष होय, असें आम्ही ठरवितों.

नीतिशास्त्रावरील आधिभौतिक व आधिदैविक ग्रंथ सोडून नीतीचा अध्यात्म-दृष्ट्या विचार करणाऱ्या पाश्चिमात्य पंडितांचे ग्रंथ पाहिले तर नीतिमत्तेचा निर्णय करण्याच्या कामीं गीतेप्रमाणें त्यांतहि कर्मापेक्षां शुद्ध बुद्धीसच अखेर विशेष प्राधान्य दिलेलें आहे असें आढळून येईल. उदाहरणार्थ प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट याचे 'नीतीचीं आध्यात्मिक मूलतत्त्वें' व दुसरे नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ घ्या. कान्ट* यानें सर्वभूतात्मैक्याचा सिद्धान्त जरी दिला नाहीं तरी व्यवसायात्मक व वासनात्मक बुद्धींचाच सूक्ष्म विचार करून त्यानें जसें ठरविलें आहे कीं, (१) कोणत्याहि कर्माची नैतिक किंमत सदर कर्मापासून किती लोकांस किती सुख होईल अशा बाह्य फला-वरून न ठरवितां, कर्म करणाऱ्या पुरुषाची 'वासना' किती शुद्ध आहे हें पाहूनच ठरविली पाहिजे; (२) मनुष्याची ही वासना (किंवा वासनात्मक बुद्धि) इंद्रिय-सुखाला लुब्ध न होतां सदैव शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धीच्या आज्ञेंत (म्हणजे या बुद्धीनें ठरविलेल्या कर्तव्याकर्तव्याच्या नियमांप्रमाणें) वागूं लागली म्हणजे ती शुद्ध, पवित्र व स्वतंत्र समजावी; (३) इंद्रियांचा निग्रह करून याप्रमाणें ज्याची वासना शुद्ध झाली त्या पुरुषास पुढें कोणतेहि नीतिनियम घालून देण्याची जरूर नाहीं; हे निर्बंध सामान्य मनुष्यांसाठीं होत; (४) वासना या प्रकारें शुद्ध झाली म्हणजे ती

* Kant's *Theory of Ethics*, trans. by Abbótt, 6th Ed. या पुस्तकांत हे सर्व सिद्धान्त दिलेले आहेत. पहिला पृष्ठें १०, १२, १६, व २४ यांत; दुसरा पृष्ठें ११२ व ११७ यांत; तिसरा पृष्ठें ३१, ५८, १२१ व २९० यांत; चवथा पृष्ठें १८, ३८, ५५ व ११९ यांत; आणि पांचवा पृष्ठें ७०–७३ व ८० यांत वाचकांस पहावयास सांपडतील.

जें कर्म करण्यास सांगत्ये तें "आपल्याप्रमाणेंच इतरांनीं केलें तर काय होईल" याचा विचार करून सांगितलेलें असतें; आणि (५) वासनेची ही शुद्धता व स्वतंत्रता यांची उपपत्ति कर्मसृष्टि सोडून ब्रह्मसृष्टींत शिरल्याखेरीज लागत नाहीं. परंतु आत्मा व ब्रह्मसृष्टि यासंबंधीं कान्ट याचे विचार थोडे अपुरे असल्यामुळें ग्रीन हा जरी कान्टचाच अनुयायी आहे तरी आपल्या "नीतिशास्त्राच्या उपोद्घातांत" बाह्य सृष्टींत म्हणजे ब्रह्मांडांत जें अगम्य तत्त्व आहे तेंच आत्मस्वरूपानें पिंडीं म्हणजे मनुष्याचे देहांत अंशतः प्रादुर्भूत झालेलें आहे असें प्रथम सिद्ध करून पुढें मनुष्याच्या शरीरांतील नित्य व स्वतंत्र तत्त्वास म्हणजे आत्म्यास आपलें सर्वभूतान्तर्गत सामाजिक पूर्ण स्वरूप प्राप्त करून घेण्याची जी दुर्धर इच्छा तीच मनुष्यास सदाचरणाकडे प्रवृत्त करीत असत्ये, आणि त्यांतच मनुष्याचें नित्य व कायमचें कल्याण असून विषयसुख, अनित्य आहे असें त्यानें प्रतिपादन केलें आहे.* सारांश, कान्ट व ग्रीन या दोघांची ही दृष्टि जरी आध्यात्मिक असली तरी व्यवसायात्मक बुद्धीच्या व्यापारांतच गुरफटून न रहातां कर्माकर्मविवेचनाची व वासनास्वातंत्र्याची उपपत्ति ग्रीन यानें पिंडीं व ब्रह्मांडीं मिळून दोहोंकडे एकत्वानें व्यक्त होणाऱ्या शुद्ध आत्मस्वरूपाला नेऊन भिडविली आहे असें दिसून येईल. कान्ट व ग्रीन या आध्यात्मिक पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांचे हे सिद्धान्त, आणि (१) बाह्यकर्मापेक्षा कर्त्याची (वासनात्मक) बुद्धिच श्रेष्ठ आहे, (२) व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ होऊन निःसंशय व सम झाली म्हणजे मग वासनात्मक बुद्धि आपोआपच शुद्ध व पवित्र होत्ये; (३) अशा रीतीनें ज्याची बुद्धि सम व स्थिर झाली तो स्थितप्रज्ञ पुरुष स्वतः नेहमींच विधिनियमांपलीकडच्या स्थितींत असून, (४) त्याचें वर्तन किंवा त्याच्या आत्मैक्यबुद्धीनें सिद्ध होणारे नीतीचे नियम सामान्यमनुष्यास कित्त्यासारखे प्रमाण होतात; आणि (५) पिंडीं व ब्रह्मांडीं एकच आत्मस्वरूपी तत्त्व असून देहांतील आत्मा आपलें शुद्ध व पूर्ण स्वरूप (मोक्ष) प्राप्त करून घेण्यास उत्सुक असतो, व या शुद्ध स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्वभूतीं आत्मौपम्यदृष्टि प्राप्त होत्ये— इत्यादि गीतेंतील सिद्धान्त, हे दोन्ही जरी तंतोतंत बरोबर नाहींत तरी त्यात किती विलक्षण साम्य आहे, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. तथापि ब्रह्म, आत्मा, माया, आत्मस्वातंत्र्य, ब्रह्मात्मैक्य, कर्मविपाक इत्यादि बाबतींत वेदान्तशास्त्राचे सिद्धान्त कान्ट व ग्रीन यांच्याहि पुढें गेलेले व निश्चित असल्यामुळें उपनिषदांतील वेदान्ताच्या आधारें केलेलें गीतेंतील कर्मयोगाचें विवेचन आध्यात्मिकदृष्ट्या अधिक निःसंदिग्ध व पूर्ण झालेलें आहे; व प्रस्तुतचे वेदान्ती जर्मन पंडित प्रो. डायसन यांनीं नीतिविवेचनाची हीच पद्धत आपल्या "अध्यात्मशास्त्राचीं मूलतत्त्वें" या

*Green's *Prolegomena to Ethics* §§99, 174-179 and 223-232.

ग्रंथांत स्वीकारिली आहे. डायसन हे शोपेनहौएरचे अनुयायी असून "संसाराचें कारण वासना असल्यामुळें तिचा क्षय केल्याखेरीज दुःखनिवृत्ति होणें शक्य नाहीं, वासनाक्षय करणें प्रत्येकाचें कर्तव्य होय," हा शोपेनहौएरचा सिद्धान्त त्यांस पूर्णपणें ग्राह्य आहे, व या आध्यात्मिक सिद्धान्तावरून पुढें नीतीची उपपत्ति कशी लागत्ये हें वर सांगितलेल्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या भागांत त्यांनीं स्पष्ट करून दाखविलें आहे. वासनाक्षय होण्यास किंवा झाल्यावरहि कर्मे सोडण्याची जरूर नाहीं, इतकेंच नव्हे तर वासनेचा पूर्ण क्षय झाला आहे कीं नाहीं हें परोपकारार्थ केलेल्या निष्काम कर्मांनीं जसें व्यक्त होतें तसें दुसऱ्या कशानेंहि व्यक्त होत नसल्यामुळें, निष्काम कर्म हें वासनाक्षयाचेंच लक्षण व फल आहे असें दाखवून वासनेची निष्कामता हेंच सदाचाराचें व नीतिमत्तेचेंहि मूळ होय असें डायसन यांचें प्रतिपादन आहे; व त्याच्या शेवटीं "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचार" (गी. ३.१९) हा गीतेंतला श्लोक दिला आहे.* यावरून डायसन यांस ही उपपत्ति गीतेवरूनच सुचली असावी असें दिसतें. कसेंहि असो, डायसन, ग्रीन, शोपेनहौएर, कान्ट याच्या पूर्वीं किंबहुना आरिस्टाटलच्याहि पूर्वीं शेकडों वर्षे हे विचार आमच्या देशांत प्रचलित झालेले होते ही कांहीं लहानसहान गोष्ट नव्हे. वेदान्त म्हणजे संसार सोडून मोक्ष संपादन करण्याची शुष्क कटकट, अशी अलीकडे कित्येकांची समजूत होऊं लागली आहे; पण ही कल्पना खरी नाहीं. जगांत जें डोळयांना दिसतें त्याच्या पलीकडे जाऊन मी कोण, सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, हा संबंध लक्षात आणून माझें या जगांत परमसाध्य कोणतें ठरतें, आणि हें साध्य प्राप्त करून घेण्यास मीं कोणत्या प्रकारचा आयुष्यक्रमणाचा मार्ग स्वीकारिला पाहिजे, किंवा कोणत्या मार्गानें कोणतें साध्य प्राप्त होईल, इत्यादि गहन प्रश्नांचा यथाशक्ति शास्त्रीयरीत्या विचार करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि वास्तविक पाहिलें तर सर्व नीतिशास्त्र अथवा मनुष्यांनी व्यवहारांत एकमेकांशीं कसें वागावें यासंबंधाचा विचार त्या गहन शास्त्राचेंच एक अंग आहे, असें दिसून येईल. म्हणून कर्मयोगाची उपपत्ति वेदान्तशास्त्राधारेंच लावावी लागत असून, संन्यासमार्गीय लोकांनीं कांहीं म्हटलें तरी गणितशास्त्राचे ज्याप्रमाणें शुद्ध गणित व व्यावहारिक गणित असे दोन भेद आहेत, तद्वत् वेदान्तशास्त्राचेहि शुद्ध वेदान्त व नैतिक किंवा व्यावहारिक वेदान्त असे दोन भेद होतात हें निर्विवाद आहे. कान्ट याचें तर असें म्हणणें आहे कीं, "मी जगांत कसें वागावें? किंवा माझें या जगांतील खरें कर्तव्य काय?" या नीतीच्या प्रश्नांचा विचार करितां करितांच 'पर-

*See Deussen's *Elements of Metaphysics*, Eng. trans. 1909 p. 304.

मेश्वर' (परमात्मा), 'अमृतत्व' आणि '(इच्छा–) स्वातंत्र्य' यासंबंधाचे गूढ प्रश्न मनुष्याचे मनांत उद्भवलेले आहेत; आणि या प्रश्नाचीं उत्तरें न देतां नीतीची उपपत्ति कोणत्याहि केवळ बाह्य सुखाच्या हिशोबानें लावणें म्हणजे मनुष्याच्या मनांतील विषयसुखास लुब्ध होणाऱ्या पशुवृत्तीस उत्तेजन देऊन खऱ्या नीतिमत्तेच्या मूळ पायावरच कुऱ्हाड घालण्यासारखें आहे.* गीतेंत कर्मयोग प्रतिपाद्य असतां त्यांतच शुद्ध वेदान्त कसा व कां आला, हें आतां निराळें सांगावयास नको. कान्ट यानें या विषयावर "शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धीची मीमांसा" आणि "व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धीची मीमांसा" असे दोन ग्रंथ लिहिले आहेत. पण भगवद्गीतेंत आमच्या औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाप्रमाणें या दोन्ही विषयांचा समावेश झालेला आहे, इतकेंच नव्हे, तर श्रद्धामूलक भक्तिमार्गाचेंहि विवेचन त्यांतच केलेलें असल्यामुळें गीता सर्वतोपरी ग्राह्य व प्रमाणभूत झालेली आहे.

मोक्षाला क्षणभर बाजूला ठेवून केवळ कर्माकर्माच्या परीक्षणाचें नैतिक तत्त्व या दृष्टीनेंहि 'साम्यबुद्धि'च जर श्रेष्ठ ठरत्ये, तर गीतेंतील आध्यात्मिक पक्षाखेरीज नीतिशास्त्रांत दुसरे पंथ कसे व का निर्माण झाले याचाहि थोडा विचार करणें जरूर आहे. डॉ. पॉल कॅरस† नांवाचा एक प्रसिद्ध अमेरिकन ग्रंथकार आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत या प्रश्नाचें असें उत्तर देतो कीं, "पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें मनुष्याचें जें मत असतें, त्याप्रमाणें नीतिशास्त्रांतील मूळ तत्त्वांबद्दलच्या

*Empiricism, on the contrary, cuts up at the roots the morality of intentions (in which, and not in actions only, consists the high worth that men can and ought to give themselves) ...Empiricism, moreover, being on this account allied with all the inclinations which (no matter what fashion they put on) degrade humanity when they are raised to the dignity of a supreme practical principle,. is for that reason much more dangerous." Kant's *Theory of Ethics*, p. p. *163*, and *236-238*. See also Kant's *Critique of pure Reason*, (trans. by Max Muller) 2nd Ed. pp. *640 657*

† See *The Ethical Problem*, by Dr. Carus, 2nd Ed p. III. "Our proposition is that the leading principle in ethics must be derived from the philosophical view back of it. The world-conception a man has, can alone give character to the principle *in* his ethics. Without any world-conception we can have no ethics (*i. e.* ethics in the highest sense of the word). We may act morally like dreamers or somnambulists, but our ethics would in that case be a mere moral instinct without any rational insight into its *raison d'etré*"

त्याच्या विचारांचा रंग पालटत असतो. पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल कांहीं तरी निश्चित मत असल्याखेरीज खरें म्हटलें म्हणजे नैतिक प्रश्नच उपस्थित होत नाहीं. पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेविषयीं कायम मत नसतांहि आपल्या हातून कदाचित् नैतिक वर्तन घडूं शकेल; पण हें वर्तन झोपेंतल्या व्यापाराप्रमाणें असल्यामुळें यास नैतिक म्हणण्याऐवजीं देहधर्मानुसार घडणारी केवळ कायिक चेष्टा असें म्हटलें पाहिजे." उदाहरणार्थ, वाघीण ही आपल्या पिल्लांच्या रक्षणार्थ जीव देण्यास तयार होत्ये. पण वाघिणीचें हें वर्तन नैतिक न म्हणतां तिचा हा जन्मतःसिद्ध स्वभाव आहे असें आपण म्हणत असतों. नीतिशास्त्राच्या उपपादनांत अनेक पंथ कां निघाले याचा या उत्तरावरून चांगला उलगडा होतो. कारण, मी कोण, जग कसें झालें, माझा या जगांत काय उपयोग, इत्यादि गूढ प्रश्नांचा ज्या तत्त्वानें निकाल लागणार त्यानेंच मीं आपल्या हयातींत लोकांशीं कसें वागावें याचाहि प्रत्येक विचारी पुरुष अखेर निकाल लावणार, यांत कांहीं शंका नाहीं. परंतु या गूढ प्रश्नांचें उत्तर निरनिराळ्या काळीं व निरनिराळ्या देशांत एकच असूं शकत नाहीं. युरोपखंडांत चालू असलेल्या ख्रिस्ती धर्मांत मनुष्याचा व सृष्टीचा कर्ता बायबलांतील सगुण परमेश्वर असून त्यानेंच प्रथमतःजग उत्पन्न करून सदाचरणाचे नियम किंवा आज्ञा मनुष्यास घालून दिल्या असें वर्णन आहे; आणि पिंडब्रह्मांडाच्या बायबलांतील या कल्पनेप्रमाणें बायबलांत सांगितलेले नीतीचे नियम हेच नीतिशास्त्राचें मूळ असा पहिल्यानें ख्रिस्ती पंडितांचा अभिप्राय होता. पुढें पुढें हे नियम व्यवहारास अपुरे पडतात, असें दृष्टीस पडल्यावर या नियमांच्या पूर्त्यर्थ किंवा स्पष्टीकरणार्थ परमेश्वरानेंच सदसद्विवेकशक्ति मनुष्यास दिली आहे असें प्रतिपादन होऊं लागलें. पण चोराची व सावाची सदसद्विवेकशक्ति एक नसत्ये ही अडचण पुढें लक्षांत येऊन परमेश्वराची इच्छा हाच जरी नीतिशास्त्राचा पाया असला, तरी परमेश्वराची ही इच्छा पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण कशांत आहे याचा विचार केल्यानें आपणास समजत्ये, तिचें स्वरूप जाणण्यास दुसरें साधन नाहीं, हें मत प्रचारांत आलें. हीं सर्व मतें बायबलांतील सगुण परमेश्वरच जगाचा कर्ता असून मनुष्यानें नीतीनें वागावें ही त्याचीच इच्छा किंवा आज्ञा होय, अशी जी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें ख्रिस्ती लोकांची समजूत त्या समजुतीला धरून आहेत. परंतु ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांतील पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दलचे सिद्धान्त बरोबर नाहींत असें आधिभौतिक शास्त्राच्या वाढीनें नजरेस आल्यावर, परमेश्वरासारखा सृष्टीचा कोणी कर्ता आहे किंवा नाहीं याचा विचार बाजूला राहून नीतिशास्त्राची इमारत प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या गोष्टींच्या पायावर उभारतां येईल कीं नाहीं हा विचार सुरू झाला; आणि पुष्कळांचें पुष्कळ सुख अगर कल्याण, किंवा माणुसकीची वाढ, हीं दृश्य तत्त्वेंच नीतिशास्त्राचें मूळ होय असें प्रतिपादन होऊं

लागलें. या प्रतिपादनांत पुष्कळांचें पुष्कळ हित मनुष्यानें कां करावें याची उपपत्ति न देतां, ही एक मनुष्याची वाढत जाणारी स्वाभाविक प्रवृत्ति आहे एवढेंच सांगण्यांत येतें. तथापि मनुष्यस्वभावांत दृश्य होणाऱ्या स्वार्थासारख्या दुसऱ्या प्रवृत्ति असल्यामुळें या पंथांतहि पुनः भेद होऊं लागले. नीतिमत्तेच्या या उपपत्त्या सर्वस्वीं निर्दोष आहेत असें नाहीं. पण सृष्टींत दृश्य होणाऱ्या पदार्थापलीकडे सृष्टीच्या बुडाशी कांहीं तरी अव्यक्त तत्त्व आहे या सिद्धान्तावर या पंथांतील सर्व पंडितांचा सारखाच अविश्वास किंवा अश्रद्धा असल्यामुळें आपल्या प्रतिपादनांत कितीहि अडचणी आल्या तरी केवळ बाह्य व दृश्य तत्त्वांनीच कसा तरी निर्वाह करून घेण्याचा हे नेहमीं प्रयत्न करीत असतात. नीति सर्वांनाच हवी असली, तरी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें निरनिराळीं मतें असल्यामुळें नीतिशास्त्राच्या त्यांच्या उपपत्तींत नेहमीं कसा फरक पडत असतो हें यावरून दिसून येईल; आणि याच कारणासाठी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक मतांप्रमाणें नीतिशास्त्राच्या प्रतिपादनाचे तिसऱ्या प्रकरणांत तीन भेद करून पुढें प्रत्येक पंथांतील प्रमुख सिद्धान्तांचा आम्हीं निरनिराळा विचार केला आहे. सर्व दृश्य सृष्टि सगुणपरमेश्वरानें निर्माण केली असें ज्यांचें मत आहे ते आपआपल्या धर्मपुस्तकांतील परमेश्वराच्या आज्ञा किंवा त्याच्याच सत्तेनें निर्माण झालेली सदसद्विवेचनशक्तिरूप देवता यांपलीकडे नीतिशास्त्राचा विचार करीत नाहींत. या पंथासच आम्हीं 'आधिदैविक' पंथ असें नांव दिलें आहे. कारण, सगुण परमेश्वर म्हटला तरी एक दैवतच होय. दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतेंहि अदृश्य तत्त्व नाहीं, किंवा असल्यास तें मनुष्याच्या बुद्धीस अगम्य आहे, असें ज्यांचें मत आहे ते पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण किंवा माणुसकीचा परम उत्कर्ष या दृश्य तत्त्वावरच नीतिशास्त्राची इमारत उभारीत असतात, आणि या बाह्य व दृश्य तत्त्वापलीकडे जाण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं असें मानितात. या पंथास आम्ही 'आधिभौतिक' असें नांव देतों. नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं आत्म्यासारखें नित्य व अव्यक्त कांही तरी तत्त्व आहे असा ज्याचा सिद्धान्त आहे ते आपल्या नीतिशास्त्राची उपपत्ति आधिभौतिक उपपत्तीच्या पलीकडे नेतात; आणि आत्मज्ञान व नीति किंवा धर्म याचा मेळ घालून मनुष्याचें जगांतील कर्तव्य काय याचा निर्णय करितात. या पंथास आम्हीं 'आध्यात्मिक' ही संज्ञा दिली आहे. तिन्ही पंथांतील आचारात्मक नीति एकच आहे; पण पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल प्रत्येक पंथाचें मत निराळें असल्यामुळें नीतिशास्त्राच्या मूलतत्त्वांचें स्वरूप दरएक पंथांत थोडें थोडें बदलत गेलें आहे. व्याकरणशास्त्र ज्याप्रमाणें नवी भाषा न बनवितां व्यवहारांत जी भाषा असत्ये तिचेच नियम शोधून काढून भाषेच्या अभिवृद्धीस मदत करितें,

त्याप्रमाणेंच नीतिशास्त्राचा प्रकार आहे. मनुष्य या सृष्टींत उत्पन्न झाल्या दिवसापासून स्वतःच्या बुद्धीनेंच तो आपलें वर्तन देशकालाप्रमाणें शुद्ध ठेवीत आला आहे; व वेळोवेळीं जे थोर पुरुष निर्माण झाले त्यांनीं त्यांच्या समजुतीप्रमाणें आचारशुद्ध्यर्थ चोदनारूपी नियमहि घालून दिलेले आहेत. नीतिशास्त्र हे नियम मोडून नवे नियम घालण्याकरितां प्रवृत्त झालेलें नाहीं. हिंसा करूं नको, सत्य बोल, परोपकार कर, इत्यादि नीतीचे नियम प्राचीन कालापासून चालत आलेले आहेत. पण नीतीची वाढ होण्यास सोयीचें पडावें म्हणून या नीतीच्या नियमांतील मूलतत्त्व काय एवढेंच नीतिशास्त्रांत पहावयाचें असतें; व त्यामुळें नीतिशास्त्राचा कोणताहि पंथ घेतला तरी नीतीचे हल्लीं प्रचारांत असलेले नियम सर्व पंथांत एकच असतात. त्यांत जो भेद पडतो तो उपपत्तीच्या स्वरूपाबद्दलचा होय; आणि हा भेद पडण्यास दरएक पंथाचें पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें निरनिराळें मत हेंच मुख्य कारण आहे, असें जें डॉ. पॉल कॅरस यानीं म्हटलें आहे तेंच खरें असें दिसून येतें.

नीतिशास्त्रावरील मिल्ल, स्पेन्सर, कॉंट आदिकरून आधिभौतिक पंथांतील आधुनिक पाश्चिमात्य ग्रंथकारांनीं आत्मौपम्यदृष्टीचें सुलभ व व्यापक तत्त्व सोडून देऊन "सर्वभूतहित" किंवा "पुष्कळांचें पुष्कळ हित" या आधिभौतिक बाह्य तत्त्वावरच नीतीची इमारत उभारण्याचा जो प्रयत्न केला आहे, तो पिंडब्रह्मांडसंबंधानें त्यांचीं मतें प्राचीन मतांहून भिन्न असल्यामुळें केलेला आहे, एवढें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर, ब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधाचीं ही नवीन मतें कबूल नसून मी कोण, सृष्टि म्हणजे काय, मला या सृष्टीचें ज्ञान कसें होतें, माझ्याहून बाह्य सृष्टि स्वतंत्र आहे किंवा नाहीं, असल्यास तिच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, एका मनुष्यानें दुसऱ्याच्या सुखासाठीं आपला जीव कां खर्च करावा, 'जें जन्मलें तें मरतें' या न्यायानें ज्या पृथ्वीवर आपण रहातों तिचाच प्राणिमात्रासह केव्हांना केव्हां तरी नाश होणार हें जर निश्चित आहे तर नाशवंत पुढील पिढ्यांसाठीं आपण आपल्या सुखाची होळी कां करावी, इत्यादि प्रश्नांचा ज्यांस खोल विचार करावयाचा आहे, किंवा परोपकार वगैरे मनोवृत्ति कर्ममय अनित्य दृश्य सृष्टींतील नैसर्गिक प्रवृत्ति आहेत एवढ्या उत्तरानें ज्यांचें पूर्ण समाधान होत नसून या प्रवृत्तीचें मूळ काय हें ज्यांना पहाणें आहे, त्यांना अध्यात्मशास्त्रांतील नित्य तत्त्वज्ञानाकडे वळल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं: आणि याच कारणास्तव ग्रीन यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथास जडसृष्टीचें ज्या आत्म्याला ज्ञान होतें तो आत्मा जड सृष्टीहून भिन्न असला पाहिजे येथपासूनच सुरुवात केली असून, कान्ट यानें प्रथम व्यवसायात्मक बुद्धीचें विवेचन करून मग वासना-

त्मक बुद्धीची व नीतिशास्त्राची मीमांसा केली आहे. मनुष्य आपल्या किंवा पुष्कळांच्या सुखासाठींच जन्मला आहे हें म्हणणें वरवर कितीहि मोहक दिसलें तरी तें वस्तुतः खरें नाहीं. केवळ सत्याकरितां जीव देण्यास जे महात्मे तयार होतात त्यांच्या मनांत पुढें येणाऱ्या पिढ्यांस अधिकाधिक विषयसुख व्हावें एवढाच हेतु असतो काय, याचा जर क्षणभर विचार केला तर आपल्या किंवा लोकांच्या अनित्य आधिभौतिक सुखापेक्षां अधिक महत्त्वाचें दुसरें कांहीं तरी या जगांत मनुष्याचें परमसाध्य असलें पाहिजे असें म्हणणें भाग पडतें. हें साध्य कोणतें ? पिंडब्रह्मांडाच्या नामरूपात्मक अतएव नाशवंत पण दृश्य स्वरूपाखालीं आच्छादित झालेलें आत्मस्वरूपी नित्यतत्त्व ज्यांनीं आत्मप्रतीतीनें जाणिलें आहे त्यांचें या प्रश्नास असें उत्तर आहे कीं, आपल्या आत्म्याचें अमर, श्रेष्ठ, शुद्ध, नित्य व सर्वव्यापी स्वरूप ओळखून त्यात विराम पावणें हेंच ज्ञानवान् मनुष्याचें या नाशवंत जगांतील पहिलें कर्तव्य होय. सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्याची याप्रमाणें ओळख होऊन हें ज्ञान ज्याच्या देहेंद्रियांत मुरून गेलें तो पुरुष जग नश्वर आहे कीं नाहीं याचा विचार करीत न बसतां सर्वभूतहिताच्या उद्योगास आपोआपच प्रवृत्त होऊन सत्याचा पुरस्कर्ता बनतो. कारण, अविनाशी व त्रिकालाबाधित सत्य कोणतें तें त्यास पूर्णपणें कळलेलें असतें. मनुष्याची ही आध्यात्मिक पूर्णावस्थाच सर्व नीतीच्या नियमांचा मूळ झरा असून यालाच वेदान्तांत 'मोक्ष' असें म्हणतात. कोणतीहि नीति घेतली तरी ती या अखेरच्या साध्यास सोडून असणें शक्य नाहीं; म्हणून नीतिशास्त्राचें किंवा कर्मयोगाचें विवेचन करितांना अखेर याच तत्त्वास शरण गेलें पाहिजे. सर्वात्मैक्यरूप अव्यक्त मूलतत्त्वाचेंच सर्वभूतहितेच्छा हें एक व्यक्त स्वरूप असून सगुण परमेश्वर आणि दृश्य सृष्टि ही देखील सर्वभूतान्तर्गत व सर्वव्यापी अव्यक्त आत्म्याचींच व्यक्त रूपें आहेत; आणि या व्यक्त स्वरूपांपलीकडे जाऊन अव्यक्त आत्म्याचें ज्ञान झाल्याखेरीज ज्ञानाची परिपूर्ति नाहीं इतकेंच नव्हे, तर देहांतील आत्म्याची पूर्णावस्था प्राप्त करून घेणें हें जें प्रत्येकाचें या जगांतील परम कर्तव्य तेंहि या ज्ञानाखेरीज सिद्ध होत नाहीं. नीति घ्या, व्यवहार घ्या, धर्म घ्या, किंवा दुसरें कोणतेंहि शास्त्र घ्या, "सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—अध्यात्मज्ञान हीच सर्वांची अखेरची गति आहे; आणि आमचा भक्तिमार्गहि याच तत्त्वज्ञानास अनुसरून असल्यामुळें ज्ञानदृष्ट्या निष्पन्न होणारें साम्यबुद्धिरूप तत्त्वच मोक्षाचें व सदाचरणाचें मूळ आहे, हा सिद्धान्त आमच्या भक्तिमार्गांत सुद्धां कायम रहातो. ज्ञानप्राप्तीनंतर सर्व कर्मांचा संन्यास केला पाहिजे अशी जी कांहीं वेदान्त्यांची समजूत आहे तेवढाच काय तो वेदान्तशास्त्रानें सिद्ध होणाऱ्या वरील तत्त्वावर महत्त्वाचा आक्षेप आहे. म्हणून ज्ञान व कर्म यांचा विरोध

नाहीं असें दाखवून वासनाक्षय झाला तरी देखील ज्ञानी पुरुषानें परमेश्वरार्पणपूर्वक बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ केवळ कर्तव्य म्हणून सर्व कर्में केली पाहिजेत, हा कर्मयोगाचा सिद्धान्त गीतेंत विस्तारेंकरून वर्णिला आहे. परमेश्वरास सर्व कर्में समर्पण करून युद्ध कर असा अर्जुनास युद्ध करण्याचा विशेष उपदेश आहे खरा; पण तो तत्कालीन प्रसंगाला अनुसरून केला आहे (गी. ८.७). अर्जुनाप्रमाणेंच शेतकरी, सोनार, सुतार, लोहार, वाणी, उदमी, व्यापारी, ब्राह्मण, कारकून वगैरे सर्वांनींच आपआपल्या अधिकारानुरूप आपले व्यवहार परमेश्वरार्पणबुद्धीनें चालू ठेवून जगाचें धारणपोषण केलें पाहिजे; ज्याला जो धंदा निसर्गतः प्राप्त झाला आहे तो त्यानें अशा प्रकारें निष्काम बुद्धीनें चालू ठेविला म्हणजे कर्त्याला त्याचें कांहीं पाप लागत नाहीं; कर्में तेथून सर्व सारखींच; दोष कर्त्याच्या बुद्धींत आहे, कर्मांत नाहीं; म्हणून बुद्धि सम करून सर्व कर्मे केल्यानें परमेश्वराची उपासना घडून पाप न लागतां अखेरीस सिद्धि मिळत्ये;—असा या सर्व उपदेशाचा इत्यर्थ आहे. पण कांहीं झालें तरी नाशवंत दृश्य सृष्टीपलीकडे जाऊन आत्मानात्मविचाराच्या खोल पाण्यांत शिरणें योग्य नव्हे, असा (विशेषतः अर्वाचीन कालीं) ज्यांचा कृतसंकल्प आहे ते ब्रह्मात्मैक्यरूप परम साध्याची उच्च पायरी सोडून देऊन मानव जातीचें कल्याण किंवा सर्वभूतहित इत्यादि खालच्या पायरीच्या आधिभौतिक दृश्य पण अनित्य तत्त्वापासूनच आपल्या नीतिशास्त्राच्या विवेचनास सुरुवात करीत असतात. परंतु एखाद्या झाडाचा शेंडा तोडिला म्हणून तें झाड ज्याप्रमाणें नवें म्हणतां येत नाहीं, तद्वत् आधिभौतिक पंडितांनीं निर्माण केलेलें नीतिशास्त्र भुंडे म्हणजे अपुरें असलें तरी नवें होत नाहीं. आमच्याकडे ब्रह्मात्मैक्य कबूल न करितां प्रत्येक पुरुष स्वतंत्र मानणाऱ्या सांख्यशास्त्रज्ञ पंडितांनीं देखील जगाचें धारणपोषण कोणत्या गुणांनीं होतें व विनाश कोणत्या गुणांनीं होतो हें पाहून सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांचीं लक्षणें ठरविलीं आहेत; व त्यांपैकीं सात्त्विक सद्गुणांचा परम उत्कर्ष करणें हेंच मनुष्याचें कर्तव्य असून त्यानेंच अखेर त्रिगुणातीत अवस्था प्राप्त होऊन मोक्ष मिळतो असें प्रतिपादन केलें आहे; आणि भगवद्गीतेच्या सतराव्या व अठराव्या अध्यायांत थोड्या फरकानें हाच अर्थ वर्णिला आहे.* सात्त्विक सद्गुणांचा परम उत्कर्ष म्हटलें काय, किंवा आधिभौतिक वादाप्रमाणें परोपकारबुद्धीची किंवा माणुसकीची वाढ म्हटलें काय, अर्थ एकच. महाभारतांत किंवा गीतेंत या सर्व आधिभौतिक तत्त्वांचा स्पष्ट उल्लेख आलेला आहे इतकेंच नव्हे, तर धर्मा-

---

* बाबू किशोरीलाल सरकार एम्. ए., बी. एल. यांनीं *The Hindu System of Moral Science* या नांवाचें जें एक लहानसें पुस्तक लिहिलें आहे तें याच प्रकारचें म्हणजे सत्व, रज व तम या तीन गुणांच्या पायावर रचिलेलें आहे.

धर्मांच्या नियमांचा लौकिक किंवा बाह्य उपयोग काय याचा विचार केला तर हे नीतिधर्म सर्वभूतहितार्थ म्हणजे लोकांच्या कल्याणार्थच आहेत असेंहि महाभारतांत उघड सांगितलें आहे. परंतु अव्यक्तावर अविश्वास असल्यामुळें तात्त्विक दृष्ट्या कार्याकार्यनिर्णयास आधिभौतिक तत्त्वें अपुरीं पडतात हें जाणूनहि त्यांतल्या-त्यांतच शब्दजाल वाढवून पाश्चिमात्य आधिभौतिक पंडित व्यक्तानेंच ज्याप्रमाणें कसा तरी सर्व निर्वाह करून घेतात तसें न करितां, या तत्त्वांची परंपरा पिंडब्रह्मांडाच्या मूळ अव्यक्त व नित्य तत्त्वापर्यंत नेऊन मोक्ष, नीतिधर्म व व्यवहार या तिहींचीहि तत्त्वज्ञानाचे आधारें गीतेंत भगवंतांनीं पूर्ण एकवाक्यता करून दाखविली आहे; व त्यामुळें कार्याकार्यनिर्णयार्थ जो धर्म सांगितला तोच मोक्ष प्राप्त करून देण्यासहि समर्थ आहे, असें अनुगीतेच्या आरंभीं स्पष्ट म्हटलें आहे (मभा.अश्व. १६.१२). मोक्षधर्म व नीतिशास्त्र, किंवा अध्यात्मज्ञान आणि नीति, यांची सांगड घालून देण्याचें कारण नाहीं, असें ज्यांचें मत असेल त्यांना या उपपादनाचें महत्त्व कळणार नाहीं. पण याबद्दल उदासीन नसणाऱ्या सर्व लोकांस गीतेंतील कर्मयोगाचें प्रतिपादन आधिभौतिक विवेचनापेक्षां श्रेष्ठ व ग्राह्य वाटेल यांत शंका नाहीं. हिंदुस्थान देशाप्रमाणें अध्यात्मज्ञानाची वाढ प्राचीन काळीं दुसरी कोठेंच झालेली नसल्यामुळें दुसऱ्या कोणत्याच देशांत कर्मयोगाचें अशा प्रकारचें आध्यात्मिक उपपादन प्रथम निघणें शक्य नव्हतें व निघालेंहि नाहीं.

इहलोकींचा संसार अशाश्वत असून त्यांत सुखापेक्षां दुःख अधिक हें कबूल असतांहि (गी.९.३३)—"कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः"—संसारांत सर्व कर्मांचा केव्हां तरी संन्यास करण्यापेक्षां तींच कर्मे निष्काम बुद्धीनें लोककल्याणार्थ करीत रहाण्याचा मार्ग अधिक श्रेयस्कर असा जो गीतेंत सिद्धान्त केला आहे (गी.३.८;५.२), त्याच्या साधकबाधक कारणांचा विचार पूर्वी अकराव्या प्रकरणांत केला आहे. पण गीतेंतल्या या कर्मयोगाची पाश्चिमात्य कर्ममार्गाशीं, किंवा आमच्याकडील संन्यासमार्गाची पाश्चिमात्य कर्मत्यागपक्षाशीं तुलना करीत असतां यासंबंधानें थोडा जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. दुःखमय व निःसार संसारांतून निवृत्त झाल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होत नाहीं, हें मत वैदिक धर्मांत प्रथम उपनिषत्कारांनीं व सांख्यांनीं प्रचारांत आणिलें. तत्पूर्वीचा वैदिक धर्म प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मकाण्डात्मकच होता. पण वैदिकेतर धर्मांचा विचार केला तर त्यांपैकीं बहुतेकांत पहिल्यापासूनच संन्यासमार्ग स्वीकारिला आहे असें दिसून येतें. उदाहरणार्थ, जैन व बौद्ध हे दोन्ही धर्म मूळांतच निवृत्तिपर असून ख्रिस्ताचा उपदेशहि तसाच आहे. "संसाराचा त्याग करून यतिधर्मानें रहावें व स्त्रियांकडे बघूं नये अगर त्यांजवळ बोलूं नये" असा बुद्धाचा आपल्या शिष्यांस ज्याप्रमाणें शेवटचा उपदेश आहे (महापरिनिब्बाण सुत्त. ५.२३),

त्याप्रमाणेंच मूळ ख्रिस्ती धर्माचेंहि म्हणणें आहे. "तूं आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्याप्रमाणेंच प्रीति कर" असें ख्रिस्तानें (माथ्यू. १९.१९), तर "तूं जें खातोस, पितोस, वा करितोस, तें सर्व ईश्वरासाठीं कर" असें पॉल यानें म्हटलें आहे (१कारिं.१०.३१); आणि हे दोन्ही उपदेश आत्मौपम्यबुद्धीनें ईश्वरार्पणपूर्वक कर्मे करण्याचा गीतेंत जो उपदेश आहे तत्सदृश आहेत (गी.६.२९ व ९.२७). पण तेवढयानें गीताधर्माप्रमाणें ख्रिस्ती धर्म प्रवृत्तिपर आहे, असें सिद्ध होत नाहीं. कारण, मनुष्याला अमृतत्व मिळून तो मुक्त व्हावा हेंच ख्रिस्ती धर्मांतहि अखेरचें साध्य आहे; आणि तें साध्य घरदार सोडिल्याखेरीज प्राप्त होत नाहीं असें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें ख्रिस्ताचा मूळ धर्म संन्यासपरच म्हटला पाहिजे. ख्रिस्त स्वतः शेवटपर्यंत अविवाहित होता इतकेंच नव्हे, तर "आईबापांवर किंवा शेजाऱ्यावर प्रीति कर, हे सर्व धर्म यावज्जन्म मी पाळीत आलों आहे, आतां पूर्ण अमृतत्व मिळण्यास अद्याप माझ्यांत काय कमी आहे तें मला सांगा," असा जेव्हां एका गृहस्थानें त्यास प्रश्न केला, तेव्हां "घरदार विकून टाकून किंवा गरीबाला देऊन तूं माझा भक्त बन," असें ख्रिस्तानें त्यास साफ उत्तर दिलें आहे (माथ्यू.१९.१६—३० व मार्क.१०.२१–३१); व पुढें लागलीच आपल्या शिष्यांकडे वळून त्यांस असें सांगितलें आहे की, "उंट सुईच्या नेढयांतून एकवार पार जाऊं शकेल, पण ईश्वराच्या राज्यांत श्रीमंतांचा प्रवेश होणें कठिण आहे." "अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन"(बृ २.४.२)—द्रव्यानें अमृतत्व मिळण्याची आशा नको—असा याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीस जो उपदेश केला त्याचीच ही नक्कल आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अमृतत्व मिळण्यास सांसारिक कर्में सोडण्याची जरूर नाहीं, तींच निष्काम बुद्धीनें केलीं म्हणजे झालें असा गीतेप्रमाणें ख्रिस्तानें कोठेंच उपदेश केलेला नाहीं. उलट ऐहिक संपत्ति व परमेश्वर या दोहोंमध्यें कायमचा विरोध आहे (माथ्यू.६. २४), म्हणून "आईबाप, घरदार, बायकामुलें, बहिणभाऊ यांचा किंबहुना स्वतःच्या जीविताचाहि द्वेष करून जो पुरुष माझ्याच मागें येत नाहीं, तो माझा भक्त होणें कधींच शक्य नाहीं" (ल्यूक.१४.२६–३३), असा ख्रिस्ताचा, तर "स्त्रियांस स्पर्श देखील न करणें हाच उत्तम पक्ष होय" (१ कारिं.७.१), असा ख्रिस्ताचा शिष्य पॉल याचा स्पष्ट उपदेश आहे. तसेंच "आपली जन्मदात्री आई* आपल्याला काय होय ? आपल्या भोंवतालचे ईश्वरभक्त हेच आपले आईबाप व बंधु होत," (माथ्यू.१२.४६–५०) असे ख्रिस्ताच्या तोंडांतून निघालेले उद्गार, आणि "किं प्रजया करिष्यामो

---

* संन्यासमार्गीयांचा हा नेहमींचाच उपदेश आहे. "का ते कान्ता कस्ते पुत्रः' हा शंकराचार्यांचा श्लोक प्रसिद्ध असून अश्वघोषाच्या बुद्धचरितांत (६.४५) बुद्धाच्या तोंडून "क्वाहं मातुः क सा मम" असे उद्गार निघाल्याचें वर्णन आहे.

येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः" हें बृहदारण्यकोपनिषदांतील संन्यासपर वचन (बृ ४.४.२२), या दोहोंमधील साम्यहि आम्हीं पूर्वी दाखविलें आहे. खुद्द बायबलांतल्या या वाक्यांवरून जैन किंवा बौद्ध धर्माप्रमाणेंच ख्रिस्ती धर्म मूळांत संसार सोडून देण्यास सांगणारा म्हणजे संन्यासपर आहे असें सिद्ध होतें; आणि ख्रिस्ती धर्माचा प्राचीन इतिहास पाहिला तर "ख्रिस्तभक्तांनीं पैसाटका न ठेवितां रहावें" (माथ्यू. १०.९-१५) या ख्रिस्ताच्या उपदेशाप्रमाणेंच पहिले ख्रिस्ती धर्मोपदेशक वैराग्यानें रहात होते, असें दिसून येतें.* ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनीं किंवा ख्रिस्तभक्तांनीं गार्हस्थ्यधर्मानें संसारांत रहाण्याचा प्रघात मागाहून झालेल्या सुधारणेचें फळ आहे, मूळ ख्रिस्ती धर्म नव्हे. अद्यापहि शोपेनहौएरसारखे संसार दुःखमय अतएव त्याज्य असेंच प्रतिपादन करीत आहेत; आणि ग्रीस देशांत प्राचीनकाळीं तत्त्वविचारांत आयुष्य घालविणें श्रेष्ठ किंवा लोककल्याणार्थ राजकीय उलाढाली करणें श्रेष्ठ हा प्रश्न उद्भवला होता, हें पूर्वी सांगितलें आहे. सारांश, पाश्चात्याचा हा कर्मत्यागपक्ष आणि आमचेकडील संन्यासमार्ग हे दोन्ही बहुतेकांशीं एकसारखेच असून त्या मार्गांचें समर्थन करण्याची पाश्चात्य व पौरस्त्य पद्धतहि एकच आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. पण कर्मत्यागापेक्षां कर्ममार्ग श्रेष्ठ कां याचीं आधुनिक पाश्चिमात्य पंडित जीं कारणें दाखवितात त्यांपेक्षां गीतेंतील प्रवृत्तिमार्गाचें प्रतिपादन भिन्न असल्यामुळें त्यांतील भेद येथें सांगितला पाहिजे जगांतील सर्व मनुष्यांचें किंवा पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख—अर्थात् ऐहिक सुख—हेंच काय तें या जगांतील परम साध्य ठरवून सर्वांच्या सुखाकरितां प्रयत्न करीत आपणहि त्याच सुखांत रंगून जाणें हें प्रत्येकाचें कर्तव्य आहे, असें पाश्चिमात्य आधिभौतिक कर्ममार्गीयांचें म्हणणें आहे; आणि त्याच्या पुष्टीकरणार्थ संसारांत दुःखापेक्षां एकंदरींत सुखच अधिक आहे असेंहि त्यांपैकीं बरेच पंडित प्रतिपादन करितात. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे पाश्चिमात्य

*See Paulsen's *System of Ethics*, (Eng trans.) Book I. Chap. 2 and 3; esp. pp.89-97. "The new (Christian) converts seemed to renounce their family and country...their gloomy and austere aspect, their abhorrence of the common business and pleasures of life, and their frequent predictions of impending calamities inspired the pagans with the apprehension of some danger which would arise from the new sect." *Historians' History of the World*, Vol VI, p. 318. जर्मन कवि गएटे यानें आपल्या *Faust* (फौस्ट) नामक काव्यांत "Thou shalt renounce; That is the eternal song which rings in everyone's ears; which, our whole life-long every hour is hoarsely singing to us." याप्रमाणें उद्गार काढले आहेत. (*Faust*, Part 1. 11. 1195-1198) मूळ ख्रिस्ती धर्म संन्यासपर होता याबद्दल दुसरेहि पुष्कळ आधार देतां येतील.

कर्ममार्गांतील लोक "सुखप्राप्तीच्या आशेनें संसार करणारे" असतात आणि पाश्चिमात्य कर्मत्यागमार्गांतील लोक "संसारास कंटाळलेले" असतात, असें म्हणावें लागतें; आणि प्रायः याच कारणामुळें त्यांस "आशावादी आणि निराशावादी' अशीं नांवें अनुक्रमें देण्यांत येतात.*परंतु भगवद्गीतेंत ज्या दोन निष्ठा वर्णिल्या आहेत त्या याहून भिन्न आहेत. स्वतःच्या काय आणि लोकांच्या काय, कसेंहि झालें तरी, ऐहिक विषयसुखाच्या लालुचीमुळेंच संसारास प्रवृत्त झाल्यानें साम्यबुद्धिरूप सात्त्विक वृत्तींत थोडा तरी कमीपणा आल्याखेरीज रहात नाहीं. म्हणून गीतेचें असें सांगणें आहे कीं, संसार सुखमय असो वा दुःखमय असो, सांसारिक कर्में सोडूं म्हटल्यासहि जर सुटत नाहींत, तर त्यांच्या सुखदुःखांचा विचार करण्यांत कांहीं फायदा नाहीं. सुख असो वा दुःख असो, मनुष्यजन्म प्राप्त झाला हेंच महद्भाग्य समजून कर्मसृष्टीच्या या अपरिहार्य व्यवहारांत जें जें प्राप्त होईल तें तें अंतःकरणाचा हिरमोड न होऊं देतां, "दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः" (गी. २.५६) या न्यायानें म्हणजे साम्यबुद्धीनें सहन करणें आणि जगाच्या धारणपोषणार्थ आपल्या अधिकाराप्रमाणें कर्माचा जो भाग शास्त्रतः आपल्या वांट्यास आला आहे, तो अमक्यातमक्यासाठीं नव्हे, तर निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त करीत रहाणें हेंच मनुष्याचें कर्तव्य होय. गीताकालीं चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था अमलांत होती या कारणामुळें हीं सामाजिक कर्में चातुर्वर्ण्यविभागाप्रमाणें प्रत्येकास प्राप्त होतात असें म्हटलें असून अठराव्या अध्यायांत गुणकर्म-विभागशः हे भेद कसे निष्पन्न होतात तें सागितलें आहे (गी. १८.४१–४४). पण तेवढ्यावरून गीतेंतील नीतितत्त्वें चातुर्वर्ण्यरूपी समाजव्यवस्थेवरच अवलंबून आहेत असें कोणीं समजूं नये. अहिंसादि नीतिधर्मांची व्याप्ति चातुर्वर्ण्यापुरतीच नसून हे धर्म मनुष्यामात्रास सामान्यतःच प्राप्त आहेत ही गोष्ट महाभारतकारांच्या पूर्ण लक्षांत आलेली होती. म्हणून चातुर्वर्ण्याबाहेरच्या ज्या अनार्य लोकांत हे धर्म चालू असतात त्या लोकांचें राजानें जें रक्षण करावयाचें तें या सामान्य धर्मा-प्रमाणेंच केलें पाहिजे असें भारतांत स्पष्ट म्हटलें असून (शां. ६५.१२–२२ पहा), गीतेंतील नीतीची उपपत्ति चातुर्वर्ण्यादि कोणत्याच एखाद्या विशिष्ट समाजव्यवस्थे-

---

*जेम्स सली (James Sully) यानें आपल्या *Pessimism* नांवाच्या पुस्तकांत Optimist आणि Pessimist असे दोन पंथ वर्णिले आहेत. पैकीं Optimist म्हणजे 'उल्हासी' आणि Pessimist म्हणजे 'संसारास कंटाळलेले' असा अर्थ असून हे शब्द गीतेंतील 'योग' आणि 'सांख्य' यांशीं सर्वांशीं समानार्थक नाहींत हें आम्हीं पूर्वी एका टीपेंत (पृ. ३०१ पहा) सांगितलें आहे; आणि त्याचाच येथें विस्तार केला आहे. 'दुःखनिवारणेच्छु' म्हणून जो एक तिसरा पंथ पुढें वर्णिला आहे त्याला सली यानें Meliorism असें नांव दिलें आहे.

वर अवलंबून न ठेवितां सर्वसामान्य आध्यात्मिक ज्ञानाच्या आधारें प्रतिपादिली आहे. शास्त्रतः प्राप्त झालेलें कर्तव्य निष्काम व आत्मौपम्य बुद्धीनें केलें पाहिजे हें गीतेंतील नीतिधर्माचें मुख्य सार होय, व हें सर्व देशांतील लोकांस एकसारखेंच लागूं पडतें. पण आत्मौपम्यदृष्टीचें व निष्काम कर्माचरणाचें हें सामान्य नीतितत्त्व जरी सिद्ध झालें तरी तें ज्या कर्मास लागूं करावयाचें तीं कर्मे या जगांत प्रत्येकास कशीं प्राप्त होतात याचाहि कांहीं खुलासा करणें जरूर होतें. म्हणून तें सांगण्यास तत्कालीं लागूं पडणारें साहजिक उदाहरण या नात्यानें चातुर्वर्ण्याचा गीतेंत उल्लेख केलेला आहे; व त्याबरोबर गुणकर्मविभागानें त्या समाजव्यवस्थेची थोडक्यांत उपपत्तिहि दिली आहे. पण हा कांहीं गीतेचा मुख्य भाग नसून चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जर कोठें चालू नसेल किंवा लंगडी पडली असेल तर तेथें सुद्धां तत्कालीं अंमलांत असलेल्या समाजव्यवस्थेप्रमाणें समाजधारणपोषणाचीं जीं जी कामें आपणांस प्राप्त होतील तीं तीं लोकसंग्रहार्थ धैर्योत्साहानें व निष्काम बुद्धीनें कर्तव्य म्हणून करण्यासाठीं मनुष्य जन्मास आला आहे—केवळ सुखोपभोगार्थ नव्हे—असा सर्व गीताशास्त्राचा व्यापक सिद्धान्त आहे. गीतेंतील नीतिधर्म केवळ चातुर्वर्ण्यमूलक आहे असें जें कित्येकांचें म्हणणें आहे तें खरें नव्हे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. समाज हिंदूंचा असो वा म्लेंच्छांचा असो, प्राचीन असो वा अर्वाचीन असो, पौरस्त्य असो वा पाश्चिमात्य असो, त्यांत चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अंमलांत असल्यास त्याप्रमाणें, किंवा दुसरी समाजव्यवस्था अंमलांत असेल तर त्याप्रमाणें, जें काम आपणांस प्राप्त झालें, अथवा शक्य असल्यास आपल्या अभिरुचीप्रमाणें आपण कर्तव्य म्हणून एकदा पत्करिलें, तेंच आपला स्वधर्म बनतें; आणि तो धर्म सोडून देऊन कोणत्याहि सबबीवर आयत्या वेळीं कोणीं दुसऱ्याच काम करूं लागणें, हें धर्मदृष्ट्या व सर्वभूतहितदृष्ट्या गर्ह्य होय असें गीता सांगत आहे. "स्वधर्मे निधनं श्रेयःपरधर्मो भयावहः" (गी. ३. ३५)—स्वधर्मांत मरण आलें तरी तें श्रेयस्कर, पण परक्याचा धर्म भयावह होय,—या गीतावचनाचें हेंच तात्पर्य असून, या न्यायानेंच जातीचे ब्राह्मण असतांहि देशकालानुरूप क्षात्रधर्माचा अंगीकार करणारे थोरले माधवराव पेशवे यांस "स्नानसंध्येंत वेळ न घालवितां क्षात्रधर्माप्रमाणें प्रजेचें संरक्षण करण्यांत आपला सर्व वेळ खर्च करण्यांतच तुमचें उभयत्र कल्याण आहे" असा रामशास्त्रीबुवांनीं उपदेश केला ही गोष्ट महाराष्ट्रांत सुप्रसिद्ध आहे. समाजधारणेसाठीं कोणती व्यवस्था असावी हें सांगण्याचा गीतेचा मुख्य उद्देश नाहीं. समाजव्यवस्था कोणतीहि असो त्यांत यथाधिकार प्राप्त झालेलें कर्म उत्साहानें करून सर्वभूतहितरूप आत्मश्रेय साधा हें गीताशास्त्राचें तात्पर्य आहे. अशा रीतीनें कर्तव्य म्हणून गीतेंतील स्थितप्रज्ञ जीं कर्मे करितो तीं स्वभावतःच लोककल्याणकारक होत

असतात हें खरें; पण गीतेंतील स्थितप्रज्ञाचे मनांत माझ्या कर्मांनीं मी लोककल्याण करितों ही अभिमानबुद्धि नसून साम्यबुद्धि हा त्याचा देहस्वभाव झाल्यामुळें तत्तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणें केवळ कर्तव्य म्हणून तो जीं कर्मे करितो तींच स्वभावतः लोककल्याणकारक होत असतात, आणि आधुनिक पाश्चात्त्य नीतिशास्त्रज्ञ संसार सुखमय मानून हें संसारसुख सर्व लोकांस प्राप्त करून देण्यासाठीं लोककल्याणाचीं कामें करण्यास सांगत असतात, हा पाश्चिमात्य आधिभौतिक कर्ममार्गांत व गीतेंतील कर्मयोगांत महत्त्वाचा भेद आहे.

तथापि सर्वच पाश्चात्य आधुनिक कर्मयोगी संसार सुखमय मानणारे आहेत असें नाहीं. शोपेनहौएरप्रमाणें संसार दुःखप्रधान आहे असें कबूल करूनहि लोकांचें हें दुःख होईल तेवढें कमी करणें हें शहाण्या पुरुषाचें कर्तव्य असल्यामुळें संसार न सोडितां लोकांचें दुःख होईल तितकें कमी करण्याचा ज्ञानी पुरुषानें प्रयत्न केला पाहिजे असें प्रतिपादन करणारा किंवा दुःखनिवारणेच्छु कर्मयोग्यांचा एक पंथहि पाश्चिमात्य देशांत आतां निघालेला आहे; व त्याचें गीतेंतील कर्मयोगाशीं बरेंच साम्य आहे. "सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नात्र संशयः"—संसारांत सुखापेक्षां दुःखच अधिक आहे—असें महाभारतांत जेथें म्हटलें आहे तेथेंच—

न जानपदिकं दुःखमेकः शोचितुमर्हति ।
अशोचन्प्रतिकुर्वीत यदि पश्येदुपक्रमम् ॥

"जें दुःख सार्वजनिक आहे त्याचा शोक करीत बसणें योग्य नाहीं; त्यासाठीं रडत न बसतां त्याच्या प्रतिकारार्थ आपल्याला इलाज सुचेल तर तो (ज्ञानी पुरुषानें) करावा" —असें मनूनें बृहस्पतीस व नारदानें शुकास सांगितलें आहे (शां.२०५.५ व ३३०.१५). यावरून संसार दुःखमय असला तरी त्यांत सर्व लोकांस होणारें दुःख कमी करण्याचा उद्योग शहाण्या पुरुषानें केला पाहिजे, हें तत्त्व महाभारतकारांसहि ग्राह्य आहे असें स्पष्ट होतें. परंतु हा कांहीं आमचा सिद्धान्तपक्ष नव्हे. ऐहिक सुखापेक्षांहि आत्मबुद्धिप्रसादापासून होणाऱ्या सुखास अधिक महत्त्व देऊन या आत्मबुद्धिप्रसादसुखाचा पूर्ण अनुभव घेत असता केवळ कर्तव्य म्हणून, म्हणजे लोकांचें दुःख मी कमी करीन अशी राजस अभिमानबुद्धि मनांत न ठेवितां, सर्व व्यावहारिक कर्मे करण्यास सांगणाऱ्या गीतेंतील कर्मयोगाची बरोबरी होण्यास दुःखनिवारणेच्छु पश्चिमात्य कर्मयोगांतहि अद्याप पुष्कळ सुधारणा झाली पाहिजे. स्वतःचें किंवा सर्व लोकांचें ऐहिक सुख,—मग तें सुखाची साधनें वाढवून होवो, किंवा दुःख कमी करून प्राप्त होवो—हेंच काय तें मनुष्याचें या जगांतील खरें परम साध्य या समजुतीनें सर्व पाश्चिमात्य पंडित नेहमींच थोडेबहुत पछाडलेले असल्यामुळें, संसार दुःखमय असला तरी तो अपरिहार्य समजून केवळ लोकसंग्रहार्थ जगां-

तील कर्मे करण्यास सांगणारा गीतेंतील निष्काम कर्मयोग त्यांच्या शास्त्रांत आढळून येत नाहीं. सर्वच कर्ममार्गी खरे; पण पाश्चिमात्य कर्मयोगी सुखेच्छु अथवा दुःखनिवारणेच्छु,—कांहीं म्हटलें तरी इच्छु अर्थात् सकाम, आणि गीतेंतील कर्मयोगी नेहमींच फलाबद्दल निष्काम असतो,—किंवा हाच अर्थ दुसऱ्या शब्दांनीं व्यक्त केला तर गीतेंतील कर्मयोग सात्त्विक आणि पाश्चिमात्य कर्मयोग राजस—असा या दोहोंमध्येंहि शुद्ध नीतिदृष्टयाहि फरक आहे असें दिसून येईल (गीता १८.२३.२४ पहा).

केवळ कर्तव्य म्हणून परमेश्वरार्पणबुद्धीनें सर्व सांसारिक कर्मे करीत राहून तद्द्वारा परमेश्वराचें यजन किंवा उपासना आमरणान्त चालू ठेवण्याचा जो हा गीतेंतील ज्ञानयुक्त प्रवृत्तिमार्ग किंवा कर्मयोग यासच 'भागवतधर्म' असें म्हणतात. "स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः" (गी. १८. ४५) हें या मार्गातील रहस्य होय. वनपर्वांत ब्राह्मण-व्याध-कथेंत (वन. २०८) व शांतिपर्वांत तुलाधार-जाजलिसंवादांत (शां. २६१) याच धर्माचें निरूपण महाभारतांत केलेलें असून मनुस्मृतींतहि यतिधर्माच्या निरूपणानंतर वेदसंन्यासिकांचा कर्मयोग म्हणून हाच मार्ग विहित व मोक्षप्रद होय असें सांगितलें आहे (मनु. ६. ९६, ९७). वेदसंन्यासिक या पदावरून व वेदाच्या संहितेंतून व ब्राह्मणग्रंथांतून जीं वर्णनें आहेत त्यांवरून हा मार्ग आमच्या देशांत अनादिकालापासून चालत आला आहे असें सिद्ध होतें. किंबहुना एरवीं हा देश कधींच वैभवशाली झाला नसता. कारण, कोणत्याहि देशांत झालें तरी कर्ते पुरुष म्हटले म्हणजे ते कर्मकर्माचेच पुरस्कर्ते असले पाहिजेत हें उघड आहे. परंतु कर्ते झाले तरी ब्रह्मज्ञान न सोडितां त्याला जोडूनच कर्तृत्व कायम ठेवणें हें आमच्या कर्मयोगाचें मुख्य तत्त्व आहे; आणि या बीजभूत तत्त्वाचें व्यवस्थित विवेचन करून या मार्गाचें भगवंतांनीं अधिक पुष्टीकरण व प्रसार केल्यामुळें या प्राचीन मार्गासच 'भागवतधर्म' हें नांव पुढें प्राप्त झालें असावें, असें पूर्वी सांगितलें आहे. उलटपक्षीं केव्हांहि झालें तरी कांहीं थोड्या ज्ञानी पुरुषांचा कल प्रथमपासूनच स्वभावतः संन्यासमार्गाकडे वळत असे; किंवा निदानपक्षीं प्रथम गृहस्थाश्रम करून अखेर मरणसमयीं तरी संन्यास घेण्याची बुद्धि मनांत जागृत होई—मग पुढें खरोखरीच ते संन्यास घेवोत वा न घेवोत—असें उपनिषदांवरून व्यक्त होतें. म्हणून संन्यासमार्गहि नवा म्हणता येत नाहीं. परंतु स्वभाववैचित्र्यादि कारणामुळें हे दोन्ही मार्ग आमच्याकडे याप्रमाणें प्राचीन कालापासून जरी चालत आलेले आहेत, तरी वैदिककालीं मीमांसकांच्या कर्ममार्गाचेंच लोकांत विशेष प्राबल्य होतें, व कौरवपांडवांच्या कालीं तर कर्मयोगानें संन्यासमार्गास बहुतेक मागें टाकिलें होतें याबद्दल कांहीं शंका नाहीं. कारण, कौरवपांडवांच्या कालानंतर म्हणजे कलियुगांत

संन्यासधर्म निषिद्ध आहे असें आमच्या धर्मशास्त्रकारांनीं साफ म्हटलें आहे; आणि "आचारप्रभवो धर्मः" (मभा. अनु. १४९, १३७; मनु. १. १०८) या वचनाप्रमाणें धर्मशास्त्र हें प्रायः ज्या अर्थी आचाराचेंच अनुवादक असतें, त्या अर्थी धर्मशास्त्रकारानीं हा निषेध घालून देण्यापूर्वींच लोकाचारांत संन्यासधर्मास गौणत्व आलेलें असलें पाहिजे, असें सहज सिद्ध होतें.* पण कर्मयोगाचें याप्रमाणें प्रथम प्राबल्य असून अखेर कलियुगांत संन्यासधर्म निषिद्ध मानण्यापर्यंत जर मजल येऊन ठेपली होती, तर एकदां जारीनें सुरू असलेल्या या ज्ञानयुक्त कर्मयोगास उतरती कळा लागून सध्यांच्या भक्तिमार्गांतहि संन्यासपक्षच काय तो एकटा श्रेष्ठ हें मत कसें शिरलें असा प्रश्न या ठिकाणीं साहाजिकरीत्याच उत्पन्न होतो. कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, श्रीमदाद्यशंकराचार्यांनीं हा फरक केला. परंतु इतिहासाकडे लक्ष दिल्यास ही उपपत्ति बरोबर नाहीं असें दिसून येईल. श्रीशंकराचार्यांच्या संप्रदायाचे (१) मायावादात्मक अद्वैत ज्ञान आणि (२) कर्म—संन्यासधर्म असे दोन विभाग होतात हें आम्ही पहिल्याच प्रकरणात सांगितलें आहे. पैकीं अद्वैतब्रह्मज्ञानाबरोबरच संन्यासधर्माचेंहि उपनिषदांतून जरी प्रतिपादन केलेलें असलें तरी दोहोंमधला हा संबंध नित्य नसल्यामुळें अद्वैतवेदान्तमत पत्करिलें म्हणजे संन्यासमार्गहि पत्करिलाच पाहिजे असें होत नाहीं. उदाहरणार्थ, याज्ञवल्क्यादिकांपासून अद्वैत वेदान्त पूर्णपणें शिकलेले जनकादिक स्वतः कर्मयोगी होते इतकेंच नव्हे, तर उपनिषदांतील अद्वैतब्रह्मज्ञानच गीतेंत जरी प्रतिपाद्य आहे तरी या ज्ञानाच्या आधारेंच संन्यासाऐवजीं कर्मयोगाचें गीतेंत समर्थन केलें आहे. म्हणून संन्यासधर्मास उत्तेजन दिल्याबद्दलचा शांकरसंप्रदायावर जो आक्षेप आहे तो त्या संप्रदायांतील अद्वैतज्ञानास लागू न पडतां तदंतर्गत संन्यासधर्मासच फक्त लागू पडण्याचा संभव आहे, हें प्रथम लक्षांत ठेविलें पाहिजे. हा संन्यासमार्ग आचार्यांनीं जरी नवा काढिला नाहीं, तरी कलिवर्ज्यांत पडल्यामुळें त्यास जें गौणत्व आलें होतें तें आचार्यांनीं दूर केलें, हें खरें आहे. पण तत्पूर्वी दुसऱ्या कांहीं कारणांनीं संन्यासमार्गाची आवड लोकांत जर उत्पन्न झालेली नसती तर आचार्यांचें संन्यासपर मत इतकें प्रसृत झालें असतें कीं नाहीं याचा वानवाच आहे. एका गालफडांत मारली तर दुसरा गाल पुढें करावा (ल्यूक. ६. २९) म्हणून ख्रिस्तानें म्हटलें आहे. पण या मताचे अनुयायी युरोपांतील ख्रिस्ती राष्ट्रांत कितीसे आहेत याचा विचार केला, तर एखाद्या धर्मोपदेशकानें एखादी गोष्ट बरी म्हटली म्हणजे तेवढ्याचमुळें ती प्रचारांत येत नसून लोकांचीं मनें तिकडे वळण्यास तत्पूर्वी कांहीं तरी सबळ कारणें घडत असतात, आणि मग लोकाचारांत हळूहळू फेर पडून तदनुरूप

* मागें पृष्ठ ३४० वरील टीपेंत दिलेलीं वचनें पहा.

धर्मनियमांतहि फेर होत असतो, असें आढळून येतें. आचार हें धर्माचें मूळ होय या स्मृतिवचनाचें तात्पर्यहि हेंच आहे. शौपेनहौएर यानें गेल्या शतकांत संन्यासमार्गाचें जर्मनींत समर्थन केलें; पण तें बीज अद्यापहि तेथें रुजलेलें आढळून येत नसून शोपेनहौएरपेक्षां निश्शेचेंच प्रस्थ सध्यां अधिक माजलेलें आहे, आणि आमच्याकडे पाहिलें तरीहि असें दिसून येईल कीं, संन्यासमार्ग श्रीशंकराचार्यांपूर्वी म्हणजे वैदिक कालींच जरी निघालेला होता तरी तेव्हां त्यानें कर्मयोगास कधींच मागें टाकिलें नव्हतें. स्मृतिग्रंथांतून अखेरीस संन्यास घेण्यास सांगितलें आहे खरें, पण त्यांतहि पूर्वाश्रमांतील कर्तृत्व नाहींसें केलेलें नाहीं; आणि श्रीशंकराचार्यांच्या ग्रंथातून कर्मसंन्यासपक्षच जरी प्रतिपाद्य असला तरी ज्ञानी पुरुषांनीं व संन्याशांनींहि यथाधिकार धर्मसंस्थापनेसारखीं लोकसंग्रहार्चीं कामें करण्यास त्यांची हरकत नव्हती (वे.सू शा भा ३.३.३२), असें खुद्द त्यांचेंच चरित्र साक्ष देत आहे. संन्यासमार्गाचें प्राबल्य होण्यास शंकराचार्यांचा स्मार्त संप्रदायच कारण असता तर आधुनिक भागवत संप्रदायातील रामानुजाचार्यांनीं आपल्या गीताभाष्यांत शंकराचार्यांप्रमाणेंच कर्मयोगाला गौणत्व देण्याचें काहीं कारण नव्हतें. पण एकदां जारीनें सुरू असलेला कर्मयोग भागवत संप्रदायांतहि ज्या अर्थी निवृत्तिपर भक्तीनें मागें पडला आहे, त्या अर्थी तो मागें पडल्यास सर्व संप्रदायांना किंवा सर्व देशाला एकसारखींच लागू होणारीं दुसरीं कांहीं तरी कारणें घडून आलीं असावीं असें म्हणावें लागतें. आमच्या मतें जैन व बौद्ध धर्मांचा उदय व प्रसार हें त्यांपैकीं पहिलें व मुख्य कारण असून, संन्यासमार्गाचें द्वार या दोन्ही धर्मांनीं चारी वर्णांस खुलें करून दिल्यामुळें क्षत्रियवर्गांतहि संन्यासधर्माची विशेष उठावणी होण्यास हे दोन्ही धर्म निघाल्यापासून सुरुवात झाली आहे. परंतु कर्मशून्य संन्यासमार्गच मूळारंभीं जरी बुद्धीनें उपदेशिला होता, तरी बौद्ध यतींनीं गेंड्यासारखें रानांत एकलकोंडेपणानें न रहातां धर्मप्रसारार्थ व परोपकारार्थ सदैव झटलें पाहिजे अशी गीतेंतील कर्मयोगानुसार बौद्धधर्मांत पुढें लवकरच सुधारणा करण्यांत आली (परिशिष्टप्रकरण पहा); आणि या सुधारणेमुळें उद्योगी बौद्धधर्मीय यतींच्या संघाची मजल उत्तरेस तिबेट, पूर्वेकडे ब्रह्मदेश, चीन व जपान, दक्षिणेस लंका, आणि पश्चिमेस तुर्कस्थान व त्यास लागून असणारे ग्रीस वगैरे युरोपांतील देश येथपर्यंत गेली होती, असें इतिहासावरून समजतें. शालिवाहन शकापूर्वी सुमारें सहासातशें वर्षे जैन व बौद्ध धर्मांचे प्रवर्तक जन्मले व शंकराचार्यांचा जन्म शालिवाहन शकानंतर सहाशें वर्षांनीं झाला. या दरम्यानच्या अवधींत धर्मासाठीं झटणाऱ्या बौद्ध यतींच्या संघांचें वैभव लोकांच्या डोळ्यापुढें असल्यानें यतिधर्माबद्दल एक प्रकारची आवड किंवा आदरबुद्धि शंकराचार्यांच्या जन्मापूर्वींच लोकांत उत्पन्न

झालेली होती; आणि जैन व बौद्ध धर्मांचें श्रीशंकराचार्यांनीं जरी खंडन केलें तरी यतिधर्माबद्दल लोकांत जी आदरबुद्धि उत्पन्न झालेली होती तिलाच वैदिक रूप देऊन बौद्ध धर्माच्या एवजीं वैदिक धर्माच्या संस्थापनेसाठीं झटणारे तितकेच उद्योगी वैदिक संन्यासी त्यांनीं तयार केले. हे संन्यासी ब्रह्मचर्यव्रतानें राहून संन्यासाची छाटी व दंड ग्रहण करीत खरे; तथापि वैदिकधर्मसंस्थापनेचें कर्म त्यांच्या गुरूप्रमाणें त्यांनींहि पुढें चालू ठेविलें होतें. यतिसंघाची याप्रमाणें तोडीस तोड झालेली पाहून श्रीमच्छंकराचार्यांच्या मतांत आणि बौद्ध मतांत परिणामीं फरक काय अशी शंका त्या वेळींहि कित्येकास येऊं लागली असावी, आणि प्रायः ती दूर करण्यासाठीच छांदोग्योपनिषदावरील भाष्यांत ' बौद्ध व सांख्य यतिधर्म वेदबाह्य व खोटा आणि आमचा संन्यासधर्म वेदाच्या आधारें प्रवृत्त झाला असल्यामुळें खरा,'' असें आचार्यांनीं लिहिलें असावें असें दिसतें (छां. शांभा. २. २३. १,). कसेंहि असो; कलियुगांत यतिधर्माची उचल प्रथम बौद्धांनीं व जैनांनीं केली हे निर्विवाद आहे. पण धर्मप्रसारार्थ किंवा लोकसंग्रहार्थ जें कर्म करावयाचें तें बौद्ध यतिहि पुढें करूं लागले होते, व त्यांचा पाडाव करण्यासाठीं श्रीशंकराचार्यांनीं जे वैदिकयतिसंघ तयार केले त्यांनींहि कर्म अजीबात सोडून न देतां आपल्या उद्योगानेंच वैदिकधर्माची पुनः संस्थापना केली, असें इतिहासावरून दिसून येतें. परंतु पुढें लवकरच मुसलमानांच्या स्वाऱ्या या देशावर होऊं लागल्या; आणि पराक्रमानें परचक्रापासून रक्षण करून देशाचें धारणपोषण करणाऱ्या क्षत्रिय राजकर्त्यांचा व त्याबरोबरच देशांतील कर्तृत्वशक्तीचाहि जेव्हां मुसलमानी अमदानींत ऱ्हास होऊं लागला, तेव्हां संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांपैकीं पहिला म्हणजे केवळ "हरि हरि" म्हणत स्वस्थ बसण्याचा मार्गच काय तो एकटा श्रेष्ठ, हें मूळांतलें एकदेशीय मत तत्कालीन बाह्य परिस्थितीस विशेष सोयीचें असल्यामुळें सांसारिक लोकांसहि अधिकाधिक ग्राह्य झालें असावें असें दिसतें. यापूर्वी अशी स्थिति नव्हती, असें—

अपहाय निजं कर्म कृष्ण कृष्णेति वादिनः।
ते हरेर्द्वेषिणः पापाः धर्मार्थं जन्म यद्धरेः ॥*

"आपलें (स्वधर्मोक्त) कर्म सोडून (केवळ) 'हरि हरि' म्हणत बसणारे लोक हरीचे द्वेष्टे व पापी होत, कारण हरीचा जन्म तरी धर्मरक्षणार्थच आहे,"—या शूद्रकमलाकरांत घेतलेल्या विष्णुपुराणांतील श्लोकावरून उघड होतें. वास्तविक पाहिलें तर हे लोक संन्यासनिष्ठ नव्हेत आणि कर्मयोगीहि नव्हेत. कारण संन्याशाप्रमाणें

* मुंबईस छापिलेल्या विष्णुपुराणाच्या प्रतीत हा श्लोक आम्हांस सांपडला नाहीं; तथापि कमलाकरभट्टांसारख्या प्रामाणिक ग्रंथकारानें घेतला असल्यामुळें तो निरधार मानितां येत नाहीं.

ज्ञानानें व तीव्र वैराग्यानें ते सर्व सांसारिक कर्में सोडीत नाहींत; आणि संसारांत राहूनहि कर्मयोग्याप्रमाणें शास्त्रतः प्राप्त झालेलें आपलें कर्तव्य निष्काम बुद्धीनें करीत नाहीत. म्हणून या वाचिक संन्याशांची गणना गीतेंत न वर्णिलेल्या अशा एका निराळ्या तृतीय निष्ठेंत केली पाहिजे कोणत्याहि कारणानें कां होईना लोक अशा रीतीनें तृतीयप्रकृति बनले, म्हणजे धर्माचाहि अखेर नाश झाल्याखेरीज रहात नाहीं. इराणांतून पारशी धर्मास खो मिळण्यास हीच स्थिति कारण झाली असून त्यामुळें हिंदुस्थानातून वैदिक धर्महि 'समूलं च विनश्यति' होण्याची वेळ आली होती. पण बौद्ध धर्माच्या ऱ्हासानंतर वेदान्ताबरोबर गीतेंतील भागवत-धर्माचें जें पुनरुज्जीवन झालें त्यामुळें आमच्याकडे हा दुष्परिणाम घडून आला नाहीं. दौलताबादचें हिंदु राज्य मुसलमानांनीं बुडविण्यापूर्वी कांही वर्षें आमच्या सुदैवानें श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनी भगवद्गीतेस " देशीकार लेणें " करून " मऱ्हाठि-येचिया नगरी " गीतेंतील " ब्रह्मविद्येचा सुकाळु " करून सोडिला होता; आणि हिंदुस्थानातील इतर प्रांतांतहि याच वेळीं गीतेंतील भक्तिमार्गाचा उपदेश दुसऱ्या साधुसंतांनी जारीनें चालू ठेविला होता. वैराग्ययुक्त भक्तिरूपानेंच कां होईना पण यवनब्राह्मणचांडाळादिकांस सम आणि ज्ञानमूलक गीताधर्माचा जाज्वल्य उपदेश चोहोंकडे एकसमयावच्छेदेंकरून चालू राहिल्यामुळें हिंदुधर्माचा पुरा ऱ्हास होण्याचें भय नाहींसें झालें, इतकेंच नव्हे तर करड्या मुसलमानी धर्मावरहि त्याची थोडीशी छाप बसून कबीरासारख्या साधूचा संतमंडळांत समावेश होऊं लागला; आणि उप-निषदांचें फारशी भाषांतरहि याच वेळीं औरंगझेबाचा वडील भाऊ शाहाजादा दारा यानें आपल्या देखरेखीखालीं तयार करविलें. वैदिक भक्तिमार्ग अध्यात्मज्ञानाला सोडून नुस्त्या तात्रिक श्रद्धेच्याच पायावर उभारलेला असता तर हें सामर्थ्य त्याच्या अंगांत राहिलें असतें कीं नाहीं याचा वानवाच आहे. तथापि भागवतधर्माचें हें आधुनिक पुनरुज्जीवन मुसल्मानी अमदानींतच झालें असल्यामुळें तेंहि बहुतेक भक्तिपर म्हणजे एकदेशीय होऊन, मूळ भागवतधर्मातल्या कर्मयोगाचें एकदां कमी झालेलें स्वतंत्र महत्त्व त्यास पुनः प्राप्त न होतां कर्मयोग संन्यासमार्गाचें अंग किंवा साधन आहे असें म्हणण्याऐवजीं तो भक्तिमार्गाचें अंग आहे असें या वेळची भागवतधर्मीय संतमंडळी, पंडित व आचार्यहि म्हणूं लागले. तत्कालीं प्रच-लित असलेल्या या समजुतीस श्रीसमर्थ रामदासस्वामींचे ग्रंथ हाच काय तो आमच्या माहितीप्रमाणें एक अपवाद आहे; आणि कर्ममार्गाचें खरें महत्त्व शुद्ध व प्रासादिक मराठी भाषेंत सांगितलेलें ज्यास पहावयाचें असेल त्यानें समर्थांच्या दासबोधाचें व त्यांतलेत्यांतहि विशेषेंकरून उत्तरार्धाचें पठण केलें पाहिजे. श्रीसम-र्थांचाच उपदेश शिवाजीमहाराजांस मिळालेला होता; व मराठेशाहींत पुढें कर्म-

योगाची तत्त्वें समजून देण्याची जेव्हां जरूर वाटूं लागली तेव्हां शांडिल्यसूत्रें किंवा ब्रह्मसूत्रभाष्यें यांऐवजीं महाभारताचीं गद्यात्मक भाषांतरें होऊन बखरीच्या रूपानें त्यांचा अभ्यास सुरू झाला ही भाषांतरें तंजावर येथील पुस्तकालयांत अद्याप ठेविलेलीं आहेत. हाच क्रम जर पुढें अबाधित चालूं असता तर गीतेवरील एकदेशीय टीका मागें पडून महाभारतांतील सर्व नीतीचें सार गीताधर्मांतल्या कर्मयोगांत वर्णिलें आहे ही गोष्ट कालमानाप्रमाणें पुनः सर्व लोकांच्या लक्षांत आल्याखेरीज राहिली नसती. परंतु कर्मयोगाचें हें पुनरुज्जीवन आमच्या दुर्दैवानें फार दिवस टिकलें नाहीं.

असो; हिंदुस्थानच्या धार्मिक इतिहासाचें विवेचन करण्याचें हें स्थल नव्हे. गीतेंतील धर्मांत एक प्रकारचा जिवंतपणा, तेज किंवा सामर्थ्य असून मध्यंतरीं दैववशात् संन्यासधर्माची जी उचल झाली तिनें देखील हें सामर्थ्य नाहीसें झालें नाहीं एवढें वरील संक्षिप्त व त्रोटक हकीकतीवरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. "धारणाद्धर्मः" असा धर्म शब्दाचा धात्वर्थ असून सामान्यतः त्याचे 'पारलौकिक' व 'व्यावहारिक,' किंवा 'मोक्षधर्म' आणि 'नीतिधर्म' असे दोन भेद होतात हें आम्ही तिसऱ्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. वैदिक धर्म घ्या, बुद्धाचा घ्या किंवा खिस्ताचा घ्या, जगाचें धारणपोषण होऊन मनुष्याला अखेर सद्गति मिळावी हाच सर्वांचा मुख्य हेतु असल्यामुळें मोक्षधर्माबरोबरच व्यावहारिक धर्माधर्माचेंहि या प्रत्येक धर्मांत थोडेंबहुत विवेचन आलें आहे किंबहुना प्राचीन काळीं मोक्षधर्म निराळा व व्यावहारिक धर्म निराळा हा भेदच करीत नसत असें म्हटलें तरी चालेल; कारण, परलोकीं सद्गति मिळण्यास या जगांतील आचरणहि शुद्धच असलें पाहिजे अशी सर्वांची पुरी समजूत होती. इतकेंच नव्हे तर गीतेंत सांगितल्याप्रमाणें पारलौकिक व ऐहिक कल्याणाचा पायाहि एकच आहे असें ते मानीत असत. परंतु आधिभौतिक ज्ञानाच्या प्रसारानें सध्यांचे काळीं पाश्चिमात्य देशांत ही समजूत कायम न रहातां मोक्षधर्माशिवाय नीतीची, म्हणजे ज्या नियमांनीं जगाचें धारणपोषण होतें त्या नियमांची, उपपत्ति सांगतां येईल कीं नाहीं, हा विचार सुरू होऊन केवळ आधिभौतिक म्हणजे दृश्य किंवा व्यक्त पायावरच समाजधारणाशास्त्र रचण्यास प्रारंभ झाला आहे. तथापि नुस्त्या व्यक्तानें मनुष्याचा निर्वाह कसा लागणार? झाड, मनुष्य हे जातिवाचक शब्द देखील अव्यक्त अर्थच दाखवितात. आंब्यांचें झाड, गुलाबाचें झाड, ही विशिष्ट वस्तु दृश्य आहे खरी, परंतु झाड हा सामान्य शब्द कोणतीहि दृश्य किंवा व्यक्त वस्तु दाखवीत नाहीं; आणि याचप्रमाणें आपला सर्व व्यवहार चालूं आहे. अव्यक्ताची कल्पना मनांत जागृत होण्यास प्रथम कांहीं तरी व्यक्त वस्तु डोळ्यापुढें पाहिजे हें यावरून उघड होतें; पण

व्यक्त हीच अखेरची पायरी नसून अव्यक्ताच्या आश्रयाखेरीज एक पाऊलहि आपणांस पुढें टाकितां येत नाहीं, किंवा एक वाक्यहि पुरें करितां येत नाहीं, हेंहि तितकेंच निश्चित आहे. म्हणून अध्यात्मदृष्ट्या नीतिशास्त्रास आधार म्हणून घेतलेली सर्वभूतात्मैक्यरूप परब्रह्माची अव्यक्त कल्पना सोडून दिली तरी अखेरीस त्याऐवजीं "सर्व मानवजात" ही डोळ्यांनीं न दिसणारी अतएव अव्यक्त वस्तुच देवासारखी पूज्य मानणें भाग पडतें, व त्यांतच पूर्वीच्या व पुढच्या पिढ्यांचा समावेश केल्यानें अमृतत्वाबद्दलची मनुष्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति तृप्त झाली पाहिजे असें मानून, या बड्या देवाची प्रेमानें व अनन्यभावानें उपासना करणें, त्याच्या सेवेंत आपलें सर्व आयुष्य खर्च करणें, किंवा त्याच्याकरितां सर्व स्वार्थाचा यज्ञ करणें, हेंच प्रत्येक मनुष्याचें या जगांतील परम कर्तव्य होय, असा नव्याण्णव हिश्शानें आधिभौतिक पंडितहि आतां मोठ्या कळकळीनें उपदेश करूं लागले आहेत. फ्रेंच पंडित कोंट यानें प्रतिपादिलेल्या धर्माचें हेंच सार असून या धर्मासच "सकल-मानव ज्ञातिधर्म" किंवा थोडक्यांत सांगावयाचें असल्यास "मानव-धर्म" असें गोंडस नांव त्यानें आपल्या ग्रंथात दिलें आहे.* अलीकडील जर्मन पंडित नित्शे याची गोष्टहि याच प्रकारची आहे. इसवी सनाच्या एकोणिसाव्या शतकांत "परमेश्वर मयत झाला आहे" असें यानें स्पष्ट विधान केलें असून, अध्यात्मशास्त्र सर्व झूट आहे असें याचें म्हणणें आहे. तथापि आधिभौतिकदृष्ट्याच कर्मविपाक व पुनर्जन्माचें चक्र कबूल करून आपल्याला पुनः जन्मोजन्मीं करितां येईल अशा प्रकारचें कृत्य करणें, आणि ज्याच्या सर्व मनोवृत्ति अत्यंत विकसित होऊन पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या आहेत असे मानवी जनावर जेणेंकरून पुढें निर्माण होईल अशा रीतीनें समाजव्यवस्था राखणें, हेंच या जगांत मनुष्यमात्राचें कर्तव्य व परमसाध्य होय असें त्यानें आपल्या सर्व ग्रंथांतून प्रतिपादन केलें आहे. अध्यात्मशास्त्र ज्यांना कबूल नाहीं त्यांनाहि कर्माकर्मविवेचन करितांना कांहीं तरी परमसाध्य मानावें लागतें व तें एक प्रकारें 'अव्यक्त'च असतें असें यावरून दिसून येईल. कारण सर्व मानवज्ञातिरूप महा-देवतेची उपासना करून सर्व मनुष्यांचें हित संपादन करा म्हटलें काय, किंवा पुढें केव्हां तरी अत्यंत पूर्णावस्थेस पोंचलेला मनुष्यप्राणी जेणेंकरून उत्पन्न होईल अशीं कर्में करा म्हटलें काय, आधिभौतिक नीतिशास्त्रज्ञांचीं हीं दोन्ही ध्येयें ज्यांस हा उपदेश करावयाचा त्यांच्या दृष्टीला अगोचर म्हणजे अव्यक्तच आहेत. कोंट किंवा

---

* कोंट यानें आपल्या धर्मास Religion of Humanity असें नांव दिलें आहे; व त्याचें सविस्तर विवेचन कोंटच्या *A System at Positive Polity* (Eng. trans. in four Vols) या ग्रंथात केलेले आहे. केवळ आधिभौतिकदृष्ट्याहि समाज-धारणा कशी करितां येईल याची या ग्रंथांत उत्तम चर्चा केलेली आहे.

नित्शे यांचा हा उपदेश ख्रिस्ती धर्मासारख्या तत्त्वज्ञानविरहित नुस्त्या आधिदैवत भक्तिधर्मास जरी विरोधी असला, तरी अध्यात्मदृष्ट्या सर्वभूतात्मैक्यज्ञानरूप साध्याच्या किंवा कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाच्या पूर्णावस्थेच्या पायावर रचिलेल्या धर्माधर्मशास्त्रांतील किंवा नीतिशास्त्रांतील परम ध्येयाच्या पोटांत वरील सर्व आधिभौतिक साध्यांचा अविरोधानें सहज समावेश होतो; व त्यामुळें अध्यात्मज्ञानानें परिपूत झालेला वैदिक धर्म त्यानें केव्हां तरी मागें पडेल अशी भीति बाळगण्याचें कारण नाहीं. परमसाध्य अव्यक्त मानणें जर जरूर आहे तर तें मानवजातीपुरतेंच संकुचित कां धरावें? किंवा पूर्णावस्था हेंच जरी परमसाध्य मानिलें तरी जनावर आणि मनुष्य या दोहोंसहि सामान्य अशा आधिभौतिक साध्यापेक्षां त्यांत अधिक काय? असे उलट प्रश्न या ठिकाणीं उत्पन्न होतात; आणि या प्रश्नांचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न करूं लागलें म्हणजे अध्यात्मदृष्ट्या निष्पन्न होणाऱ्या सर्व चराचर सृष्टीच्या एका अनिर्वाच्य परम तत्त्वासच शरण जावें लागतें. आधिभौतिक शास्त्रांची अर्वाचीन काळीं अश्रुतपूर्व वाढ झाली असून दृश्य सृष्टीचें मनुष्याचें ज्ञान पूर्वीपेक्षां शेंकडोंपट वाढलें आहे; आणि 'जशास तसें' या न्यायानें जें प्राचीन राष्ट्र हें आधिभौतिक ज्ञान संपादन करून घेणार नाही त्याचा सुधारलेल्या नवीन पाश्चिमात्य राष्ट्रांपुढें टिकाव लागणें अशक्य होय, हें निर्विवाद आहे. परंतु आधिभौतिक शास्त्रांची कितीहि वाढ झाली, तरी जगाचें मूलतत्त्व समजून घेण्याची मनुष्यमात्राची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति तिचें नुस्त्या आधिभौतिकवादानें पूर्ण समाधान होणें केव्हांच शक्य नाहीं. केवळ व्यक्त सृष्टीच्या ज्ञानानें सर्व निर्वाह लागत नसून नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं कांहीं तरी अव्यक्त तत्त्व असलें पाहिजे असें स्पेन्सरसारखे उत्क्रांतिवादीहि प्रांजलपणें कबूल करितात. पण त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, या नित्य तत्त्वाचें स्वरूप काय हें समजणें शक्य नसल्यामुळें त्याच्या आधारें कोणत्याच शास्त्राची उपपत्ति लावितां येत नाहीं. जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट हाहि अव्यक्त सृष्टितत्त्वाचें अज्ञेयत्व कबूल करितो तथापि नीतिशास्त्राची उपपत्ति याच अगम्य तत्त्वानें लाविली पाहिजे असें त्याचें मत आहे. शोपेनहौएर यापुढें जाऊन हें अगम्य तत्त्व वासनास्वरूपी आहे असें प्रतिपादन करीत असून नीतिशास्त्रावरील इंग्रजी ग्रंथकार ग्रीन याच्या मतें हेंच सृष्टितत्त्व आत्मा या रूपानें अंशतः मनुष्याचे देहांत प्रादुर्भूत झालेलें आहे, आणि गीता तर "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः" असे स्पष्ट म्हणत आहे. जगाच्या बुडाशीं असणारें हें अव्यक्त तत्त्व नित्य, एक, अमृत, स्वतंत्र व आत्मरूपी आहे, यापेक्षां त्याबद्दल ज्यास्त कांहीं सांगतां येत नाहीं, असा आमच्या उपनिषदत्कारांचा सिद्धान्त असून या सिद्धान्तापलीकडे मनुष्याच्या ज्ञानाची गति कधीं तरी जाईल कीं नाहीं याचा वानवाच आहे. कारण जगाच्या

बुडाशीं जें अव्यक्त तत्त्व आहे तें इंद्रियांना अगोचर म्हणजे अर्थातच निर्गुण असल्यामुळें, गुण, वस्तु, अगर क्रिया दाखविणाऱ्या कोणत्याच शब्दांनीं या निर्गुण तत्त्वाचें वर्णन होऊं शकत नाहीं, व म्हणूनच त्यास अज्ञेय म्हणतात. परंतु अव्यक्त सृष्टितत्त्वाचें आपणांस होणारें ज्ञान शब्दांनीं अधिक सांगतां न येणारें अतएव दिसण्यांत जरी अल्प दिसलें, तरी तेंच मानवी ज्ञानाचें सर्वस्व असल्यामुळें लौकिक नीतिमत्तेची उपपत्तिहि त्याच्या आधारेंच सांगितली पाहिजे; व ती योग्य रीतीनें सांगण्यास कोणतीच अडचण पडणार नाहीं हें गीतेंतील विवेचनावरून सहज दिसून येईल. दृश्य सृष्टींतील हजारों व्यवहार कोणत्या पद्धतीनें चालवावे—उदाहरणार्थ, व्यापार कसा करावा, लढाई कशी मारावी, रोग्यास कोणतें औषध केव्हां द्यावें, सूर्यचंद्रादिकांचीं अंतरें कशीं मोजावीं,—हें नीट समजण्यास नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या ज्ञानाची नेहमीं अवश्यकता लागणार, आणि हा लौकिक व्यवहार अधिकाधिक कौशल्यानें करितां येण्यास नामरूपात्मक आधिभौतिक शास्त्राचेंच जास्त जास्त अध्ययन केलें पाहिजे या बद्दल शंका नाहीं परंतु गीतेचा तो विषय नव्हे. अध्यात्मदृष्ट्या मनुष्याची परमश्रेष्ठ अवस्था कोणती तें सांगून त्याच्या आधारें कर्माकर्मरूप नीतिधर्मांचें मूलतत्त्व काय ते ठरविणें हा गीतेचा मुख्य विषय होय. पैकीं आध्यात्मिक परमसाध्य जें मोक्ष त्याबद्दल आधिभौतिक पंथ यद्यपि उदासीन असला, तरी केवळ नीतिधर्मांच्या मूलतत्त्वांचा निर्णय करण्यासहि आधिभौतिकपक्ष अपुरा पडतो, आणि प्रवृत्तिस्वातंत्र्य, किंवा नीतिधर्मांचें नित्यत्व, अगर अमृतत्व प्राप्त करून घेण्याची मनुष्याच्या मनांतील स्वाभाविक इच्छा, इत्यादि गूढ विषयांचा त्यानें निकाल लागत नाहीं, यासाठीं आत्मानात्मविचारांत शिरणें अखेर भाग पडतें, हें आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलें आहे. परंतु अध्यात्मशास्त्राचें काम एवढ्यानेंच संपतें असें नाहीं. जगाच्या बुडाशीं असणाऱ्या अमृतत्वाचा नित्य उपासनेनें आणि अपरोक्षानुभवानें मनुष्याच्या आत्म्याला एक प्रकारची विशिष्ट शांति मिळून त्यामुळें मनुष्याच्या शीलांत किंवा स्वभावांत जो फरक होतो तोच सदाचरणाचें मूळ असल्यामुळें, मानवजातीची पूर्ण अवस्था कशांत आहे या प्रश्नाचाहि अध्यात्मशास्त्रानें जसा निर्णय होतो तसा केवळ आधिभौतिक सुखवादानें होत नाहीं हें लक्षांत टेविलें पाहिजे. कारण, केवळ विषयसुख हें पशूंचें साध्य असून ज्ञानवान् मनुष्याच्या बुद्धीचें त्यानें कधींच पूर्ण समाधान होणें शक्य नाहीं, व सुखदुःखें अनित्य असून धर्म नित्य आहे, हें पूर्वीच सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे गीतेंतील पारलौकिक धर्म आणि नीतिधर्म मिळून दोन्हीहि जगांतील नित्य व अमृत तत्त्वाच्या आधारें प्रतिपादिलेले असल्यामुळें परमावधीचा हा गीताधर्म, मनुष्य हें एक केवळ उच्च प्रतीचें जना-

वर आहे अशा दृष्टीनें मानवी कृत्यांचा विचार करणाऱ्या नुस्त्या आधिभौतिक ज्ञानास कधींहि हार न जाणारा अतएव नित्य व अभय झाला आहे, व हिंदु लोकांस या बाबतींत दुसऱ्या कोणत्याहि ग्रंथाकडे, धर्माकडे किंवा मताकडे पहाण्याची अपेक्षा भगवंतांना ठेविलेली नाही, असें दिसून येईल. किंबहुना सर्व ब्रह्मज्ञानाचें निरूपण केल्यावर "अभयं वै प्राप्तोऽसि"—आतां तूं अभय झालास—(बृ.४.२.४), असें याज्ञवल्क्यानें जें जनकराजास सांगितलें आहे तेंच या गीताधर्माच्या ज्ञानासहि अनेकार्थी अक्षरशः लागूं पडतें असें म्हटलें तरी चालेल.

अशा रीतीनें सर्वतोपरी निर्भय व व्यापक असून सम म्हणजे वर्णाचा, ज्ञातीचा, देशाचा किंवा दुसरा कोणताच भेद न ठेवितां सर्वांस एकाच मापानें एकच सद्गति देणारा, व इतर धर्मांबद्दल योग्य सहिष्णुता दाखविणारा, ज्ञान–भक्ति–कर्मयुक्त गीताधर्म सनातन वैदिकधर्मवृक्षाचें अत्यंत मधुर व अमृत फल आहे. वैदिक धर्मांत प्रारंभीं द्रव्यमय किंवा पशुमय यज्ञाचें म्हणजे नुस्त्या कर्मकांडाचेंच अधिक माहात्म्य होतें. पण पुढें उपनिषदांतील ज्ञानानें हा केवळ कर्मकांडपर श्रौतधर्म गौण ठरविल्यावर त्यांतच सांख्यशास्त्राचाहि प्रादुर्भाव झाला. पण हें ज्ञान सामान्य जनांस अगम्य असून त्याचा ओढाहि कर्मसंन्यासाकडे विशेष असल्यामुळें सर्वसामान्य लोकांचें केवळ औपनिषदिक धर्मानें किंवा दोहोंच्या स्मार्त एकवाक्यतेनें मुद्धां पूर्ण समाधान होणें शक्य नव्हतें. यासाठीं उपनिषदांतील केवळ बुद्धिगम्य ब्रह्मज्ञानास प्रेमगम्य व्यक्त उपासनेच्या राजगुह्याची जोड देऊन, कर्मकांडाच्या प्राचीन परंपरेप्रमाणें "तुम्हीं आपआपल्या योग्यतेनुरूप आपआपलीं सांसारिक कर्तव्यें लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीनें, आत्मौपम्यदृष्टीनें व उत्साहानें यावज्जीव करीत राहून तद्द्वारा पिंडब्रह्मांडांत सर्व भूतीं एकत्वानें भरलेल्या नित्य परमात्मदेवतेचें नेहमीं यजन करा, त्यांतच तुमचें पारलौकिक व ऐहिक कल्याण आहे," असें अर्जुनास निमित्त करून सर्वांसच गीताधर्म कंठरवानें सांगत आहे; व त्यामुळें कर्म, बुद्धि (ज्ञान) आणि प्रेम (भक्ति) या तिहींमधील विरोध नाहींसा होऊन सर्व आयुष्यच यज्ञमय करण्यास सांगणाऱ्या एका गीताधर्मांत सकल वैदिक धर्माचें सार आलें आहे. हा नित्य धर्म ओळखून केवळ कर्तव्य म्हणून सर्वभूतहितार्थ शेंकडों खटाटोप करणारे महात्मे व कर्ते पुरुष जेव्हां या भरतभूमीस अलंकृत करीत होते तेव्हां हा देश परमेश्वराच्या कृपेस पात्र होऊन ज्ञानाच्याच नव्हे तर ऐश्वर्याच्याहि शिखरास पोंचला होता; आणि हा उभयत्र श्रेयस्कर पूर्वतर धर्म सुटला तेव्हां त्याला निकृष्ट स्थिति प्राप्त झाली हें कोणासहि सांगावयास नको. यासाठीं भक्तीची, ब्रह्मज्ञानाची व कर्तृत्वाची जोड घालून देणाऱ्या या सम आणि तेजस्वी गीताधर्मानें परमेश्वराचें यजनपूजन करणारे सत्पुरुष पुनः या देशांत उत्पन्न होवोत अशी भगवंतांची अखेर

प्रार्थना करून, आणि ग्रंथांत कांहीं न्यूनाधिक झालें असल्यास वाचकांनी तें समानदृष्टीनें सुधारून घ्यावें असें खालील मंत्रानें (ऋ १०.१९१.४) त्यांस विनवून गीतेचें हें रहस्यविवेचन येथें पुरें करितों.

समानी व आकूतिः समाना हृदयानि वः ।
समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति ॥
यथा वः सुसहासति ॥*

*हा मंत्र ऋग्वेदसंहितेच्या शेवटी आलेला आहे. यज्ञमंडपांत जमलेल्या लोकांस उद्देशून हें भाषण आहे. "तुमचा अभिप्राय एकसारखा, तुमचीं अंतःकरणें एकसारखीं व तुमचें मन एकसारखें असो; जेणेकरून तुमचें सुसाह्य म्हणजे संघशक्तीची बळकटी होईल." असा याचा अर्थ आहे. असति असि हें वैदिक रूप आहे. 'यथा वः सुसहासति' याची द्विरुक्ति ग्रंथाची समाप्ति दाखविण्यासाठीं आहे.

ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ।

परिशिष्ट-प्रकरण

गीतेचें बहिरंगपरीक्षण.

अविदित्वा ऋषिं छंदो दैवतं योगमेव च ।
योऽध्यापयेज्जपेद्वाऽपि पापीयाञ्जायते तु सः ॥*

स्मृति.

भारती युद्धांत होणाऱ्या भयंकर कुलक्षयाचें व ज्ञातिक्षयाचें प्रत्यक्ष स्वरूप प्रथमतः डोळयापुढें आल्यावर आपला क्षात्रधर्म सोडून संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास ताळयावर आणण्यासाठीं, कर्मयोग अधिक श्रेयस्कर आणि कर्मयोगांत बुद्धि प्रधान असून ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें किंवा परमेश्वरभक्तीनें साम्यास पोंचलेल्या बुद्धीनें स्वधर्माप्रमाणें कर्मं करीत राहण्यानेंच मोक्षप्राप्ति होत्ये, मोक्ष मिळण्यास याखेरीज दुसऱ्या कशाची अपेक्षा रहात नाही, असें वेदान्तशास्त्राच्या आधारें प्रतिपादन करून श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास युद्ध करण्यास कसें लाविलें याचें मागील प्रकरणांतून सविस्तर वर्णन केलें आहे. गीतेचें खरें तात्पर्य काय याचा याप्रमाणें निर्णय झाल्यावर गीताग्रंथ केवळ वेदान्ताचा व निवृत्तिपर आहे अशा गैरसमजुतीनें "गीता भारतांत घालण्याचें कांही कारण नाहीं" इत्यादि ज्या शंका उत्पन्न झालेल्या आहेत त्याचेंहि आतां सहज निवारण होतें. कारण, कर्णपर्वांत सत्यानृताचें विवेचन करून श्रीकृष्णांनी ज्याप्रमाणें अर्जुनास युधिष्ठिरवधापासून निवृत्त केलें, त्याप्रमाणेंच गीतेंतील उपदेश युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं जरूर होता; आणि काव्यदृष्ट्या पाहिलें तरीहि महाभारतांत अशा रीतीचे जे दुसरे अनेक प्रसंग जागोजाग आले आहेत त्या सर्वांतील मूलतत्त्व कोठें तरी सांगणें अवश्य असल्यामुळें तें भगवद्गीतेंत सांगून व्यावहारिक धर्माधर्माच्या किंवा कार्याकार्य-व्यवस्थितीच्या निरूपणाची पूर्तता अखेर गीतेंत केली आहे, असें आतां सिद्ध होतें.

---

*"कोणत्याहि मंत्राचा ऋषि, छंद, दैवत आणि विनियोग न जाणतां (सदर मंत्र) जो शिकवितो किंवा त्याचा जप करितो तो पापी होतो." हें कोणत्या तरी स्मृतिग्रंथातलें वचन आहे, पण कोठलें तें सांपडत नाही. पण त्याच मूळ आर्षेय ब्राह्मण (आर्षेय. १) या श्रुतिग्रंथांत आहे; तें असें—"यो ह वा अविदितार्षेयच्छन्दोदैवतब्राह्मणेन मंत्रेण याजयति वाऽध्यापयति वा स्थाणुं वर्च्छति गर्तं वा प्रतिपद्यते ।" कोणत्याहि मंत्राचीं ऋषि, छंद वगैरे बहिरंगें होत; व तीं माहीत असल्याखेरीज मंत्र म्हणू नये. हाच न्याय गीतेसारख्या ग्रंथासहि लागू केला पाहिजे.

वनपर्वांत ब्राह्मणव्याधसंवादांत व्याधानें मी आपला मांसविक्रयाचा धंदा कां करितों याचें वेदान्ताच्या आधारें विवेचन केलें असून, शांतिपर्वांत तुलाधार-जाजलिसंवादांतहि तशाच प्रकारें तुलाधारानें आपल्या वाणिज्यधंद्याचें समर्थन केलें आहे (वन. २०६—२१५ आणि शां. २६०—२६३). पण ही उपपत्ति त्या त्या विशिष्ट धंद्यापुरती झाली. तसेंच अहिंसा, सत्य वगैरे विषयांचें विवेचन जरी महाभारतांत ठिकठिकाणी आलेलें आहे तरी तेंहि एकदेशीय म्हणजे त्या त्या विषयापुरतें असल्यामुळें, महाभारताचा तो प्रधान भाग म्हणतां येत नाही, किंवा ज्या श्रीकृष्णाच्या आणि पांडवांच्या थोर कृत्यांचें वर्णन करण्याकरितां व्यासांनी महाभारत लिहिलें त्या थोर पुरुषांच्या चरित्राचा कित्ता घेऊन मनुष्यमात्रानें चालावें किंवा नाहीं, याचाहि असल्या एकदेशीय विवेचनानें निर्णय लागत नाहीं. संसार निःसार असून केव्हां तरी संन्यास घेणेंच जर श्रेष्ठ, तर श्रीकृष्ण अगर पांडव यांनी असल्या उलाढाली कां कराव्या आणि त्यांनीं त्या कोणत्याहि हेतूनें केल्या असल्या तरी लोकसंग्रहार्थ त्यांचा गौरव करून व्यासांनीं सबंध तीन वर्षे एकसारखें खपून (मभा. आ. ६२.५२) एक लाख ग्रंथ तरी कशाला लिहावा, असे प्रश्न सहज उत्पन्न होतात. वर्णाश्रमकर्में चित्तशुद्धीसाठीं आहेत असें म्हटल्यानें या प्रश्नांचा नीट उलगडा होत नाही. कारण, काही म्हटलें तरी स्वधर्माचरण किंवा जगाचे इतर व्यवहार संन्यासदृष्टीनें गौणच मानावे लागतात. यासाठी महाभारतांत ज्या थोर पुरुषांची चरित्रें वर्णिलीं आहेत त्या महात्म्यांच्या वर्तनावर "मूले कुठारः" या न्यायानें येणाऱ्या वरील आक्षेपाचें निरसन करून संसार करावा कीं नाही, आणि करावा म्हटल्यास संसारात प्रत्येक मनुष्यानें कोणत्या रीतीनें आपआपले धंदे केले असतां तें कर्म मोक्षप्राप्तीच्या आड येत नाही, हें महाभारतांत कोठें तरी सविस्तर सांगणें जरूर होतें. परंतु नलोपाख्यान, रामोपाख्यान वगैरे जी उपाख्यानें महाभारतांत आहेत त्यांत हें विवेचन करणें युक्त झालें नसतें. कारण मग त्या उपागाप्रमाणें हें विवेचनहि गौणच मानिलें गेलें असतें. तसेंच वनपर्व किंवा शांतिपर्व यांतील अनेक विषयांचे खिचडींत गीतेचा संग्रह केल्यानें तिच्या महत्त्वास कमीपणा आल्याखेरीज राहिला नसता म्हणून उद्योगपर्व संपून महाभारतांतील प्रधान कर्म जें भारती युद्ध त्यास सुरुवात होण्याच्या ऐन प्रसंगी त्यावरच नीतिधर्मदृष्ट्या दिसण्यांत अपरिहार्य असा आक्षेप घेऊन कर्माकर्मविवेचनाचें हें स्वतंत्र शास्त्र तेथेंच सोपपत्तिक सांगितलें आहे. सारांश, श्रीकृष्णानें युद्धारंभींच अर्जुनास गीता सांगितली ही परंपरागत कथा क्षणभर बाजूला ठेवून महाभारत हें धर्माधर्मनिरूपणार्थ रचिलेलें एक आर्ष महाकाव्य आहे अशा बुद्धीनें जरी विचार केला, तरी गीता सांगण्यास भारतांत जी स्थलयोजना केली आहे तीच गीतेचें महत्त्व लोकांचे लक्षांत भरण्यास काव्यदृष्ट्याहि

योग्य आहे, असें यावरून दिसून येईल. गीतेंतील प्रतिपाद्य विषय आणि गीता भारतांत ज्या ठिकाणीं सांगितली आहे तें स्थल, या दोहोंचीहि याप्रमाणें नीट उपपत्ति लागल्यावर गीतेंतील ज्ञान रणभूमीवर सांगण्याचें कारण नाहीं, हा ग्रंथ मागाहून कोणीं तरी महाभारतांत घुसडून दिला असावा, अथवा भगवद्गीतेंत दहा श्लोक मुख्य किंवा शंभर मुख्य, हे प्रश्न आतां शिल्लक रहात नाहींत. कारण, धर्मनिरूपणार्थ भारताचें महाभारत करण्यास अमुक विषय महाभारतांत अमुक कारणासाठीं अमुक ठिकाणीं घातले पाहिजेत असें एकदां ठरल्यावर, त्या विषयाचें पूर्ण निरूपण करण्यास कितीहि जागा लागली तरी महाभारतकार त्याची पर्वा करीत नाहींत, असें इतर प्रकरणांवरूनहि दिसून येतें. तथापि गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणासंबंधानें दुसऱ्या ज्या कोट्या निघाल्या आहेत त्यांचाहि प्रसंगानुसार विचार करून त्यांत तथ्य किती आहे हें पहाणें अवश्य असल्यामुळें त्यापैकीं (१) गीता व महाभारत, (२) गीता व उपनिषदें, (३) गीता व ब्रह्मसूत्रें, (४) भागवतधर्माचा उदय व गीता, (५) हल्लींच्या गीतेचा काल, (६) गीता व बौद्ध ग्रंथ, आणि (७) गीता व ख्रिस्ती बायबल, या सात विषयांचा या प्रकरणाच्या पुढील सात भागांत क्रमशः विचार केला आहे. हा विचार करितांना महाभारत, गीता, ब्रह्मसूत्रें, उपनिषदें वगैरे ग्रंथांचें विवेचन केवळ काव्य या नात्यानें म्हणजे व्यावहारिक व ऐतिहासिक दृष्ट्याच बहिरंगपरीक्षक करीत असल्यामुळें आम्हींहि वरील प्रश्नाचा त्याच दृष्टीनें आतां विचार करणार आहोत एवढें प्रथम सांगितलें पाहिजे.

भाग १—गीता व महाभारत.

श्रीकृष्णासारख्या थोर महात्म्यांच्या चरित्रांच्या नैतिक समर्थनार्थ कर्मयोगपर गीता महाभारतांत योग्य कारणांसाठीं योग्य स्थळीं आली असून महाभारताचाच गीता हा एक भाग असला पाहिजे, असें जें वर अनुमान केलें तेंच या दोन्ही ग्रंथांच्या रचनेची तुलना केली असतां दृढ होतें. पण तशी तुलना करण्यापूर्वी या दोन ग्रंथांच्या प्रस्तुतच्या स्वरूपाबद्दल थोडा विचार केला पाहिजे. गीताग्रंथांत सातशें श्लोक आहेत असें श्रीमच्छंकराचार्यांनीं आपल्या गीताभाष्यांत आरंभीच स्पष्ट म्हटलें असून हल्लीं उपलब्ध असलेल्या सर्व प्रतींत तितकेच श्लोक आढळून येतात. या ७०० श्लोकांपैकीं १ श्लोक धृतराष्ट्राचा, ४० संजयाचे, ८४ अर्जुनाचे आणि ५७५ भगवंताचे आहेत. परंतु मुंबईंत गणपत कृष्णाजीच्या छापखान्यांत छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतींत भीष्मपर्वांत गीतेचे अठरा अध्याय संपल्यावर जो अध्याय लागतो त्याच्या म्हणजे भीष्मपर्वाच्या त्रेचाळिसाव्या अध्यायाच्या आरंभीं साडेपांच श्लोकांत जें गीतामाहात्म्य वर्णिलें आहे, त्यांत—

षट्शतानि सविंशानि श्लोकानां प्राह केशवः ।
अर्जुनः सप्तपञ्चाशत् सप्तषष्टिं तु संजयः ।
धृतराष्ट्रः श्लोकमेकं गीताया मानमुच्यते ॥

"गीतेंत केशवाचे ६२०, अर्जुनाचे ५७, संजयाचे ६७ आणि धृतराष्ट्राचा १ मिळून एकंदर ७४५ श्लोक आहेत," असें म्हटलें आहे. हे श्लोक मद्रास इलाख्यांतील पाठाप्रमाणें कृष्णाचार्य यांनीं छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतींत सापडतात पण कलकत्यास छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतींत ते आढळून येत नाहीत; आणि भारतटीकाकार नीलकंठ यानें हे साडेपांच श्लोक "गौडैः न पठ्यंते" असें लिहिलें आहे. म्हणून ते प्रक्षिप्त असावे असें दिसतें. पण प्रक्षिप्त मानिले तरी गीतेंत ७४५ म्हणजे हल्लीं उपलब्ध आहेत त्यापेक्षां ४५ श्लोक जास्त कोणाला केव्हां तरी कसे मिळाले हें सांगतां येत नाहीं. महाभारत हा ग्रंथ विस्तीर्ण असल्यामुळें त्यांत मधून मधून दुसरे श्लोक घालणें किंवा असलेले काढणें शक्य आहे. परंतु गीतेची गोष्ट तशी नाहीं. गीता हा ग्रंथ नेहमींच्या पाठांतला असून वेदांप्रमाणें सबंध गीताहि तोंडपाठ म्हणणारे पूर्वीं पुष्कळ लोक होते, व अद्यापिहि कांहीं आहेत. हल्लींच्या गीतेंत पाठांतरें फारशीं आढळून येत नाहींत, आणि जे थोडे भिन्न पाठ आहेत ते टीकाकारांस माहीत आहेत याचें कारणहि हेंच होय. शिवाय गीताग्रंथांत कोणी फेरबदल करूं नये या हेतूनेंच त्यांत बरोबर सातशें श्लोक घातले असावे, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. मग मुंबईच्या व मद्रासच्या भारताच्या प्रतींत म्हटल्या-प्रमाणें ४५ श्लोक—आणि तेहि सर्व भगवंतांचें—जास्त कोठून आले ? कारण, संजयाच्या आणि अर्जुनाच्या श्लोकांची बेरीज हल्लींच्या प्रतींत व या गणनेंत एक-सारखीच म्हणजे १२४ आहे; आणि अकराव्या अध्यायांतील "पश्यामि देवान्०" (११.१५–३१) इत्यादि १७ श्लोकांप्रमाणें दुसरेहि दहा श्लोक मतभेदानें संजयाचे समजले जाण्याचा संभव असल्यामुळें, संजय व अर्जुन यांच्या श्लोकांची बेरीज एक असली तरी एकमेकाचे श्लोक पृथक् पृथक् मोजण्यांत फेर पडला असावा असें म्हणतां येईल. परंतु हल्लींच्या प्रतींत भगवंतांचे जे ५७५ श्लोक आहेत त्यांऐवजीं ६२० म्हणजे ४५ अधिक श्लोक कोठून आले याचा कांहींच पत्ता लागत नाहीं. गीतेचें स्तोत्र किंवा ध्यान किंवा अशाच प्रकारच्या दुसऱ्या प्रकरणाचा यांत समा-वेश केलेला असेल असें म्हणावें, तर तें प्रकरण मुंबईच्या भारताच्या प्रतींत दिलेलें नाहीं इतकेंच नव्हे, तर या प्रतींतील गीतेंतहि सातशेंच श्लोक आहेत. म्हणून हल्लींची सातशें श्लोकांची गीताच प्रमाण धरून चालल्याखेरीज मार्ग नाहीं. गी-तेची ही गोष्ट झाली. परंतु महाभारताची स्थिति पाहिली तर हा विरोध कांहींच नाहीं असें म्हणावें लागतें. महाभारतसंहिता एक लक्ष आहे असें महाभारतांतच वर्णन

आहे. पण हल्लीं छापिलेल्या प्रतींतून तितके श्लोक मिळत नसून निरनिराळ्या पर्वांतील अध्यायसंख्याहि भारताच्या आरंभीं दिलेल्या अनुक्रमणिकेप्रमाणें नाहीं, असें रावबहादुर चिंतामणराव वैद्य यांनी आपल्या भारतावरील टीकाग्रंथात स्पष्ट करून दाखविलें आहे. अशा स्थितींत गीता आणि महाभारत यांची तुलना करण्यासाठीं या दोन ग्रंथांच्या कोणत्या तरी विवक्षित प्रती घेतल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं; म्हणून श्रीमच्छंकराचार्यांनीं प्रमाण धरलेली सप्तशतश्लोकी गीता आणि कलकत्त्यास बाबू प्रतापचंद्र राय यांनीं छापिलेली महाभारताची प्रत प्रमाण धरून आम्हीं त्यांची तुलना केली आहे; आणि महाभारतांतून घेतलेल्या श्लोकांचा या ग्रंथांतील स्थलनिर्देशहि कलकत्त्यास छापिलेल्या वरील महाभारताच्या प्रतीस अनुसरूनच आम्हीं केलेला आहे. हेच श्लोक मुंबईच्या किंवा मद्रासेंतील पाठास अनुसरून छापिलेल्या कृष्णाचार्यांच्या प्रतीत पहाणें असल्यास आम्हीं निर्दिष्ट केलेल्या ठिकाणीं नसेल तर जरा मागेंपुढें पाहिलें म्हणजे सापडतील.

सातशें श्लोकी गीता व कलकत्त्यास बाबू प्रतापचंद्र राय यांनीं छापिलेली महाभारताची प्रत याची तुलना केली तर प्रथमतः असें आढळून येतें कीं, भगवद्गीता हा महाभारताचाच एक भाग आहे असे खुद्द महाभारतात बरेच ठिकाणीं उल्लेख आहेत. पैकीं पहिला उल्लेख आदिपर्वाच्या आरंभीं दुसऱ्या अध्यायांत दिलेल्या अनुक्रमणिकेंतला होय. "पूर्वोक्तं भगवद्गीतापर्व भीष्मवधस्ततः." (मभा आ. २.६९) असें प्रथमतः पर्ववर्णनात सांगून नंतर अठरा पर्वांच्या अध्यायांचा व श्लोकांची संख्या देताना भीष्मपर्वाच्या वर्णनांत—

कश्मलं यत्र पार्थस्य वासुदेवो महामतिः ।
मोहजं नाशयामास हेतुभिर्मोक्षदर्शिभिः ॥

"ज्यांत मोक्षगर्भ कारणें दाखवून वासुदेवांनीं अर्जुनाच्या मनाचें मोहज कश्मल काढून टाकिलें" (मभा आ.२.२४७)—असा भगवद्गीतेचा पुनः स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे. तसेंच आदिपर्वाच्या पहिल्या अध्यायांत "यदाश्रौषं" अशी प्रत्येक श्लोकास सुरुवात करून दुर्योधनादिकांच्या जयाबद्दल आपली निराशा कसकशी होत गेली हें धृतराष्ट्र सांगत असतां त्यांतहि "अर्जुनाला मोह झाल्यावर त्याला कृष्णानें विश्वरूप दाखविलेलें ऐकलें तेव्हां माझी जयाबद्दल निराशा झाली" असें वर्णन आहे (मभा.आ. १.१७९). आदिपर्वांतील या तीन उल्लेखांनंतर शांतिपर्वाच्या अखेरीस नारायणीयधर्म सांगतांना गीतेचा पुनः निर्देश करावा लागला आहे. नारायणीय, सात्वत, ऐकान्तिक आणि भागवत हीं चारीहि नावें समानार्थक असून नारायणऋषींनीं किंवा भगवंतांनीं श्वेतद्वीपांत नारदास उपदेशिलेल्या भक्तिपर प्रवृत्तिमार्गाचें वर्णन या उपाख्यानांत केलेलें आहे (शां.३३४–३५१). वासुदेवाची एकान्तभावानें

भक्ति करून जगांतील व्यवहार स्वधर्माप्रमाणें करीत राहिल्यानेंच मोक्षप्राप्ति होत्ये, असें या भागवतधर्माचें तत्त्व असून भगवद्गीतेंतहि याचप्रमाणें कर्मयोग संन्यासमार्गापेक्षां श्रेष्ठ असें प्रतिपादन आहे, हें आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलें आहे. या नारायणीय धर्माच्या परंपरेचें वर्णन करितांना वैशंपायन जनमेजयास असें सांगतो कीं, हा धर्म साक्षात् नारायणापासून नारदास प्राप्त झाला असून तोच धर्म "कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पतः" (मभा. शां. ३४६.१०) हरिगीतेंत किंवा भगवद्गीतेंत सांगितला आहे. तसेंच पुढें अध्याय ३४८ श्लोक ८ यांत—

समुपोढेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मृधे ।
अर्जुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

ऐकान्तिक किंवा नारायणधर्माचे हे विधि पूर्वी कौरवपांडवांच्या युद्धप्रसंगीं विमनस्क झालेल्या अर्जुनास भगवंतांनी उपदेशिले आहेत असें सांगून व नारायणधर्माची सर्व युद्धांतील परंपरा देऊन, हा धर्म आणि यतींचा म्हणजे संन्यासधर्म मिळून दोन्ही 'हरिगीतेंत' सांगितलें आहेत असें पुन: म्हटलें आहे. (मभा. शां ३४८.५३). आदिपर्व आणि शांतिपर्व यांत आलेल्या या सहा उल्लेखांखेरीज अश्वमेधपर्वांतल्या अनुगीता-पर्वांतहि आणखी एकदां भगवद्गीतेचा उल्लेख आहे. भारती युद्ध समाप्त होऊन युधिष्ठिरास राज्याभिषेक झाल्यावर कांहीं दिवसांनी श्रीकृष्ण व अर्जुन एकत्र बसले असता श्रीकृष्णांनीं "आतां मला येथें रहाण्याचें कारण नाहीं; द्वारकेस जाण्याची इच्छा आहे;" अशी गोष्ट काढिल्यावर अर्जुनानें मागें युद्धाच्या आरंभीं तुम्हीं मला जो उपदेश केला तो मी विसरलों, यासाठीं पुनः तोच उपदेश मला सांगा, अशी श्रीकृष्णास विनंति केली (अश्व. १६). तेव्हां या विनंतीप्रमाणें श्रीकृष्णानीं द्वारकेस जाण्यापूर्वी अर्जुनास अनुगीता सांगितली आहे. या अनुगीतेंत प्रथम "युद्धा-रंभीं तुला जो उपदेश केला तो विसरलास हें तुझें दुर्दैव होय. तो उपदेश पुनः तसाच सांगतां येणें मलाहि शक्य नाहीं; म्हणून त्याऐवजीं दुसऱ्या कांहीं गोष्टी तुला सांगतो." (मभा. अश्व. अनुगीता १६.९–१६ असें भगवंतांनींच म्हटलें असून अनुगीतेंतील कांहीं प्रकरणेंहि गीतेंतल्या प्रकरणांसारखी आहेत. अनुगीतेंतील या निर्देशासुद्धां महाभारतांतलाच भगवद्गीतेचा **सातदां** स्पष्ट उल्लेख आहे. अर्थात् भगवद्गीता हा हल्लींच्या महाभारतांतलाच एक भाग आहे असें त्यांतील अंतर्गत पुराव्यावरून स्पष्ट सिद्ध होतें.

परंतु शंकेची गति निरंकुश असल्यामुळें वरील सातहि निर्देशांनीं कित्येकाचें समाधान न होतां, हे उल्लेखहि भारतांत मागाहून घुसडलेले नसतील कशावरून, असें यावर त्यांचें म्हणणें आहे, व त्यामुळें गीता हा महाभारताचा भाग आहे कीं नाहीं ही शंका त्यांचे मनांत कायम रहात्ये. गीताग्रंथ केवळ ब्रह्मज्ञानपर आहे

अशा समजुतीमुळें ही शंका प्रथम निघालेली आहे. पण ही समजूतच आधीं खरी नाहीं असें आम्ही पूर्वी सविस्तर दाखविलें असल्यामुळें आतां ही शंका वास्तविक म्हटलें म्हणजे राहूं नये. तथापि एवढ्या पुराव्यावर अवलंबून न रहातां इतर पुराव्यानें देखील ही शंका खोटी कशी ठरत्ये तें आतां सांगतों. कोणतेहि दोन ग्रंथ एकाच ग्रंथकाराचे आहेत किंवा नाहीत अशी शंका आल्यास काव्य-मीमांसक प्रथमतः **शब्दसादृश्य** व **अर्थसादृश्य** या दोन गोष्टींचा विचार करीत असतात. पैकी शब्दसादृश्यांत नुसत्या शब्दांचाच नव्हे, तर एकंदर भाषासरणीचाहि समावेश होतो. या दृष्टीनें विचार करावयाचा म्हणजे गीतेची भाषा महाभारताच्या भाषेशीं कितपत जुळत्ये हें पाहिलें पाहिजे. परंतु महभारत ग्रंथ अतिविस्तृत असल्यामुळें प्रसंगानुसार त्यांत भाषेची रचनाहि निरनिराळी आहे. उदाहरणार्थ, कर्णपर्वांतील कर्णार्जुनांच्या युद्धाचें वर्णन पाहिलें तर त्यांतील भाषासरणी इतर प्रकरणांतील भाषेहून निराळी आहे असें दिसून येईल. म्हणून गीतेची भाषा महाभारताच्या भाषेशीं जुळत्ये की नाहीं हें निश्चित सांगणें दुर्घट होय. तथापि सामान्यतः विचार केला तर कै. काशीनाथपंत तेलंग* म्हणतात त्याप्रमाणें गीतेची भाषा व छंदोरचना आर्ष किंवा प्राचीन आहे असें म्हणावें लागतें. उदाहरणार्थ, अंत (गी. २.१६), भाषा (गी. २.५४) ब्रह्म (=प्रकृति, गी. १४.३), योग(=कर्मयोग), पादपूरक अव्यय 'ह' (गी. २.९) वगैरे शब्द गीतेंत ज्या अर्थानें आले आहेत त्या अर्थी ते कालिदासादिकांच्या काव्यांतून आढळून येत नाहींत असें काशीनाथपंतांनी दाखविलें असून, पाठभेदानें कां होईना पण गीता ११.३५ या श्लोकांत 'नमस्कृत्वा' असा अपाणिनीय शब्द व गी.११.४८यांत 'शक्य अहं' असा अपाणिनीय संधिहि आहे. तसेंच "सेनानीनामहं स्कंद." (गी. १०.२४) यांतील 'सेनानीनां' ही षष्ठीहि पाणिनीप्रमाणें शुद्ध नाही. आर्ष वृत्तरचनेचीं उदाहरणें कै. तेलंग यांनीं खुलासेवार दिलीं नाहींत. पण अकराव्या अध्यायांतील विश्वरूपवर्णनाच्या (गी.११.१५—५०) छत्तीस श्लोकांस उद्देशूनच त्यांनीं गीतेची छंदोरचना आर्ष आहे असें म्हटलें असावें असें आम्हांस वाटतें. या श्लोकांच्या प्रत्येक चरणांत अकरा अक्षरें आहेत; पण गणाचा नियम नसून एक चरण इंद्रवज्रा तर दुसरा उपेंद्रवज्रा, तिसरा शालिनी तर चवथा आणखी निराळ्याच प्रकारचा,

---

*कै. काशीनाथ त्र्यंबक तेलंग यांनीं केलेलें भगवद्गीतेचें इंग्रजी भाषांतर मॅक्समुलर साहेबांनीं संपादिलेल्या प्राच्यधर्मपुस्तकमालेंत (Sacred Books of the East Series, Vol. VIII.) प्रसिद्ध झालें आहे. या ग्रंथास इंग्रजींतच गीतेवर एक टीकात्मक लेख प्रस्तावनेच्या रूपानें जोडिला आहे. कै. तेलंग यांच्या मताचे या प्रकारणांत जे उल्लेख आहेत ते (एका स्थलाखेरीज) या प्रस्तावनेस अनुलक्षून केलेले आहेत.

याप्रमाणें एकंदर अकरा निरनिराळया जातींचे चरण या छत्तीस श्लोकांत म्हणजे १४४ चरणांत आढळून येतात. तथापि दर चरणांत अक्षरें अकरा असून, पहिलें, चवथें, आठवें व शेवटचीं दोन गुरु आणि सहावें प्रायः लघु असा त्यांत नियम दिसून येतो; व त्यावरून ऋग्वेदांतील किंवा उपनिषदांतील त्रिष्टुप् वृत्ताच्या चालीवर हे श्लोक रचिलेले आहेत असें अनुमान होतें. कालिदासाच्या काव्यांत अकरा अक्षरांचीं असलीं विषम वृत्तें आढळून येत नाहींत. शाकुंतल नाटकांत "अमी वेदिं परितः क्लृप्तधिष्ण्याः" हा श्लोक या छंदाचा आहे; पण कालिदासानेंच यास 'ऋक्छंद' म्हणजे ऋग्वेदांतील छंद असें नांव दिलें आहे यावरून गीताग्रंथ आर्ष वृत्तें प्रचारांत असतांना झालेला आहे हें उघड होतें. महाभारतांत अन्यत्रहि असेच आर्ष शब्द व वैदिक वृत्तें आढळून येतात. परंतु दोन्ही ग्रंथांमधील भाषा-सादृश्याचा याखेरीज दुसरा निःशंक पुरावा म्हटला म्हणजे महाभारतात व गीतेंत उपलब्ध होणाऱ्या एकसारख्या श्लोकाचा होय महाभारतांतील सर्व श्लोक तपासून त्यांपैकीं गीतेंत किती आले आहेत, हें बिनचूक ठरविणें महाप्रयासाचें काम आहे. तथापि महाभारत वाचितां वाचितां त्यांत अक्षरशः किंवा थोड्या पाठभेदानें गीतेच्या श्लोकासारखे जे श्लोक आम्हास आढळून आले त्यांचीहि संख्या कांहीं कमी नसून तेवढ्यानें भाषासादृश्याच्या प्रश्नाचा सहज निकाल होण्यासारखा आहे. गीतेंत आणि महाभारतांत (कलकताप्रत) खालीं दिलेले श्लोक आणि श्लोकार्धे शब्दशः किंवा एखाददुसऱ्या शब्दाच्या भेदानें एकसारखीच सांपडतात—

गीता	महाभारत
१.९ **नानाशस्त्रप्रहरणा**० श्लोकार्ध.	भीष्मपर्व ५१.४. गीतेंतल्याप्रमाणेंच दुर्योधन आपल्या सैन्याचें द्रोणाचार्याजवळ पुनः वर्णन करीत आहे.
१.१० **अपर्याप्तं**० सबंध श्लोक.	भीष्म. ५१.६
१.१२–१९ पर्यंत आठ श्लोक.	भीष्म. ५१.२२–२९ थोड्या शब्दभेदानें गीतेंतील श्लोकासारखेच आहेत.
१.४५ **अहो बत महत्पापं**० श्लोक.	द्रोण. १९७.५०. थोड्या शब्दभेदानें गीतेंतील श्लोकासारखा.
२.१९ **उभौ तौ न विजानीतः**० श्लोकार्ध.	शान्ति. २२४.१४ थोड्या पाठभेदानें बलिवासवसंवादांत व कठोपनिषदांत (२.१८) आहे.
२.२८ **अव्यक्तादीनि भूतानि**० श्लोक.	स्त्री. २.६; ९.११. 'अव्यक्त' याऐवजीं 'अभाव.' बाकी एकच.

२.३१ धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयो० श्लोकार्ध.	भीष्म १२४.३६. भीष्म कर्णाला **हेच** शब्द सांगत आहेत.
२.३२ यदृच्छया० श्लोक.	कर्ण.५७.२. 'पार्थ' याऐवजीं 'कर्ण' असें पद घालून दुर्योधन कर्णास सांगत आहे.
२.४६ यावान् अर्थ उदपाने० श्लोक.	उद्योग.४५.२६.सनत्सुजातीयप्रकरणांत थोड्या शब्दभेदानें आला आहे.
२.५९ विषया विनिवर्तन्ते० श्लोक.	शान्ति. २०४ १६. मनु-बृहस्पतिसंवादांत अक्षरशः आला आहे.
२.६७ इंद्रियाणां हि चरतां० श्लोक.	वन. २१०.२६. ब्राह्मण-व्याधसंवादांत थोड्या पाठभेदानें आला असून पूर्वी रथाचें रूपकहि आलें आहे.
२.७० आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं०श्लोक.	शांति. २५०.९. शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
३.४२ इंद्रियाणि पराण्याहुः०. श्लोक.	शांति २४५.३व२४७.२. थोड्या पाठभेदानें शुकानुप्रश्नांत दोनदां आला आहे. पण हा श्लोक मूळ कठोपनिषदांतला आहे (कठ.३.१०).
४.७ यदा यदा हि धर्मस्य० श्लोकार्ध.	वन १८९.२७.मार्कंडेयप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
४.३१ नायंलोकोऽस्त्ययज्ञस्य०श्लोकार्ध.	शांति.२६७ ४०गोकापिलीयाख्यानांत आलें असून सर्व प्रकरण यज्ञाचेंच आहे.
४,४० नायं लोकोऽस्ति न परो०श्लोकार्ध.	वन.१९९.११०.मार्कंडेयसमस्यापर्वांत अक्षरशः आलें आहे.
५ ५ यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं०श्लोक	शान्ति.३०५.१९व३१६.४.या दोन ठिकाणी थोड्या पाठभेदानें वसिष्ठ-कराल व याज्ञवल्क्य-जनकसंवादांत आला आहे.
५.१८ विद्याविनयसंपन्ने० श्लोक.	शान्ति.२३८.१९. शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
६.५ आत्मैव ह्यात्मनो बंधुः०श्लोकार्ध. व पुढील श्लोकार्चे अर्ध	उद्योग.३३.६३,६४. विदुरनीतींत अक्षरशः आलें आहे.
६.२९ सर्व भूतस्थमात्मानं०श्लोकार्ध.	शान्ति.२३८.२१.शुकानुप्रश्नांत, मनुस्मृतींत (मनु. १२.९१), ईशावास्योपनिषदांत (ईश ६) व कैवल्योपनिषदांत तर अक्षरशः (कै १.१०) आलें आहे.

६.४४ जिज्ञासुरपि योगस्य० श्लोकार्ध.	शांति. २३५.७. शुकानुप्रश्नांत थोड्या पाठभेदानें आलें आहे.
८.१७ सहस्रयुगपर्यंतं० हा श्लोक युग म्हणजे काय हें पूर्वी न सांगतां गीतेंत दिला आहे.	शांति.२३१.३१.शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे व युग म्हणजे काय हें कोष्टकहि पूर्वी दिलें आहे. मनुस्मृतींतहि हा श्लोक थोड्या पाठभेदानें आला आहे (मनु. १.७३).
८.२० यः स सर्वेषु भूतेषु० श्लोकार्ध.	शांति. ३३९.२३. नारायणीय धर्मांत थोड्या पाठभेदानें दोनदां आलें आहे.
९.३२ स्त्रियो वैश्यास्तथा० हा श्लोक सबंध व पुढील श्लोकाचा पूर्वार्ध.	अश्व. १९.६१ व ६२. अनुगीतेंत थोडया पाठभेदानें हेच श्लोक आहेत.
१३.१३ सर्वतः पाणिपादं० श्लोक.	शांति.२३८.२९.अश्व.१९.४९. शुकानुप्रश्नांत आणि अनुगीतेंत व इतरत्रहि अक्षरशः आला आहे, हा श्लोक मूळचा श्वेताश्वतरोपनिषदांतला आहे (श्वे ३.१६).
१३.३० यदाभूतपृथग्भावं० श्लोक.	शांति. १७.२३. युधिष्ठिरानें अर्जुनास हेच शब्द सांगितले आहेत.
१४.१८ ऊर्ध्वं गच्छति सत्त्वस्था० श्लोक.	अश्व.३९.१० अनुगीतेंत गुरुशिष्यसंवादांत अक्षरशः आला आहे.
१६.२१ त्रिविधं नरकस्येदं० श्लोक	उद्योग. ३२.७०. विदुरनीतींत अक्षरशः आला आहे.
१७.३ श्रद्धामयोऽयं पुरुषः० श्लोकार्ध.	शान्ति. २६३.१७. तुलाधार-जाजलिसंवादांत श्रद्धाप्रकरणांत आलें आहे.
१८.१४ अधिष्ठानं तथा कर्ता० श्लोक.	शान्ति. ३४७.८७. नारायणीयधर्मांत अक्षरशः आला आहे.

येणेंप्रमाणें २७ सबंध श्लोक आणि १२ श्लोकार्धें गीतेंत आणि महाभारताच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतून कधीं अक्षरशः तर कधीं थोड्या पाठभेदानें एकसारखींच आहेत असें आढळून येतें, व पुरा तपास केला तर याहूनहि आणखी कांहीं साधारण श्लोक किंवा श्लोकार्धें सांपडण्याचा संभव आहे. दोनदोन किंवा तीनतीन शब्द अगर श्लोकाचे चवथे भाग (चरण) गीतेंत आणि महाभारतांत किती ठिकाणीं एकसारखे आढळतात हें पाहूं गेल्यास वरील यादी पुष्कळच वाढवावी लागेल.*पण

* सर्व महाभारतांत या दृष्टीनें पाहूं गेल्यास गीतेंत आणि महाभारतांत समान

हें शब्दसाम्य सोडून देऊन, केवळ वरील यादींतील श्लोकसादृश्याचा जरी विचार केला तरी महाभारतांतील इतर प्रकरणें आणि गीता हीं एकाच्याच हातचीं असावीं असें म्हटल्याखेरीज निभाव लागत नाहीं. प्रकरणशः विचार केला तर वरील ३३ श्लोकांपैकीं १ मार्कंडेयप्रश्नांत ½ मार्कंडेयसमस्येंत, १ ब्राह्मणव्याधसंवादांत, २ विदुरनीतींत, १ सनत्सुजातीयांत, १ मनुबृहस्पतिसंवादांत, ६½ शुकानुप्रश्नांत, १ तुलाधारजाजलिसंवादांत, १ वसिष्ठकराल व याजवल्क्यजनकसंवादांत, १½ नारायणीय धर्मात, २½ अनुगीतेंत आणि बाकी भीष्म, द्रोण, कर्ण व स्त्री पर्वांतून आलेले असून, यांपैकीं प्रायः सर्व ठिकाणीं हे श्लोक पूर्वापर संदर्भाला धरून योग्य स्थलीं आले आहेत, प्रक्षिप्त नव्हेत, असें आढळून येईल किंबहुना कांहीं श्लोक गीतेंतच समारोपदृष्ट्या घेतलेले दिसतात. उदाहरणार्थ, "सहस्रयुगपर्यंतं" (गी. ८.१७ हा श्लोक समजण्यास वर्ष, युग यांच्या व्याख्या पूर्वीं देणें जरूर होतें; आणि भारतांत (शां.२३१) व मनुस्मृतींत त्यांची लक्षणें पूर्वीं देऊन नंतर हा श्लोक दिला आहे. परंतु गीतेंत हा श्लोक या युगादिकाच्या व्याख्या न देतां एकदम सांगितला आहे. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे महाभारताच्या इतर प्रकरणांत हे श्लोक गीतेंतूनच घेतलेले असतील असें म्हणतां येत नाहीं; आणि इतक्या निरनिराळ्या प्रकरणांतून गीतेंत हे सर्व श्लोक घेतलेले असणेंहि संभवत नाहीं. तेव्हां गीता आणि हीं प्रकरणें लिहिणारा पुरुष एकच असला पाहिजे असें अनुमान करणें भाग पडतें. मनुस्मृतींतील अनेक श्लोक ज्याप्रमाणें महाभारतांत आढळतात* तद्वत् गीतेंतला "सहस्रयुगपर्यंतं०" (८.१७) हा सबंध श्लोक थोड्या पाठभेदानें आणि "श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्"(गी. ३. ३५ व गी. १८. ४७) हें श्लोकार्ध 'श्रेयान्' या ऐवजीं 'वरं' या पाठभेदानें, व "सर्वभूतस्थमात्मनं०" हें श्लोकार्ध (गी. ६. २९) "सर्वभूतेषु चात्मनं" अशा भेदानें मनुस्मृतींत उपलब्ध होतात (मनु. १. ७३; १०. ९७; १२. ९१), हेंहि या

असे श्लोकपाद म्हणजे चरण शंभराहून देखील अधिक सांपडतील. त्यांपैकीं कांहीं येथें देतों—किं भोगैर्जीवितेन वा (गी १.३२), नैतत्त्वय्युपपद्यते (गी.२.३), त्रायते महतो भयात् (२.४०), अशान्तस्य कुतःसुखम् (२.६६), उत्सीदेयुरिमे लोकाः(३.२४), मनो दुर्निग्रहं चलम् (६.३५), ममात्मा भूतभावनः (९.५), मोघाशा मोघकर्माणः (९. १२), समः सर्वेषु भूतेषु (९.२९), दीप्तानलार्कद्युतिं० (११.१७), सर्वभूतहिते रताः (१२.४), तुल्यनिंदास्तुतिः (१२.१९), संतुष्टो येन केनचित् (१२.१९), समलोष्टाश्मकांचनः (१४. २४), त्रिविधा कर्मचोदना (१८.१८), निर्ममः शान्तः (१८.५३), ब्रह्मभूयाय कल्पते (१८ ५३) इ. इ.

*मनुस्मृतींतील कोणते श्लोक महाभारतांत सांपडतात याची यादी बुल्हरसाहेबांनीं 'प्राच्यधर्मपुस्तकमालेंत' प्रसिद्ध केलेल्या मनूच्या इंग्रजी भाषांतरास जोडिलेली आहे ती पहा (S.B.E. Vol. XXV. pp 531 ff).

ठिकाणीं सांगितलें पाहिजे. महाभारताच्या अनुशासनपर्वांत तर "मनुनाभिहितं शास्त्रं" (अनु.४७.३५) असा मनुस्मृतीचा स्पष्टच उल्लेख आहे.

शब्दसादृश्याच्या ऐवजीं अर्थसादृश्य पाहिलें तरीहि हेंच अनुमान दृढ होतें. गीतेंतील कर्मयोगमार्ग आणि प्रवृत्तिपर भागवत किंवा नारायणीय धर्म यांतील साम्य आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतुन दाखविलेंच आहे. वासुदेवापासून संकर्षण, संकर्षणापासून प्रद्युम्न, प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध आणि अनिरुद्धापासून ब्रह्मदेव अशी जी व्यक्त सृष्टीच्या उपपत्तीची परंपरा नारायणीय धर्मांत दिली आहे (शां ३३९. ७१,७२) ती गीतेंत घेतलेली नसून याशिवाय गीतेंतील धर्मांत आणि नारायणीय धर्मांत दुसरेंहि कित्येक भेद आहेत हें खरें. पण चतुर्व्यूह परमेश्वराची कल्पना गीतेस मान्य नसली, तरी एकव्यूह वासुदेवाची भक्ति हाच राजमार्ग होय; दुसऱ्या कोणत्याहि देवतेची भक्ति केली तरी ती वासुदेवाचीच भक्ति होत्ये; भक्त चार प्रकारचे असतात; भगवद्भक्तानें स्वधर्माप्रमाणें सर्व कर्मे करून यज्ञचक्र चालू ठेविलें पाहिजे; संन्यास घेणें योग्य नाहीं; इत्यादि सिद्धान्तांचा विचार केला तर गीतेंतील धर्म आणि भागवतधर्म हे एकच आहेत असें आढळून येतें. आणि विवस्वान्—मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि संप्रदायपरंपराहि दोहोंकडे एकच आहे हें पूर्वी सांगितलें आहे. तसेंच गीतेंतला वेदान्त किंवा अध्यात्मज्ञानहि सनत्सुजातीय, शुकानुप्रश्न, किंवा याज्ञवल्क्यजनकसंवाद इत्यादि प्रकरणांत अगर अनुगीतेंत प्रतिपादन केलेल्या ब्रह्मज्ञानाशीं मिळतें आहे, हें सदर प्रकरणें वाचिल्यास कोणाच्याहि लक्षांत येईल. कापिलसांख्यशास्त्रातील २५ तत्त्वें व गुणोत्कर्षाचा सिद्धान्त कबूल करूनहि भगवद्गीता प्रकृति आणि पुरुष यांच्याहि पलीकडे असणारें तत्त्व ज्याप्रमाणें नित्य मानित्ये, तद्वतच सांख्यांच्या २५ तत्त्वांपलीकडे 'सव्विसावें' तत्त्व असून त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय कैवल्य प्राप्त होत नाहीं असें शांतिपर्वांत वसिष्ठकरालजनकसंवादांत आणि याज्ञवल्क्यजनकसंवादांत सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे. कर्मयोग किंवा अध्यात्म या दोन विषयांसंबंधानेंच हें विचारसाम्य आढळून येतें असें नाहीं; तर या दोन मुख्य विषयांखेरीज गीतेंत जे दुसरे पोटविषय आहेत त्यांच्या तोडीचीं प्रकरणेंहि महाभारतांत इतरत्र आलेलीं आहेत. उदाहरणार्थ, गीतेच्या पहिल्या अध्यायाच्या आरंभींच दुर्योधनानें दोन्ही सैन्यांचें द्रोणाचार्याजवळ जसें वर्णन केलें तसेंच वर्णन पुढें भीष्मपर्वांत ५१ व्या अध्यायांत त्यानें पुनः द्रोणाचार्याजवळच केलें आहे. पहिल्या अध्यायाच्या उत्तरार्धांत अर्जुनाला जो विषाद झाला आहे, त्याच तोडीचा विषाद पुढें युधिष्ठिराला शांतिपर्वाच्या आरंभीं झाला असून, भीष्म व द्रोण यांचे 'योगानें' वध करण्याची वेळ आली तेव्हां अर्जुनाच्या तोंडांतून पुनः अशाच प्रकारचे विषादप्रचुर उद्गार निघाले आहेत (भीष्म. ९७.४–७व१०८. ८८–९४).

ज्यांच्याकरितां उपभोग प्राप्त करून घ्यावयाचे त्यांनाच ठार मारल्यावर मग जय मिळाला तरी काय उपयेाग, असें अर्जुनानें गीतेच्या आरंभीं म्हटलें आहे (गी. १. ३२ ३३); तर पुढें युद्धांत सर्व कौरवांचा क्षय झाल्यावर तेच उद्गार दुर्योधनाच्या तोंडांतूनहि निघाले आहेत (शल्य. ३१. ४२–५१). दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभींच सांख्य व कर्मयोग या दोन भिन्न निष्ठा ज्याप्रमाणें सांगितल्या तद्वत् नारायणीय धर्मांतच नव्हे, तर शांतिपर्वांतहि जापकोपाख्यानांत व जनकसुलभसंवादांत या निष्ठांचें वर्णन आहे (शां. १९६ व ३२०); आणि तिसऱ्या अध्यायांतील अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ, कर्म न केलें तर पोट देखील भरणार नाहीं, इत्यादि विचार वनपर्वाचे आरंभीं द्रौपदीनें युधिष्ठिरास सांगितले असून (वन. ३२), अनुगीतेंतहि याच तत्त्वांचा पुनः उल्लेख आहे. श्रौतधर्म किंवा स्मार्तधर्म यज्ञमय आहे, यज्ञ आणि प्रजा ब्रह्मदेवानें बरोबर निर्माण केल्या, इत्यादि गीतेंतील प्रवचन नारायणीय धर्माखेरीज शांतिपर्वांत इतर ठिकाणीं (शां. २६७) व मनुस्मृतींतहि आलें असून (मनु. ३), स्वधर्माप्रमाणें कर्में करण्यांत पाप नाहीं हे विचार तुलाधारजाजलिसंवादांत व ब्राह्मणव्याधसंवादांतहि आलेले आहेत (शां. २६०–२६३ व वन. २०६–२१५). याखेरीज सृष्ट्युत्पत्तीची जी थोडी हकीगत गीतेच्या सातव्या व आठव्या अध्यायांत आहे तद्वतच शांतिपर्वांत शुकानुप्रश्नांत वर्णन असून (शां. २३१) सहाव्या अध्यायांत पातंजलयेागाच्या आसनांची जी माहिती आहे तीच पुनः शुकानुप्रश्नांत (शां. २३९) व पुढें शांतिपर्वाच्या ३०० व्या अध्यायांत व अनुगीतेंतहि सविस्तर सांगितली आहे (अश्व. १९). अनुगीतेंतील गुरुशिष्यसंवादांतलें मध्यमोत्तम वस्तूंचें वर्णन (अश्व. ४३ व ४४) आणि गीतेच्या दहाव्या अध्यायांतील विभूतिवर्णन, हीं तर बहुतेक एकार्थक आहेत असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. गीतेंत भगवंतांनीं अर्जुनाला जें विश्वरूप दाखविलें तेंच शिष्टाईचे वेळीं दुर्योधनादि कौरवांस व पुढें लढाई संपल्यानंतर द्वारकेस परत जातांना वाटेंत उत्तंकास, आणि नारायणांनीं नारदास व दाशरथि रामानें परशुरामास दाखविलें, असें महाभारतांत सांगितलें आहे (उ. १३०; अश्व. ५५; शां. ३३९; वन ९९). गीतेंतील विश्वरूपवर्णन या चारी ठिकाणच्या वर्णनांपेक्षां सरस व विस्तृत आहे खरें; पण अर्थसादृश्याच्या दृष्टीनें विचार करितां त्यांत कांहीं नवें नाहीं, असें हीं सर्व वर्णनें वाचिलीं असतां सहज दिसून येईल. सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांमुळें सृष्टींत वैचित्र्य कसें निर्माण होतें, या गुणांचीं लक्षणें कोणतीं आणि सर्व कर्तृत्व गुणांचें आहे, आत्म्याचें नव्हे, इत्यादि प्रकारचें गीतेच्या चवदाव्या व पंधराव्या अध्यायांत जें निरूपण आहे त्याच नमुन्याचें या तीन गुणांचें वर्णन अनुगीतेंत (अश्व. ३६–३९) आणि शांतिपर्वांतहि ठिकठिकाणीं आलें आहे (शां २८५ व ३००—

३११). सारांश, गीतेंतल्या प्रसंगाला अनुसरून गीतेंत कांहीं विषयांचें विवेचन अधिक विस्तृत असून या विषयांची गीतेंतील जुळणी जरी निराळी असली, तरी गीतेंतील सर्व विचारांच्या तोडीचे विचार महाभारतांत पृथक् पृथक् इतरत्र कोठें ना कोठें तरी कमीजास्त प्रमाणानें आले आहेत असें आढळून येतें; आणि या विचारसाम्याबरोबर शब्दांचेहि थोडेंबहुत साम्य आपोआपच येतें हें सांगावयास नको. मार्गशीर्ष महिन्यासंबंधाचें सादृश्य तर विलक्षणच आहे. गीतेंत "मासानां मार्गशीर्षोऽहं" (गी १०.३५) असें या महिन्यास ज्याप्रमाणें प्रथम स्थान दिलें आहे त्याप्रमाणेंच अनुशासनपर्वांत दानधर्मप्रकरणीं उपवासाकरितां महिन्यांची नांवें दोनदां सांगण्याचा जेथें प्रसंग आला तेथें प्रत्येक वेळीं मार्गशीर्ष महिन्यापासून महिने मोजण्यास सुरुवात केलेली आहे (अनु.१०६व १०९). गीतेंतील आत्मौपम्याची किंवा सर्वभूतहिताची दृष्टि, अथवा आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक हा भेद, अगर देवयान व पितृयाण गति यांचाहि महाभारतांत इतरत्र अनेक ठिकाणीं उल्लेख आलेला आहे; पण याबद्दल मागील प्रकरणांतून सविस्तर विवेचन आलें असल्यामुळें त्याची येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं.

भाषासादृश्य घ्या, अर्थसादृश्य घ्या, किंवा गीतेसंबंधानें महाभारतांत सहासा-तदां जे स्पष्ट उल्लेख आले आहेत त्यांचा विचार करा; गीता हा हल्लींच्या महाभारताचाच एक भाग असून ज्या पुरुषानें हल्लींचें महाभारत रचिलें त्यानेंच हल्लींची गीता वर्णिलेली आहे, असें अनुमान करणें भाग पडतें. या सर्व प्रमाणांकडे दुर्लक्ष करून त्यांची कशी तरी वासलात लावून कांहींजणांनीं गीता प्रक्षिप्त ठरविण्याचा प्रयत्न केलेला आमच्या पहाण्यांत आलेला आहे. पण बाह्य प्रमाणास अप्रमाण ठरवून स्वतःच्या संशयपिशाचिकेस अग्रस्थान देणाऱ्या या लोकांची विचारसरणी आमच्या मतें अगदीं अशास्त्र अतएव अग्राह्य होय. त्यांतून गीता महाभारतांत कां यावी याची जर कांहीं उपपत्ति लागत नसती तर गोष्ट निराळी. पण या प्रकरणाच्या आरंभीं सांगितल्याप्रमाणें गीता नुस्ती वेदान्तपर अगर भक्तिपर नसून प्रमाणभूत झालेल्या थोर पुरुषांचीं जीं चरित्रें महाभारतांत वर्णिलीं आहेत त्यांतील नीतितत्त्व किंवा मर्म सांगण्यासाठीं महाभारतात कर्मयोगपर गीता सांगणें जरूर होतें व ती हल्लीं महाभारतांत ज्या स्थलीं सांगितली आहे त्यापेक्षां काव्यदृष्टयाहि सर्व भारतग्रंथांत अधिक योग्य स्थल दिसत नाहीं एवढें सिद्ध झाल्यावर, गीता भारतांत योग्य कारणासाठीं व योग्य स्थलीं आली आहे, प्रक्षिप्त नव्हे, हाच सिद्धान्त अखेर कायम ठरतो. महाभारताप्रमाणेंच रामायणहि सर्वमान्य व उत्कृष्ट आर्ष महाकाव्य असून त्यांत सुद्धां कथाप्रसंगानुसार सत्याचें, पुत्रधर्माचें, मातृधर्माचें, राजधर्माचें वगैरे मार्मिक विवेचन केलेलें आहे. पण हें काव्य महाभारताप्रमाणें

" अनेकसमयान्वित, सूक्ष्म धर्माधर्माच्या अनेक न्यायांनीं भरलेलें, आणि सर्व लोकांना शीलचारित्र्याचा सर्व प्रकारें धडा घालून देण्याला समर्थ" करण्याचा वाल्मीकिऋषींचा मूळ हेतु नसल्यामुळें, धर्माधर्माच्या, कार्याकार्याच्या अगर नीतीच्या दृष्टीनें महाभारताची योग्यता रामायणापेक्षां विशेष आहे, हें सांगावयास नको. महाभारत हें नुस्तें आर्ष काव्य अगर नुस्ता इतिहास नसून धर्माधर्माच्या सूक्ष्म प्रसंगांचें निरूपण करणारी ही एक संहिताच आहे; आणि या धर्मसंहितेंत जर कर्मयोगाचें शास्त्रीय व तात्त्विक विवेचन आलें नाहीं तर तें येणार कोठें ? नुस्त्या वेदान्तावरील ग्रंथांत हें विवेचन येऊं शकत नाहीं. धर्मसंहिता हेंच त्याचें योग्य स्थल होय; आणि महाभारतकारांनीं जर हें विवेचन केलें नसतें तर धर्माधर्माचा हा मोठा संग्रह, किंवा पांचवा वेद, त्या मानानें अपुराच राहिला असता. ही अपूर्तता काढून टाकण्यासाठीं भगवद्गीता महाभारतांत आली आहे; आणि कर्मयोगसमर्थनाचें हें काम करण्यास वेदान्तशास्त्राप्रमाणेंच व्यवहारांतहि अत्यंत प्रवीण असा महाभारतकारासारखा उत्तम ज्ञानी सत्पुरुष आम्हांस लाधला, हें आमचें भाग्य समजलें पाहिजे.

हल्लींची भगवद्गीता हा हल्लींच्या महाभारतांतच एक भाग आहे एवढें या प्रमाणें सिद्ध झालें, तरी त्याच्या अर्थाचा थोडा जास्त खुलासा केला पाहिजे. भारत आणि महाभारत हे दोन शब्द हल्लीं आपण समानार्थी समजतों; पण वस्तुतः हे दोन शब्द निराळे आहेत. व्याकरणरीत्या पाहिलें तर भरतवंशातील राजाच्या पराक्रमाचें ज्या ग्रंथांत वर्णन आहे त्यास 'भारत' असें नांव प्राप्त होतें. रामायण, भागवत इत्यादि शब्दांची व्युत्पत्ति अशाच प्रकारची आहे; व त्याप्रमाणें भारती युद्धाचें ज्या ग्रंथांत वर्णन आहे त्यास नुस्तें 'भारत' असें म्हटलें म्हणजे बस्स आहे; मग तो ग्रंथ कितीहि विस्तृत असला तरी हरकत नाहीं. रामायण ग्रथ कांहीं लहान नाहीं; पण त्यास महारामायण असें कोणी म्हणत नाहीं. मग भारतासच 'महाभारत' हें नांव कां ? महत्त्व आणि भारतत्त्व या दोन गुणांमुळें 'महाभारत' हें नांव या ग्रंथास मिळालें असें महाभारताच्या शेवटीं सांगितलें आहे (स्वर्गा. ५.४४). पण सरळ शब्दार्थ पाहिला तर 'महाभारत' म्हणजे 'मोठें भारत' असा अर्थ होतो. आणि हा अर्थ घेतला म्हणजे 'मोठें' भारत होण्यापूर्वी एखादें 'लहान' भारत होतें काय ? आणि त्यात गीता होती कीं नाहीं ? अशी सहज शंका येत्ये. हल्लींच्या महाभारताच्या आदिपर्वात उपाख्यानांखेरीज महाभारतग्रंथ चोवीस हजार आहे असें वर्णन असून (आ. १.१०१), पुढें यासच 'जय' असें पूर्वी नांव होतें असें म्हटलें आहे (आ. ६२.२०). 'जय' या शब्दानें भारती युद्धांत झालेला पांडवांचा जय हा अर्थ विवक्षित दिसतो; आणि तसा अर्थ

धरिला म्हणजे भारती युद्धाचें वर्णन 'जय' नांवाच्या ग्रंथांत प्रथम असून, पुढें त्याच ऐतिहासिक ग्रंथांत उपाख्यानांची भर पडून, इतिहास आणि धर्माधर्मविवेचन या दोहोंचें निरूपण करणारा महाभारत हा मोटा ग्रंथ झाला असावा असें दिसून येतें. आश्वलायनगृह्यसूत्रांत "सुमन्तु-जैमिनी वैशंपायन-पैल-सूत्र-भाष्य-भारत-महाभारतधर्माचार्या." (आ. गृ. ३.४.४) असा ऋषितर्पणांत भारत व महाभारत या दोन निरनिराळ्या ग्रंथांचा जो स्पष्ट उल्लेख आहे त्यावरूनहि हेंच अनुमान दृढ होतें. लहान भारताचा याप्रमाणें मोठ्या भारतांत समावेश झाल्यावर कांहीं काळानें लहान भारत हा स्वतंत्र ग्रंथ शिल्लक न रहातां 'महाभारत' हाच काय तो एक भारतग्रंथ अशी समजूत होणें स्वाभाविक आहे. हल्लींच्या महाभारताच्या प्रतींतहि व्यासांनी भारत प्रथमतः आपला पुत्र शुक यास आणि नंतर तें दुसऱ्या शिष्यांस पढविलें असें वर्णन असून, (आ. १.१०३) पुढें सुमंतु, जैमिनी, पैल, शुक आणि वैशंपायन या पांच शिष्यांनीं पांच निरनिराळ्या भारतसंहिता किंवा महाभारतें लिहिलीं असें स्पष्ट सांगितलें आहे (आ.६३.९०). या पांच महाभारतांपैकीं वैशंपायनाचें महाभारत आणि जैमिनीच्या महाभारतापैकीं अश्वमेधपर्व एवढीच व्यासांनीं अखेर शिल्लक ठेविलीं अशी कथा आहे. ऋषितर्पणांत 'भारत-महाभारत' या शब्दांपूर्वी सुमन्तु वगैरे नांवें कां आलीं याची आतां उपपत्ति लागत्ये. परंतु इतक्या खोल पाण्यांत येथें शिरण्याचें कारण नाहीं. रा. ब. चिंतामणराव वैद्य यांनीं आपल्या महाभारतावरील टीकाग्रंथांत या विषयाचा विचार करून जो सिद्धान्त केला आहे तोच आमच्या मतें सयुक्तिक आहे. म्हणून हल्लीं आपणांस उपलब्ध असलेलें महाभारत मूळचें नसून भारताची किंवा महाभारताची अनेक रूपें होत होत अखेरीस त्याला जें स्वरूप आलें तें हल्लींचे महाभारत होय, एवढें या ठिकाणीं सांगितलें म्हणजे बस्स आहे. यांपैकीं अगदीं मूळच्या भारतांतहि गीता नसेल असें म्हणतां येत नाहीं. सनत्सुजातीय, विदुरनीति, शुकानुप्रश्न, याज्ञवल्क्यजनकसंवाद, विष्णुसहस्रनाम, अनुगीता, नारायणीय धर्म वगैरे प्रकरणांप्रमाणेंच हल्लींची गीताहि महाभारतकारांनीं पूर्वीच्या ग्रंथाच्या आधारानेंच लिहिलीं आहे, नवी रचिलेली नाहीं, हें उघड आहे. तथापि महाभारतकारांनीं अगदीं मूळच्या गीतेंत कांहींच फेरफार केला नसेल असेंहि निश्चयानें सांगतां येत नाहीं. हल्लींची सातशें श्लोकी गीता प्रस्तुतच्या महाभारताचाच एक भाग असून, दोहोंचीहि रचना एकाच्याच हातची आहे, हल्लींच्या महाभारतांत हल्लींची गीता कोणीं मागाहून ढकललेली नाहीं, एवढें वरील विवेचनावरून कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. हल्लींच्या महाभारताचा काल कोणता, आणि मूळ गीतेबद्दल आमचें काय म्हणणें आहे तें पुढें सांगण्यांत येईल.

भाग १—गीता व उपनिषदें.

आतां गीता व निरनिराळीं उपनिषदें यांचा परस्पर संबंध काय आहे तो पाहूं. हल्लींच्या महाभारतांतच जागोजाग उपनिषदाचा सामान्यरीत्या उल्लेख आला आहे इतकेंच नाहीं. तर बृहदारण्यक व छांदोग्यामधील (बृ. १.३; छां. १.२.) प्राणेंद्रियाच्या लढाईची हकीकत अनुगीतेंत (अश्व.२३) दिली असून "न मे स्तेनो जनपदे" इत्यादि कैकेय अश्वपतिराजाचे तोंडचे शब्द(छां.५.११.१५)शांतिपर्वांत सदर राजाची गोष्ट सांगतांना आले आहेत (शां.७७.८).तसेंच "न प्रेत्य संज्ञास्ति"—मेल्यावर ज्ञात्याला संज्ञा रहात नाहीं; कारण, तो ब्रह्मांत मिळून जातो—हा बृहदारण्यकांतील विषय (बृ.४.५.१३) शांतिपर्वांत जनकपंचाशिखसंवादांत आला असून तेथेंच अखेरीस प्रश्न व मुंडक या उपनिषदांतील (प्रश्न. ६. ५; मुं. ३.२.८) नदी आणि समुद्र यांचा दृष्टान्त नामरूपानें विमुक्त झालेल्या पुरुषास उद्देशून योजिला आहे. शिवाय इंद्रियांना घोडे बनवून ब्राह्मणव्याधसंवादांत (वन. २१०) व अनुगीतेंत बुद्धीला सारथ्याची जी उपमा दिली आहे, तीहि कठोपनिषदांतली असून (क. १. ३.३,) शांतिपर्वांत (१८७. २९ व ३३१.४४) दोन ठिकाणीं "एष सर्वेषु भूतेषु गूढात्मा" (कठ.३.१२) व "अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्" (कठ. २.१४) हे कठोपनिषदांतील श्लोकहि थोड्या फरकानें आले आहेत. श्वेताश्वतरांतील "सर्वतः पाणिपादं०" हा श्लोक महाभारतांत अनेक ठिकाणी व गीतेंतहि आला आहे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. परंतु एवढ्यानेंच हें सादृश्य संपलें नसून याखेरीज उपनिषदांतील पुष्कळ वाक्यें महाभारतांत ठिकठिकाणीं आलीं आहेत. किंबहुना, महाभारतांतील अध्यात्मज्ञान बहुतेक उपनिषदांतलेंच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

महाभारताप्रमाणेंच भगवद्गीतेंतील अध्यात्मज्ञानहि उपनिषदांस धरून आहे. इतकेंच नव्हे, तर गीतेंतला भक्तिमार्गहि या ज्ञानाला न सोडितां सांगितला आहे हें गीतारहस्याच्या नवव्या व तेराव्या प्रकरणांत आम्हीं सविस्तर दाखविलें आहे. म्हणून त्याची येथें द्विरुक्ति न करितां थोडक्यात एवढेंच सांगतों कीं, गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील आत्म्याचें अशोच्यत्व, आठव्यांतील अक्षरब्रह्मस्वरूप आणि तेराव्यांतील क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व त्यांतहि विशेषेंकरून 'ज्ञेय' परब्रह्माचें स्वरूप, हे सर्व विषय अक्षरशः उपनिषदांच्याच आधारें गीतेंत वर्णिले आहेत. उपनिषदांपैकीं कांही उपनिषदें गद्यांत व कांहीं पद्यांत आहेत. पैकीं गद्यात्मक उपनिषदांतील वाक्यें पद्यमय गीतेंत जशींच्या तशींच येणें शक्य नाही; तथापि 'जें आहे तें आहे आणि नाहीं तें नाहीं' (गी.२.१६,) "यं यं वापि स्मरन् भावं०"(गी.८.६), इत्यादि विचार छांदोग्योपनिषदांतले, आणि "क्षीणे पुण्ये०" (गी. ९.२१), "ज्योतिषां ज्योतिः" (गी.१३.१७), किंवा "मात्रास्पर्शाः" (गी.२.१४) इ०

विचार व वाक्यें बृहदारण्यकांतील आहेत असें सदर उपनिषदें ज्यानें वाचिलीं असतील त्याला सहज कळून येईल. पण गद्यात्मक उपनिषदें सोडून पद्यात्मक उपनिषदें घेतलीं तर हें साम्य याहून अधिक चांगलें व्यक्त होतें. कारण, या पद्यात्मक उपनिषदांतील कांहीं श्लोक जसेच्या तसेच भगवद्गीतेंत घेतले आहेत. उदाहरणार्थ, कठोपनिषदांतील सहासात श्लोक अक्षरशः किंवा थोड्या शब्दभेदानें गीतेंत आले आहेत. गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील "आश्चर्यवत्पश्यति०"(२.२९) हा श्लोक कठोपनिषदाच्या दुसऱ्या वल्लींतील "आश्चर्यो वक्ता०"(कठ.२.७)या श्लोकाशीं सदृश असून, "न जायते म्रियते वा कदाचित्०" हा श्लोक (गी.२.२०) आणि "यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति०"(गी.८.११) हें श्लोकार्ध गीतेंत व कठोपनिषदांत अक्षरशः एकच आहे (कठ.२ १९;२.१५). "इंद्रियाणि पराण्याहुः०" (गी. ३.४२) हा गीतेंतील श्लोक कठोपनिषदांतला आहे (कठ.३.१०) हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. त्याचप्रमाणें गीतेंतल्या पंधराव्या अध्यायांतील अश्वत्थवृक्षाचें रूपक कठोपनिषदांतून, आणि "न तद्भासयते सूर्यो०" (गी.१५.६) हा श्लोक कठ व श्वेताश्वतर उपनिषदांतून थोड्या शब्दभेदानें गीतेंत घेतला आहे. श्वेताश्वतरोपनिषदांतल्या दुसऱ्या पुष्कळ कल्पना व श्लोकहि गीतेंत आहेत. माया हा शब्द प्रथम श्वेताश्वतरोपनिषदांत आला असून तेथूनच तो गीतेंत व महाभारतांत घेतला असावा हें नवव्या प्रकरणांत आम्हीं दाखविलें आहे. याखेरीज गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत "शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य०" (गी. ६.११) असें जें योगाभ्यासास योग्य स्थलाचें वर्णन आहे तें "समे शुचौ०" इत्यादि (श्वे.२.१०)मंत्रावरून आणि "समं कायशिरोग्रीवं०" (गी.६.१३) हे शब्द "त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरम्" (श्वे. २. ८) या श्वेताश्वतरोपनिषदांतील मंत्रावरून घेतले आहेत असें शब्दसादृश्यावरून उघड होतें तसेंच "सर्वतःपाणिपादं०" हा श्लोक व त्याचा पुढील श्लोकार्धहि गीतेंत (१३.१३)व श्वेताश्वतरोपनिषदांत शब्दशः आढळतात (श्वे.३.१६); आणि "अणोरणीयांसं" किंवा "आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्" हीं पदेंहि गीतेंत(८.९) आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत एकसारखीं आहेत (श्वे.३. ९, २०). याशिवाय गीतेंतील व उपनिषदांतील शब्दसादृश्य म्हटलें म्हणजे "**सर्वभूतस्थमात्मानं**"(गी.६ २९) आणि "वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो" (गी.१५.१५) ही दोन श्लोकार्धें कैवल्योपनिषदांत (कै १.१०; २. ३) जशींच्या तशींच आढळतात हें होय. परंतु या शब्दसादृश्याबद्दल जास्त विचार करण्याचें कारण नाहीं. गीतेंतील वेदान्त उपनिषदांच्या आधारें प्रतिपादन केला आहे याबद्दल कोणालाच शंका नाहीं. उपनिषदांतील विवेचनांत व गीतेंतील विवेचनांत कांहीं फेर आहे किंवा नाहीं, आणि असल्यास कोणता, हेंच मुख्यत्त्वेंकरून पहाणें आहे. म्हणून आतां त्या विषयाकडे वळूं.

उपनिषदें पुष्कळ असून त्यांपैकीं कांहींची भाषा इतकी अर्वाचीन आहे कीं, हीं उपनिषदें व जुनीं उपनिषदें एकाच कालचीं नाहींत असें सहज दिसून येतें. म्हणून गीतेंतील व उपनिषदांतील प्रतिपाद्य विषयांचें सादृश्य पहातांना ब्रह्मसूत्रांत ज्या उपनिषदांचा उल्लेख आहे तींच उपनिषदें मुख्यत्वेंकरून आम्हीं या प्रकरणांत तुलनेसाठीं घेतली आहेत. या उपनिषदांतील अर्थाचा व गीतेंतील अध्यात्माचा मेळ पाहूं लागलें तर प्रथम असें आढळून येतें की, निर्गुण परब्रह्माचें स्वरूप दोहोंमध्यें जरी एकच आहे, तरी निर्गुणापासून सगुण कसें निर्माण झालें याचें वर्णन करितांना 'अविद्या' शब्दाऐवजीं 'माया' किंवा 'अज्ञान' हे शब्दच गीतेमध्यें योजिले आहेत. 'माया' हा शब्द श्वेताश्वतरोपनिषदांत आला असून नामरूपात्मक अविद्येसच हा दुसरा पर्याय शब्द आहे, हा खुलासा पूर्वी नवव्या प्रकरणांत केलेला आहे; आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांतील कांहीं श्लोक अक्षरशः गीतेंत आले आहेत हें वर दाखविलें आहे. यावरून पहिलें अनुमान असें होतें कीं, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" (छां. ३. १४. १) किंवा "सर्वमात्मानं पश्यति" (बृ. ४, ४. २३) अथवा "सर्वभूतेषु चात्मानं०" (ईश. ६) हा सिद्धान्त किंवा उपनिषदांतील एकंदर अध्यात्मज्ञान यांचा जरी गीतेंत संग्रह केला आहे, तरी नामरूपात्मक अविद्येस माया हें नांव उपनिषदांतच रूढ झाल्यावर मग गीताग्रंथ झालेला आहे.

आतां उपनिषदांतील आणि गीतेंतील उपपादनांत भेद कोणता याचा विचार केला, तर गीतेत कापिल सांख्यशास्त्राला विशेष महत्त्व दिल्याचें दिसून येईल. बृहदारण्यक किंवा छांदोग्य या ज्ञानपर उपनिषदांमध्यें सांख्यप्रक्रियेचें नांवहि आढळून येत नाहीं; आणि कठादि उपनिषदांत जरी अव्यक्त, महान् इत्यादि सांख्यांचें शब्द आले तरी त्यांचा अर्थ सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें न समजतां वेदान्ताच्या सरणीस धरून लाविला पाहिजे असें उघड दिसत असून मैत्र्युपनिषदांतील उपपादनासहि तोच न्याय लागू पडतो. सांख्यप्रक्रियेस याप्रमाणें बहिष्कृत करण्याची मजल येथपर्यंत येऊन पोंचली आहे कीं, वेदान्तसूत्रांत पंचीकरणाचे ऐवजीं छांदोग्योपनिषदाला धरून त्रिवृत्करणानेंच सृष्टींतील नामरूपात्मक वैचित्र्याची उपपत्ति सांगितली आहे (वे. सू. २. ४. २०). सांख्यांना अजीबात सोडून देवून अध्यात्मांतील क्षराक्षराचें विवेचन करण्याची ही पद्धत गीतेंत स्वीकारिली नाहीं. तथापि सांख्यांचें सिद्धान्त जसेच्या तसेहि गीतेंत घेतलेले नाहींत हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. त्रिगुणात्मक अव्यक्त प्रकृतीपासून गुणोत्कर्षानें सर्व व्यक्त सृष्टि कशी निर्माण झाली याबद्दलचे सांख्यांचे सिद्धान्त, आणि पुरुष निर्गुण असून तो द्रष्टा आहे हें त्यांचें मतहि गीतेस ग्राह्य आहे. पण प्रकृति व पुरुष हीं स्वतंत्र न मानितां दोन्हीहि उपनिषदांतील आत्मरूपी एकाच परब्रह्माचीं रूपें म्हणजे विभूति

होत, अशी अद्वैत वेदान्ताची द्वैती सांख्यज्ञानावर नेहमींच कुरघोडी ठेवून सांख्यांचा क्षराक्षरविचार गीतेंत सांगितला आहे. उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतमताशीं घातलेली द्वैती सांख्यांच्या सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची ही सांगड गीतेप्रमाणें महाभारतांतील इतर ठिकाणच्या अध्यात्मविवेचनांतहि आढळून येत्ये, व तीवरून गीता व महाभारत हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्याच हातचे असावेत असें जें वर अनुमान केलें आहे त्यास बळकटी येत्ये.

व्यक्तोपासना किंवा भक्तिमार्ग हा गीतेंतील उपपादनाचा उपनिषदांपेक्षां दुसरा महत्त्वाचा विशेष आहे. केवळ यज्ञयागादि कर्मे ज्ञानदृष्ट्या भगवद्गीतेप्रमाणेंच उपनिषदांतहि गौण मानिली आहेत; पण व्यक्त मानवदेहधारी ईश्वराची उपासना प्राचीन उपनिषदांतून आढळून येत नाहीं. अव्यक्त आणि निर्गुण परब्रह्माचें आकलन होणें कठिण असल्यामुळें मन, आकाश, सूर्य, अग्नि, यज्ञ इत्यादि सगुण प्रतीकांची उपासना केली पाहिजे हें तत्त्व उपनिषत्कारांस मान्य आहे. परंतु उपासनेसाठीं प्राचीन उपनिषदांतून जीं प्रतीकें सांगितलीं आहेत त्यांत मनुष्यदेहधारी परमेश्वराच्या स्वरूपाचें प्रतीक सांगितलेलें नाहीं. रुद्र, शिव, विष्णु, अच्युत, नारायण हीं सर्व परमात्म्याचींच रूपें होत असें मैत्र्युपनिषदांत (मै. ७.७) म्हटलें असून श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'महेश्वर' वगैरे शब्द आले आहेत, आणि "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः" (श्वे. ५.१३) किंवा "यस्य देवे परा भक्तिः" (श्वे. ६.२३) अशीं वचनेंहि श्वेताश्वतरांत आहेत. पण या वचनांतून नारायण, विष्णु इत्यादि शब्दांनीं विष्णूचे मानवदेहधारी अवतारच विवक्षित असतील असें खात्रीनें सांगतां येत नाहीं. कारण, रुद्र व विष्णु या दोन्ही देवता वैदिक म्हणजे प्राचीन असून "यज्ञो वै विष्णुः" (तै. सं. १.७ ४) इत्यादि प्रकारें प्राचीन यज्ञयागासच विष्णूच्या उपासनेचें जें स्वरूप पुढें देण्यांत आलें होतें, तेंच वरील उपनिषदांतून अभिप्रेत नसेल असें म्हणतां येत नाहीं तथापि मानवरूपधारी अवतारांची कल्पना तेव्हां निघालेली असावी असें कोणीं म्हटल्यास तेंहि अगदींच असंभवनीय नाहीं. कारण, 'भक्ति' असा जो श्वेताश्वतरोपनिषदांत शब्द आहे तो यज्ञरूपी उपासनेस लावणें सकृद्दर्शनीं युक्त दिसत नाहीं. महानारायण, नृसिंहतापनी, रामतापनी किंवा गोपालतापनी वगैरे उपनिषदांतील वचनें श्वेताश्वतरोपनिषदांतील वचनांपेक्षां अधिक स्पष्ट असल्यामुळें त्यांबद्दल अशा रीतीची शंका घेण्यास जागाच रहात नाहीं हें खरें. पण या उपनिषदांचे काल निश्चितपणें ठरविण्यास कांहीं साधन नसल्यामुळें वैदिक धर्मांत मानवरूपधारी विष्णूच्या भक्तीचा उदय केव्हां झाला या प्रश्नाचा या उपनिषदांवरून नीट उलगडा होऊं शकत नाहीं. तथापि वैदिक भक्तिमार्ग बराच प्राचीन आहे, असें अन्य रीतीनें चांगलें सिद्ध होतें. 'भक्तिः'—म्हणजे ज्याचे

ठायीं भक्ति असेल—असें सूत्र प्रथम देऊन (पा. ४.३.९५), पुढें "वासुदेवार्जुनाभ्यां वुन्" (पा. ४.३.९८) या सूत्रानें वासुदेवाचे ठिकाणीं ज्याची भक्ति आहे त्यास 'वासुदेवक' व अर्जुनाच्या ठिकाणीं ज्याची भक्ति असेल त्यास 'अर्जुनक' म्हणावें अशीं पाणिनीचीं सूत्रें असून, पतंजलीच्या महाभाष्यांत यावर टीका करितांना 'वासुदेव' हें या सूत्रांत क्षत्रियाचें किंवा 'भगवंतांचें' नांव आहे असें म्हटलें आहे. पैकीं पतंजलीचें भाष्य खिस्ती सनापूर्वी सुमारें अडीचशें वर्षे झालेलें आहे असें डॉ. भांडारकर यांनीं सिद्ध केलें असून पाणिनीचा काल यापेक्षांहि बराच प्राचीन असला पाहिजे याबद्दल वाद नाहीं. शिवाय बौद्ध धर्मग्रंथांतहि भक्तीचा उल्लेख असून बौद्ध धर्माच्या महायानपंथांत भक्तीचीं तत्त्वें शिरण्यास श्रीकृष्णाचा भागवतधर्मच कारण झाला असावा असें आम्ही पुढें सविस्तर दाखविलें आहे. म्हणून निदानपक्षीं बुद्धाच्या पूर्वी म्हणजे अर्थातच ख्रिस्ती सनाच्या पूर्वी सुमारें सहापेक्षां अधिक शतकें आमच्याकडील भक्तिमार्ग पुरा स्थापित झालेला होता असें निर्विवाद सिद्ध होतें. नारदपंचरात्र किंवा शांडिल्याचीं अगर नारदाचीं भक्तिसूत्रें तदुत्तरकालीन आहेत. पण भक्तिमार्गाच्या किंवा भागवतधर्माच्या प्राचीनत्वास त्यानें कांहींच बाध येऊं शकत नाहीं. प्राचीन उपनिषदातून ज्या सगुणोपासना वर्णिल्या आहेत त्यांतूनच क्रमाक्रमानें आमचा भक्तिमार्ग निघालेला आहे, आणि पातंजल योगांत चित्त स्थिर होण्यास कांहीं तरी व्यक्त व प्रत्यक्ष वस्तु डोळ्यापुढें ठेवावी लागत असल्यामुळें भक्तिमार्गाला त्यानें दुजोरा मिळालेला आहे, भक्तिमार्ग दुसऱ्या कोठून हिंदुस्थानांत आलेला नाहीं व येण्याचें कारणहि नव्हतें, असें गीतारहस्यांतील विवेचनावरून उघड दिसून येईल. हिंदुस्थानांत अशा रीतीनें उद्भवलेल्या भक्तिमार्गाचें व विशेषतः वासुदेवभक्तीचें उपनिषदांतील वेदान्तदृष्ट्या समर्थन करणें हा गीतेच्या प्रतिपादनांतला एक विशेष भाग आहे.

परंतु याहिपेक्षां अधिक महत्त्वाचा गीतेचा भाग म्हटला म्हणजे कर्मयोगाशीं भक्तीचा व ब्रह्मज्ञानाची जोड घालून देणें हा होय. चातुर्वर्ण्याचीं किंवा श्रौतयज्ञयागादि कर्में उपनिषदांनीं गौण मानिलीं असलीं तरी चित्तशुद्धीसाठीं तीं केलींच पाहिजेत, व चित्त शुद्ध झाल्यावरहि तीं सोडून देणें योग्य नाहीं, असें कांहीं उपनिषत्कारांचें म्हणणें आहे. तथापि बऱ्याच उपनिषदांचा ओढा सामान्यतः कर्मसंन्यासाकडे आहे असें म्हटलें पाहिजे. "कुर्वन्नेवेह कर्माणि" अशीं ईशावास्योपनिषदाप्रमाणें दुसऱ्या कांहीं उपनिषदातूनहि आमरणान्त कर्में करीत रहाण्याबद्दलचीं विधानें आहेत; पण अध्यात्मज्ञान आणि सांसारिक कर्में यांमधील विरोध काढून टाकून प्राचीन कालापासून चालत आलेल्या या कर्मयोगाचें गीतेंत जें समर्थन आहे तें दुसऱ्या कोणत्याहि उपनिषदांत आढळून येत नाहीं. किंबहुना या

बाबतींत गीतेचा सिद्धान्त बऱ्याच उपनिषत्कारांच्या सिद्धान्ताहून भिन्न **आहे असें** म्हणण्यास हरकत नाहीं. गीतारहस्यप्रकरण ११ यांत या विषयाचा सविस्तर विचार केला असल्यामुळें येथें याबद्दल जास्त लिहून जागा अडवीत नाहीं.

गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत ज्या योगसाधनाचा निर्देश आहे त्याचें पातंजल योगसूत्रांत सविस्तर व पद्धतशीर विवेचन असून, हींच सूत्रें या विषयावरील प्रमाणग्रंथ होत असें सध्यां समजतात. या सूत्रांचे चार अध्याय आहेत. पैकीं पहिल्या अध्यायाचें आरंभींच "योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः" अशी योगाची व्याख्या देऊन "अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः"—हा निरोध अभ्यास व वैराग्य यांनीं करितां येतो—असें सांगितल्यावर, पुढें यमनियमासनप्राणायामादि योगसाधनांचें वर्णन करून तिसऱ्या व चवथ्या अध्यायांत 'असंप्रज्ञात' म्हणजे निर्विकल्प समाधीनें अणिमालघिमादि अलौकिक सिद्धि व सामर्थ्य कसें प्राप्त होतें, व या समाधीनेंच अखेर ब्रह्मनिर्वाणरूप मोक्ष कसा मिळतो, याचें निरूपण केलें आहे. भगवद्गीतेंतहि प्रथम चित्तनिरोध करण्याची अवश्यकता (गी. ६.२०) व पुढें अभ्यास व वैराग्य या दोन साधनांनी चित्ताचा निरोध करावा (गी. ६.३५) हें सांगून शेवटीं निर्विकल्प समाधि कशी लावावी व त्यांत सुख काय तें सांगितलें आहे. पण तेवढ्यावरून पातंजल योगमार्ग भगवद्गीतेस संमत आहे, किंवा पातंजल सूत्रें भगवद्गीतेच्या पूर्वींचीं आहेत, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. पातंजल सूत्रात वर्णन केल्याप्रमाणें समाधि सिद्ध होण्यासाठीं नाक धरून सर्व आयुष्य घालविण्यास भगवान् कोठेंच सांगत नाहींत. कर्मयोगसिद्ध्यर्थ लागणारी बुद्धीची समता प्राप्त होण्यास साधन म्हणून गीतेंत चित्तनिरोधाचें व समाधीचें वर्णन आलेलें आहे. म्हणून या बाबतींत पातंजलसूत्रांपेक्षां श्वेताश्वतर किंवा कठ या उपनिषदांशीं गीतेचें अधिक साम्य आहे असें म्हटलें पाहिजे. ध्यानबिंदु, छुरिका, योगतत्त्व हीं उपनिषदें योगावरचींच आहेत. पण त्यांत योग हाच मुख्य विषय असून त्याचीच महती सर्वत्र गाइली असल्यामुळें कर्मयोगच श्रेष्ठ मानणाऱ्या गीतेशीं या एकपक्षीय उपनिषदांचा सर्वांशीं मेळ घालणें युक्त नाहीं व तो बसतहि नाहीं. थामसन साहेबांनीं इंग्रजींत गीतेचें जें भाषांतर केलें आहे त्याच्या उपोद्घातांत गीतेंतील कर्मयोग पातंजल योगाचेंच एक रूपांतर होय असें त्यांनीं म्हटलें आहे; पण ही गोष्ट मुळींच संभवनीय नसून गीतेंतील 'योग' शब्दाचा खरा अर्थ लक्षांत न आल्यामुळें हे भ्रम उत्पन्न झालेले आहेत असें आमचें म्हणणें आहे कारण, गीतेंतील कर्मयोग प्रवृत्तिपर तर पातंजल योग त्याच्या अगदीं उलट म्हणजे निवृत्तिपर आहे. म्हणून यापैकीं एक दुसऱ्यापासून उद्भवला जाणें शक्य नाहीं व गीतेंत म्हटलेंहि नाहीं. किंबहुना योग या शब्दाचा जुना अर्थ कर्मयोग' असा असून पातंजल

सूत्रानंतर तोच शब्द 'चित्तनिरोधरूपी योग' या एकस्याच अर्थी विशेषतः रूढ झाला असवा, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. कसेंहि असो; जनकादिकांनीं प्राचीन कालीं आचरिलेल्या निष्काम कर्माचरणाच्या मार्गाशीं गीतेंतला योग म्हणजे कर्ममार्ग सदृश असून मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि परंपरेनें चालत आलेल्या भागवतधर्मातून तो घेतलेला आहे, पातंजल योगापासून निर्माणझालेला नव्हे, एवढें निर्विवाद आहे.

गीताधर्म व उपनिषदें या दोहोंमध्यें सादृश्य व वैदृश्य कोणत्या बाबतींत आहे तें यावरून कळून येईल. या बाबींपैकीं बहुतेकांचा विचार गीतारहस्यांत ठिकठिकाणीं केलेला आहे. म्हणून येथें अखेरीस थोडक्यांत एवढेंच सांगतों कीं, गीतेंतील ब्रह्मज्ञान जरी उपनिषदांच्याच आधारें सांगितलें आहे तरी उपनिषदांतील अध्यात्मज्ञानाचाच केवळ अनुवाद न करितां त्यांत वासुदेवभक्तीची आणि सांख्य-शास्त्रांतील सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची म्हणजे क्षराक्षरज्ञानाची भर घालून सामान्य जनांस आचरण्यास सुलभ आणि उभयत्र श्रेयस्कर अशा वैदिक कर्मयोगधर्माचेंच गीतेंत मुख्यत्वेंकरून प्रतिपादन केलें आहे; आणि उपनिषदांपेक्षां गीतेंत जें कांहीं विशेष आहे तें हेंच होय. म्हणून ब्रह्मज्ञानाखेरीज इतर बाबतींत संन्यासपर उपनिषदांशीं मेळ घालण्यासाठीं गीतेची सांप्रदायिकदृष्ट्या ओढाताण करणें युक्त नव्हे. दोहों-तील अध्यात्मज्ञान एक आहे खरें; तथापि अध्यात्मज्ञानरूपी डोकें एक असलें तरी सांख्य व कर्ममार्ग हे वैदिक धर्माचे दोन तुल्यबल हात असून त्यांपैकीं ईशावास्योप-निषदाप्रमाणें ज्ञानयुक्त कर्मच कंठरवानें गीतेंत प्रतिपादिलें आहे, असें आम्हीं गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविलें आहे.

भाग ३–गीता व ब्रह्मसूत्रें

ज्ञानप्रधान, भक्तिप्रधान आणि योगप्रधान उपनिषदें व भगवद्गीता यांमध्यें सादृश्य किती आणि भेद कोणता याचा याप्रमाणें विचार केल्यावर ब्रह्मसूत्रें व गीता यांची तुलना करण्याची वास्तविकरीत्या जरूर नाहीं. कारण, निरनिराळ्या उपनिष-दांतून निरनिराळ्या ऋषींनीं सांगितलेल्या अध्यात्मसिद्धान्तांचेंच पद्धतवार विवेचन करण्यासाठीं बादरायणाचार्याच्या ब्रह्मसूत्रांची प्रवृत्ति असल्यामुळें त्यांत उपनिषदांपेक्षां निराळे विचार येणें शक्य नाहीं. तथापि भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार चालू असतां आरंभाच—

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छंदोभिर्विविधैः पृथक् ।
ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञाचें "अनेक प्रकारें विविध छंदांनीं (अनेक) ऋषींनीं पृथक् पृथक्, आणि हेतुयुक्त व पूर्ण निश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदांनींहि विवेचन केलें आहे" (गी. १३. ४),–

असा ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख आहे, आणि हीं ब्रह्मसूत्रें व हल्लींचीं वेदान्तसूत्रें एकच मानिल्यास हल्लींच्या वेदान्तसूत्रानंतर हल्लींची गीता झाली असावी असें प्राप्त होतें म्हणून हीं ब्रह्मसूत्रें कोणतीं याचा गीताकालनिर्णयदृष्ट्या अवश्य विचार करावा लागतो.* कारण, हल्लींच्या वेदान्तसूत्रांखेरीज ब्रह्मसूत्रें या नांवाचा दुसरा ग्रंथ सध्यां उपलब्ध नाहीं अगर कोठें सांगितलेलाहि नाहीं; आणि हल्लींच्या ब्रह्मसूत्रांनंतर गीता झाली असावी, हें म्हणणें शोभत नाहीं. कारण, गीता याहून प्राचीन आहे अशी परंपरागत समजूत आहे. प्रायः ही अडचण लक्षांत आणूनच शांकरभाष्यांत "ब्रह्मसूत्रपदैः," याचा अर्थ "श्रुतींतील किंवा उपनिषदांतील ब्रह्मप्रतिपादक वाक्यें" असा केला असावा असें दिसतें. पण उलटपक्षीं शांकरभाष्यावरील टीकाकार आनंदगिरी आणि रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य वगैरे गीतेवरील दुसरे भाष्यकार "ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव" या शब्दांनी "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" या बादरायणाचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रांचाच या ठिकाणीं निर्देश आहे असें म्हणतात; व श्रीधरस्वामी दोन्ही अर्थ देतात. या श्लोकाचा खरा अर्थ कोणता हें स्वतंत्र रीतीनेंच आपणांस ठरविलें पाहिजे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार "ऋषींनीं अनेक प्रकारें पृथक्" सांगितला असून त्याखेरीज (चैव) "हेतुयुक्त आणि विनिश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदांनींहि" तोच अर्थ सांगितला आहे, अशा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचाराचीं दोन भिन्नभिन्न स्थलें या श्लोकांत वर्णिलीं आहेत, हें 'चैव' (आणखीहि) या पदांवरून उघड होतें. हीं दोन स्थलें भिन्न आहेत एवढेंच नव्हे, तर यांपैकीं पहिलें म्हणजे ऋषींनीं केलेलें वर्णन " विविध छंदांनीं पृथक् पृथक् म्हणजे तुटकें व अनेक प्रकारचें " असून 'ऋषिभिः' या अनेकवचनीं तृतीयान्त पदानें तें अनेक ऋषींनीं केलेलें आहे, आणि ब्रह्मसूत्रपदांतील दुसरें वर्णन "हेतुयुक्त व विनिश्चयात्मक" आहे, असाहि या दोन वर्णनांतील विशेष भेद याच श्लोकांत स्पष्ट केला आहे. 'हेतुमत्' हा शब्द महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणीं आला असून त्याचा अर्थ "नैय्यायिक पद्धतीनें कार्यकारणें दाखवून केलेलें प्रतिपादन" असा आहे. उदाहरणार्थ, जनकापुढें सुलभेनें केलेलें भाषण किंवा श्रीकृष्ण शिष्टाईला गेले तेव्हा कौरवांच्या सभेंत त्यांनीं केलेलें भाषण घ्या. पहिलें भाषण "हेतुमत् व अर्थवत्" (शां. ३२०.१९१) तर दुसरें 'सहेतुक' (उद्यो.१३१.२) असें महाभारतांतच म्हटलें आहे. यावरून साधकबाधक प्रमाणें दाखवून शेवटीं कोणतेंहि अनुमान निःसंदेह रीतीनें ज्यांत सिद्ध केलें असतें त्या प्रतिपादनासच "हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः" हीं विशेषणें लागू पडतात; एके ठिकाणीं कांहीं तर दुसऱ्या ठिकाणीं कांहीं अशा उपनिषदांतील संकीर्ण प्रतिपादनास हे शब्द

* या विषयाचा विचार कै. तेलंग यांनीं केला असून शिवाय सन १८९५ सालीं या विषयावर प्रो. तुकाराम रामचंद्र अमळनेरकर बी.ए. यांनीं एक निबंध प्रसिद्ध केलेला आहे.

लागूं होऊं शकत नाहीं असें सिद्ध होतें. म्हणून "ऋषिभिः बहुधा विविधैः पृथक्" आणि "हेतुमद्भिः विनिश्चितैः" या पदांचें विरोधात्मक स्वारस्य जर कायम ठेवावयाचें असेल, तर गीतेंतील वरील श्लोकांत "ऋषींनीं विविध छंदांनीं केलेलें अनेक प्रकारचें पृथक्" विवेचन म्हणजे निरनिराळ्या उपनिषदांतील संकीर्ण व पृथक् वाक्यें, आणि "हेतुयुक्त व विनिश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदें" या शब्दांनीं साधकबाधक प्रमाणें दाखवून अखेर सिद्धान्त ज्यांत निःसंदेह निश्चित केले आहेत असें ब्रह्मसूत्र-ग्रंथांतील विवेचनच अभिप्रेत आहे असें म्हणणें भाग पडतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, उपनिषदांतील विचार ऋषींना जसे सुचले तसतसे म्हणजे विस्खलित रीतीनें सांगितले असल्यामुळें त्यांतील विचारांची एकवाक्यता केल्याखेरीज उपनिषदांचा भावार्थ नीट कळत नाहीं. म्हणून उपनिषदांबरोबरच त्यांची ज्या ग्रंथांत कार्यकारणहेतु दाखवून एकवाक्यता केली आहे त्या वेदान्त-सूत्रांचाहि उल्लेख करणें जरूर होतें.

गीतेंतील श्लोकांचा याप्रमाणें अर्थ केला म्हणजे उपनिषदें आणि ब्रह्मसूत्रें गीतेच्या पूर्वीचीं असलीं पाहिजेत असें उघड होतें. पैकीं मुख्य मुख्य उपनिषदांबद्दल तर वादच नाहीं. कारण, या उपनिषदांतील श्लोकच शब्दशः गीतेंत आलेले आढळतात. परंतु ब्रह्मसूत्रांबद्दल संशय घेण्यास जागा आहे; कारण, ब्रह्मसूत्रांत 'भगवद्गीता' हा शब्द जरी साक्षात् आला नाहीं, तरी निदानपक्षीं कांहीं सूत्रांत 'स्मृति' या शब्दानें भगवद्गीतेचाच निर्देश केलेला आहे असें भाष्यकार मानितात. ज्या ब्रह्मसूत्रांत शांकरभाष्याप्रमाणें 'स्मृति' या शब्दानें गीतेचाच उल्लेख आहे, त्यांपैकीं खालीं दिलेलीं सूत्रें मुख्य होत.

ब्रह्मसूत्रें—अध्याय, पाद व सूत्र.	**गीता—अध्याय व श्लोक.**
१.२.६. स्मृतेश्च ।	गीता १८.६१. "ईश्वरः सर्वभूतानां०" इ० श्लोक.
१.३,२३. अपि च स्मर्यते ।	गीता १५.६ "न तद्भासयते सूर्यः०" इ०
२.१.३६. उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ।	गीता १५.३. "न रूपमस्येह तथोपलभ्यते०" इ०
२.३.४५. अपि च स्मर्यते ।	गीता १५.७. "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः०" इ०
३.२.१७. दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते।	गीता १३.१२. "ज्ञेयं यत्तत् प्रवक्ष्यामि०" इ०
३.३ ३१. अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् ।	गीता ८.२६. "शुक्लकृष्णे गती ह्येते०" इ०

४.१.१०. स्मरंति च । गीता ६.११. "शुचौ देशे०"इ०

४.२.२१. योगिनः प्रति च स्मर्यते । गीता ८.२३. "यत्र काले त्वनावृत्ति-मावृत्तिं चैव योगिनः०" इ०

वरील आठ स्थलांपैकीं काहीं स्थलें जरी संदिग्ध मानिलीं तरी आमच्या मतें चवथें (ब्र.सू.२.३.४५) व आठवें (ब्र.सू.४.२.२१) हीं स्थलें निःसंदेह होत; आणि या बाबतींत शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य आणि वल्लभाचार्य या चारी भाष्यकारांचें मत एकसारखें आहे ही गोष्ट लक्षांत घेतली पाहिजे. जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा संबंध काय याचा विचार करितांना सृष्टींतील इतर पदार्थांप्रमाणें जीवात्मा हा परमात्म्यापासून उत्पन्न झालेला नाही, असा "नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः" (ब्र.सू.२.३.१७) या सूत्रानें निर्णय करून, व जीवात्मा हा परमात्म्याचाच 'अंश' आहे असें "अंशो नानाव्यपदेशात्०" (२.३.४३) या सूत्रांत सांगून, पुढें "मंत्रवर्णाच्च" (२.३.४४) असा श्रुतीचा आधार दाखविल्यावर, "अपि च स्मर्यते" (२.३.४५) म्हणजे "स्मृतिहि तशीच आहे" हें सूत्र आलें आहे. ही स्मृति म्हणजे "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः" (गी.१५.७) हें गीतेंतील वचन होय, असें सर्व भाष्यकार म्हणतात. परंतु याहिपेक्षां शेवटचें स्थल अधिक निःसंदेह आहे. देवयान व पितृयाण या दोन गतींत उत्तरायणाचे सहा महिने आणि दक्षिणायनाचे सहा महिने येतात, व त्यांचा अर्थ कालपर न करितां बादरायणाचार्य या शब्दांनीं तत्तत्कालाभिमानी देवता समजतात (वे.सू.४.३.४), हें पूर्वी दहाव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. दक्षिणायन व उत्तरायण या शब्दांचा कालवाचक अर्थ कधींच घ्यावयाचा नाहीं काय, अशी शंका येऊन "योगिनः प्रति च स्मर्यते" (ब्र.सू.४.२.२१) म्हणजे केवळ काल "स्मृतींत योग्यांना विहित आहेत" हें सूत्र आलें आहे; आणि "यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः" (गी. ८.२३) या गीतावचनांत हे काल योग्यांना विहित आहेत असें स्वच्छ म्हटलें आहे. यावरून भाष्यकार म्हणतात त्याप्रमाणें या दोन स्थलीं तरी ब्रह्मसूत्रांमध्यें 'स्मृति' या शब्दानें भगवद्गीताच विवक्षित आहे असें म्हणणें भाग पडतें.

पण भगवद्गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख आणि ब्रह्मसूत्रांत 'स्मृति' या शब्दानें भगवद्गीतेचा निर्देश आहे असें मानिलें तर दोहोंत कालदृष्ट्या विरोध उत्पन्न होतो. कारण, भगवद्गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख असल्यामुळें ब्रह्मसूत्रें गीतेच्या पूर्वींची ठरतात, आणि ब्रह्मसूत्रांत 'स्मृति' शब्दानें गीता उद्दिष्ट धरिली तर गीता ब्रह्मसूत्रांपूर्वींची ठरत्ये. एकदां ब्रह्मसूत्रें गीतेच्या पूर्वींची, तर पुनः तींच सूत्रें गीतेच्या नंतरचीं असणें शक्य नाहीं. बरें; या अडचणींतून सुटण्यास गीतेंतील

"ब्रह्मसूत्रपदैः" या शब्दाचा शांकरभाष्यांतला अर्थ स्वीकारिला तर "हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः" इत्यादि पदांचें स्वारस्य बिल्कुल रहात नाहीं; आणि ब्रह्मसूत्रांतील 'स्मृति' या शब्दानें गीतेखेरीज दुसरा कोणता तरी स्मृतिग्रंथ विवक्षित असावा असें मानिलें तर एकूणएक सर्वच भाष्यकार चुकले असें म्हणावें लागतें, व ते चुकले म्हटलें तरी 'स्मृति' या शब्दानें कोणता ग्रंथ विवक्षित आहे हें सांगतां येत नाहीं तें नाहींच. मग या अडचणीचें निवारण कसें होणार? आमच्या मतें या अडचणीतून सुटका होण्यास एकच मार्ग आहे. ब्रह्मसूत्रें ज्यानें रचिलीं त्यानेंच मूळ भारतास व गीतेस हल्लींचें स्वरूप दिलें असावें असें मानिलें म्हणजे कांहींच भानगड रहात नाहीं. ब्रह्मसूत्रांस 'व्याससूत्रें' असें म्हणण्याचा परिपाठ असून, 'शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्येष्विति जैमिनिः" (वे. सू. ३.४.२) यावरील शांकरभाष्याच्या टीकेंत जैमिनि हा वेदान्तसूत्रकार व्यास यांचा शिष्य होय असें आनंदगिरीनें लिहिलें आहे, आणि त्याचप्रमाणें आपल्या आरंभींच्या मंगलाचरणांतहि "श्रीमद्व्यासपयोनिधिर्निधिरसौ" असें त्यानें ब्रह्मसूत्रांचें वर्णन केलें आहे. महाभारतकार व्यास यांचे पैल, शुक, सुमंत, जैमिनि व वैशंपायन असे पांच शिष्य असून, त्यांस व्यासांनीं महाभारत पढविलें इत्यादि कथा हल्लींच्या महाभारताच्या आधारें आम्हीं वर दिली आहे. या दोन्ही गोष्टी जमेस धरून विचार केला म्हणजे मूळ भारत व तदन्तर्गत गीता यांस हल्लींचें स्वरूप देण्याचें व ब्रह्मसूत्रें रचण्याचें काम एकाच बादरायण व्यासांनीं केलें असावें असें अनुमान निघतें. बादरायणाचार्यांनीं हल्लींचें महाभारत नवें रचिलें असा या म्हणण्याचा अर्थ नाहीं. महाभारतग्रंथ अतिविस्तीर्ण असल्यामुळें त्यांतील कांहीं भाग बादरायणाचे वेळीं लुप्त किंवा विस्खलित झालेले असतील; यासाठीं तत्कालीं उपलब्ध होणाऱ्या महाभारताच्या भागांचा शोध करून आणि जेथें जेथें ग्रंथ त्रुटित झालेला आढळण्यांत आला किंवा अशुद्ध अगर अपुरा वाटला तेथें तेथें त्याची शुद्धि अगर पूर्ति करून व अनुक्रमणिका वगैरे जोडून बादरायणाचार्यांनीं या ग्रंथाचें पुनरुज्जीवन केलें असावें किंवा त्यास हल्लींचें स्वरूप दिलें असावें, असा आमच्या म्हणण्याचा आशय आहे. मराठी वाङ्मयांतहि ज्ञानेश्वरीची एकनाथांनीं याप्रमाणें शुद्धि केली हें प्रसिद्ध असून संस्कृतांत व्याकरणमहाभाष्यहि एकदां लुप्त झाल्यामुळें त्याचा चंद्रशेखराचार्यांस पुनः उद्धार करावा लागला अशी कथा आहे. महाभारताच्या इतर प्रकरणांत गीतेचे श्लोक कसे आले याचीहि उपपत्ति आतां नीट लागत्ये; व गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख व ब्रह्मसूत्रांत 'स्मृति' या शब्दानें गीतेचा निर्देश कां आला याचाहि सहज उलगडा होतो. हल्लींच्या गीतेस आधारभूत झालेली गीता बादरायणाचार्यांच्याहि पूर्वी उपलब्ध असल्यामुळें तिचा ब्रह्मसूत्रांत 'स्मृति' या शब्दानें निर्देश केला; व महाभारताची शुद्धि करितांना क्षेत्र-

क्षेत्रज्ञाचा सविस्तर विचार ब्रह्मसूत्रांत केलेला आहे, असें गीतेंत* सांगितलें. हल्लींच्या गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा जो हा उल्लेख आहे त्याच्याच तोडीचे सूत्रग्रंथाचे दुसरे उल्लेख हल्लींच्या महाभारतांत आहेत. उदाहरणार्थ, अनुशासनपर्वांत अष्टावक्रादिक्‌संवादांत "अनृताः स्त्रिय इत्येवं सूत्रकारो व्यवस्यति" (अनु. १९. ६) असें वाक्य आहे. तसेंच शतपथब्राह्मण (शांति. ३१८. १६-२३), पंचरात्रें (शान्ति. ३३९. १०७), यास्काचें निरुक्त (शांति. ३४२. ७१), आणि मनु (अनु. ३७. १६), यांचाहि इतरत्र स्पष्ट उल्लेख आहे. परंतु गीतेप्रमाणें महाभारताचे सर्व भाग तोंडपाठ करण्याची वहिवाट नसल्यामुळें गीतेखेरीज महाभारतांत अन्य ठिकाणीं उपलब्ध होणारे इतर ग्रंथांचे उल्लेख कालनिर्णयार्थ कितपत विश्वसनीय मानावे अशी सहज शंका येत्ये, कारण, जे भाग तोंडपाठ करीत नाहींत त्यांत कोणतीहि गोष्ट अगर श्लोक प्रक्षिप्त घालण्यास केव्हांहि संधि सांपडणें कठिण नाहीं. तथापि हल्लींच्या

*ब्रह्मसूत्रें हा वेदान्तावरील मुख्य ग्रंथ आहे आणि त्याचप्रमाणें गीता हा कर्मयोगावरील प्रधान ग्रंथ आहे असें आम्ही पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलें आहे. तेव्हां ब्रह्मसूत्रें आणि गीता एकानेंच म्हणजे व्यासानें रचिली हें आमचे अनुमान खरें असल्यास व्यासाकडे या दोन्ही शास्त्रांचें कर्तृत्व येतें. आम्हीं ही गोष्ट अनुमानानें वर सिद्ध केली आहे. पण कुंभकाणस्थ कृष्णाचार्य यांनीं महाभारताची दाक्षिणात्य पाठाप्रमाणें जी एक प्रत नुकतीच प्रसिद्ध केली आहे तींत शान्तिपर्वाच्या २१२ व्या अध्यायांत (वार्ष्णेयाध्यात्मप्रकरणांत) प्रथम युगारंभीं निरनिराळीं शास्त्रे व इतिहास कसे निर्माण झाले याचें वर्णन करितांना ३४ वा श्लोक खालीं लिहिल्याप्रमाणे दिला आहे—

वेदान्तकर्मयोगं च वेदविद् ब्रह्मविद्विभुः ।
द्वैपायनो निजग्राह शिल्पशास्त्रं भृगुः पुनः ॥

यांत 'वेदान्तकर्मयेाग' हें एकवचनी एक पद आहे पण त्याचा अर्थ 'वेदान्त आणि कर्मयेाग' असाच करावा लागतो. किंबहुना 'वेदान्तं कर्मयेागं च' असा मूळ पाठ असून लिहितांना किंवा छापितांना 'न्तं' वरचा अनुस्वार सुटला असेल असेंहि वाटतें. वेदान्त आणि कर्मयेाग हीं दोन्ही शास्त्रे व्यासास प्राप्त झालीं व शिल्पशास्त्र भृगूला मिळालें, असें या श्लोकांत स्पष्ट म्हटलें आहे परंतु हा श्लोक मुंबईंत गणपत कृष्णाजीच्या छापखान्यांत छापिलेल्या प्रतींत किंवा कलकत्त्याच्या प्रतींत मिळत नाहीं. कुंभकोणप्रतींतील शान्तिपर्वाचा २१२ वा अध्याय हा मुंबई व कलकत्ता येथील प्रतींत २१० वा आहे. कुंभकोणपाठांतील हा श्लोक आमचे मित्र डा. गणेश कृष्ण गर्दे यांनीं आमच्या नजरेस आणिला याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहों. त्यांच्या मतें कर्मयोगशब्दानें गीताच या ठिकाणीं विवक्षित असून गीता आणि वेदान्तसूत्रें या दोहोंचेंहि कर्तृत्व या श्लोकांत व्यासांकडे दिलेले आहे. महाभारताच्या तीन प्रतींपैकीं एका प्रतींतच हा पाठ आढळतो म्हणून याबद्दल जरा शंका येत्ये; पण कांहीं म्हटलें तरी वेदान्त आणि कर्मयेाग यांचा कर्ता एकच आहे हें आमचें अनुमान कांहीं नवें किंवा निराधार नाहीं एवढें त्यावरून सिद्ध होतें.

गीतेंत आलेला ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख एकटा किंवा अपूर्व अतएव अविश्वसनीय नाहीं एवढें दाखविण्यासाठीं या दुसऱ्या उल्लेखांचा उपयोग करण्यास आमच्या मतें कांहीं हरकत नाहीं.

"ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव" इ० श्लोकांतील पदांच्या अर्थस्वारस्याची मीमांसा करून भगवद्गीतेंत हल्लींच्या ब्रह्मसूत्रांचा किंवा वेदान्तसूत्रांचाच उल्लेख केलेला आहे असें वर ठरविलें आहे. पण भगवद्गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा हा उल्लेख येण्यास व तोहि तेराव्या अध्यायांत म्हणजे क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांतच येण्यास आमच्या मतें दुसरेंहि एक महत्त्वाचें व सबळ कारण आहे. भगवद्गीतेंतील वासुदेवभक्तीचें तत्त्व मूळ भागवत किंवा पांचरात्र धर्मांतून जरी घेतलें आहे, तरी वासुदेवापासून संकर्षण म्हणजे जीव, संकर्षणापासून प्रद्युम्न (मन) व प्रद्युम्नापासून पुढें अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न झाला असें जें चतुर्व्यूहपांचरात्रधर्मांतील मूळचें जीवाच्या व मनाच्या उत्पत्तीबद्दलचें मत तें भगवद्गीतेस मान्य नाहीं हें आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून सांगितलें आहे. जीवात्मा दुसऱ्या कोणापासून उत्पन्न झालेला नाहीं (वे.सू.२.३.१७), व सनातन परमात्म्याचाच तो नित्य 'अंश' आहे (वे.सू. २ ३.४३), असा ब्रह्मसूत्रांचा सिद्धान्त आहे. त्यामुळें ब्रह्मसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत वासुदेवापासून संकर्षण ही भागवतधर्मीय जीवाची उत्पत्ति संभवनीय नाहीं (वे.सू.२.२.४२) असें दूषण देऊन, जीवाचें मन हें एक इंद्रिय असल्यामुळें जीवापासून प्रद्युम्न (मन] उत्पन्न होणेंहि शक्य नाहीं (वे. सू. २.२.४३); कारण लोकव्यवहार पहातां कर्त्यापासून कारण किंवा साधन उत्पन्न झालेलें आढळून येत नाहीं; असें भागवतधर्माचें तेवढ्यापुरतें बादरायणाचार्यांनीं सयुक्तिक खंडन केलें आहे. यावर भागवतधर्माचें असें उत्तर येण्याचा संभव आहे कीं, आम्ही वासुदेव (ईश्वर), संकर्षण (जीव), प्रद्युम्न (मन) व अनिरुद्ध (अहंकार) हे चारी सारखे ज्ञानी समजतों व एकमेकांपासून एकमेकांची उत्पत्ति लाक्षणिक किंवा गौण मानितों. परंतु असें मानिलें तर एक मुख्य परमेश्वराच्या ऐवजीं चार मुख्य परमेश्वर होतात. म्हणून हें उत्तरहि समर्पक नाहीं असें ब्रह्मसूत्रांत म्हटलें असून, शेवटीं परमेश्वरापासून जीव उत्पन्न झाला हे मत वेदांस म्हणजे उपनिषदांस विरुद्ध अतएव त्याज्य होय असा बादरायणाचार्यांनीं अखेर निकाल केला आहे (वे.सू.२.२.४४, ४५) भगवद्गीतेंत भागवतधर्मांतील कर्मपर भक्तितत्त्व घेतलें आहे खरें; तथापि जीव वासुदेवापासून उत्पन्न झाला नसून नित्य परमात्म्याचाच जीव हा 'अंश' आहे, मुलगा नव्हे, असा गीतेचाहि सिद्धान्त आहे (गी. १५, ७) जीवाबद्दलचा हा सिद्धान्त मूळ भागवतधर्मांतला नाहीं; यासाठीं त्याला आधार काय हें सांगणें जरूर होतें. कारण, तसें न केलें तर चतुर्व्यूह भागवतधर्मांतील प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वा-

बरोबरच जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलची कल्पनाहि गीतेस संमत आहे असा गैरसमज होण्याचा संभव होता. म्हणून क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत जीवात्म्याचें स्वरूप सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग आला तेव्हां म्हणजे गीतेच्या तेराव्या अध्यायाच्या आरंभींच "आमचें क्षेत्रज्ञ म्हणजे जीव यांच्या स्वरूपाबद्दलचें मत भागवतधर्माप्रमाणें नसतां उपनिषदांतील ऋषींच्या मतांप्रमाणें आहे" असें स्वच्छ सांगावें लागलें; आणि मग भिन्नभिन्न ऋषींनीं भिन्नभिन्न उपनिषदांतून पृथक् पृथक् उपपादन केलें असल्यामुळें त्या सर्वांची ब्रह्मसूत्रांत केलेली एकवाक्यताच(वे.सू २.३.४३)आम्हांस संमत आहे असेंहि त्याबरोबरच सांगणें ओघानें प्राप्त झालें. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे भागवतधर्मावर ब्रह्मसूत्रांत जे आक्षेप घेतले आहेत ते दूर होतील अशा रीतीनें भागवतधर्मातील भक्तिमार्गाचा गीतेंत समावेश केला आहे असें दिसून येईल रामानुजाचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रभाष्यांत वरील सूत्रांचे अर्थ फिरवून टाकिले आहेत (वे. सू. राभा. २.२.४२–४५पहा). पण आमच्या मतें हे अर्थ क्लिष्ट अतएव अग्राह्य आहेत. थिबो याचा कल रामानुजभाष्यांतील अर्थाच्या बाजूचा आहे; पण थिबोच्या लिहिण्यावरून त्याला या वादाचें स्वरूप नीट कळलें आहे असें दिसत नाहीं. महाभारतांत शांतिपर्वाच्या अखेरीस नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें वर्णन आहे त्यांतहि वासुदेवापासून जीव म्हणजे संकर्षण उत्पन्न झाला असें वर्णन न करितां, "जो वासुदेव **तोच** (स एव) संकर्षण म्हणजे जीव किंवा क्षेत्रज्ञ" असें प्रथम सांगून (शां.३३९. ३९ व ७१; आणि ३३४.२८ व२९पहा), संकर्षणापासून प्रद्युम्न हा पुढील क्रम मात्र दिला आहे; व एके ठिकाणीं भागवतधर्म कोणी चतुर्व्यूह, कोणी त्रिव्यूह, कोणी द्विव्यूह, आणि अखेर कोणी एकव्यूहहि मानितात असें स्पष्ट म्हटलें आहे(मभा शां. ३४८. ५७).पण भागवधर्मातील हे अनेक पक्ष न स्वीकारितां त्यांपैकीं क्षेत्रक्षेत्रज्ञाच्या परस्पर संबंधानें उपनिषदें व ब्रह्मसूत्रें यांस जुळेल तेवढें एकच मत हल्लींच्या गीतेंत कायम ठेविलें आहे; आणि ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख गीतेंत कां करावा लागला याचा नीट उलगडा होतो. किंबहुना मूळ गीतेंत ही एक सुधारणाच केलेली आहे, असें म्हटलें तरी चालेल.

भाग ४—भागवतधर्माचा उदय व गीता.

उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान व कापिलसांख्यांतील क्षराक्षरविचार यांशीं भक्ति व विशेषतः निष्काम कर्म यांचा मेळ घालून कर्मयोगाचें शास्त्रीयरीत्या पूर्ण समर्थन करणें हा गीताग्रंथांतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय, असें गीतारहस्यांत अनेक ठिकाणीं व पूर्वी या प्रकरणांतहि सांगितलें आहे. पण इतक्या विषयांची एकवाक्यता करण्याची गीतेची सरणी ज्यांच्या पूर्ण लक्षांत भरत नाहीं, किंवा इतक्या

विषयांची एकवाक्यता होणें दुरापास्त आहे असा ज्यांचा पूर्वग्रह असतो त्यांस गीतेंतील पुष्कळ विधानें परस्परविरोधी आहेत असा भास होत असतो. उदाहरणार्थ, या जगांत जें कांहा आहे तें सर्व निर्गुण ब्रह्म होय असें तेराव्या अध्यायांत तर उलट हें सर्व सगुण वासुदेवच आहे असें जें सातव्या अध्यायांत म्हटलें आहे (७.१९), तें परस्परविरुद्ध असून, एकदां "मला शत्रु व मित्र सारखेच" (९.२९) तर दुसरे ठिकाणी "ज्ञानी व भक्तिमान् पुरुष मला अत्यंत प्रिय होत" (७.१७;१२.१९), असें जें भगवंतांनीं सांगितलें आहे तेंहि पहिल्या सांगण्याच्या विरुद्ध आहे, असें या आक्षेपकांचें म्हणणें आहे. पण वास्तविक पहातां हे विरोध नसून, एकाच गोष्टीबद्दल एकदां अध्यात्मदृष्टया तर एकदां भक्तिदृष्टया विचार करीत असतां ही दिसण्यांत विरोधी विधानें करावीं लागलीं, तरी व्यापक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें गीतेंत अखेर त्यांचा मेळ घातलेला आहे, हें गीतारहस्यांत आम्हीं अनेक ठिकाणीं स्पष्ट करून दाखविलें आहे. तथापि यावरहि कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, अव्यक्त ब्रह्मज्ञान आणि व्यक्त परमेश्वराची भक्ति यांचा आतां जरी अशा प्रकारें मेळ घालितां आला, तरी मूळच्या गीतेंत हा मेळ घातलेला असणें संभवनीय नाहीं; मूळची गीता हल्लींच्या गीतेप्रमाणें विरोधप्रचुर नसून तींत वेदान्त्यांनीं किंवा सांख्यशास्त्राभिमान्यांनी आपआपल्या शास्त्रांचे भाग मागाहून घुसडून दिले आहेत. उदाहरणार्थ, प्रो. गार्बे असें म्हणतो कीं, मूळ गीतेंत भक्तिचा फक्त सांख्य व योग या दोहोंशींच मेळ घातलेला असून, वेदान्ताशीं आणि मीमांसकांच्या कर्ममार्गाशीं भक्तीचा मेळ घालण्याचें काम मागाहून कोणीं तरी केलेलें आहे; आणि मूळच्या गीतेंत याप्रमाणें मागाहून कोणते श्लोक घातले गेले याची आपल्या मताप्रमाणें एक यादहि त्यानें केलेल्या गीतेच्या जर्मन भाषांतराच्या अखेर दिलेली आहे! आमच्या मतें या कल्पना चुकीच्या आहेत. वैदिक धर्माच्या निरनिराळया अंगांची ऐतिहासिक परंपरा, आणि गीतेंतील सांख्य व योग या दोन शब्दांचें खरे अर्थ नीट लक्षांत न आल्यामुळें, व विशेषतः तत्त्वज्ञानविरहित म्हणजे नुस्त्या भक्तिपर ख्रिस्ती धर्माचाच इतिहास या लेखकांच्या डोळयांपुढें असल्यामुळें, अशा प्रकारचे भ्रम उत्पन्न झाले आहेत. ख्रिस्ती धर्म मूळांत केवळ भक्तिपर असून ग्रीक लोकांच्या किंवा इतर तत्त्वज्ञानाशीं त्यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न मागाहून झालेला आहे. पण आमच्याकडील गोष्ट तशी नाहीं. हिंदुस्थानांत भक्तिमार्गाचा उदय होण्यापूर्वीच मीमांसकांचा यज्ञमार्ग, उपनिषत्कारांचें ज्ञान, आणि सांख्य व योग, हीं सर्व परिपक्व दशेस आलेलीं होतीं. त्यामुळें या सर्व शास्त्रांस व त्यांतहि विशेषेंकरून उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञानास सोडून स्वतंत्रपणें प्रतिपादिलेला भक्तिमार्ग आमच्या देशांतील लोकांस मान्य होणें पहिल्यापासूनच संभवनीय नव्हतें; आणि हा असंभव लक्षांत आणिल

म्हणजे गीतेंतील धर्मप्रतिपादनाचें स्वरूप पहिल्यापासूनच बहुतेक हल्लींच्या गीतेंतील प्रतिपादनासारखेंच असावें असें मानणें भाग पडतें. गीतारहस्यांतील विवेचन याच धोरणानें केलेलें आहे; तथापि हा प्रश्न महत्त्वाचा असल्यामुळें गीताधर्माचें मूलरूप व परंपरा यासंबंधानें ऐतिहासिकदृष्टया आमच्या मतें काय निष्पन्न होतें तें थोडक्यांत सांगतों.

वैदिक धर्माचें अत्यंत प्राचीन स्वरूप भक्तिप्रधान, ज्ञानप्रधान अगर योगप्रधानहि नसून यज्ञमय म्हणजे कर्मप्रधान होतें, आणि वेदसंहिता व ब्राह्मण यांतून मुख्यत्वेंकरून हाच यज्ञयागादि कर्मपर धर्म प्रतिपादिलेला आहे, असें गीतारहस्याच्या दहाव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. या धर्माचेंच पुढें जैमिनीच्या मीमांसासूत्रांत व्यवस्थित विवेचन केलें असल्यामुळें त्यास 'मीमांसकमार्ग' हें नांव प्राप्त झालें आहे. पण मीमांसा हें नांव जरी नवें असलें, तरी यज्ञयागादि धर्म प्राचीन आहे, किंबहुना इतिहासदृष्टया वैदिक धर्माची ही पहिली पायरी आहे, याबद्दल कांहींच शंका नाहीं. 'मीमांसक मार्ग' हें नांव प्राप्त होण्यापूर्वी यास त्रयीधर्म, म्हणजे तीन वेदांनीं प्रतिपादिलेला धर्म, हें नांव होतें; व तेंच गीतेंतहि आलेलें आहे (गी. ९. २० व २१ पहा). कर्ममय त्रयीधर्म याप्रमाणें जारीनें चालू असतां कर्मानें म्हणजे केवळ यज्ञयागादिकांच्या बाह्य खटाटोपानें परमेश्वराचें ज्ञान कसें होणार? ज्ञान होणें ही मानसिक स्थिति असल्यामुळें परमेश्वरस्वरूपाचा विचार केल्याखेरीज ज्ञान होणें शक्य नाहीं, इत्यादि प्रश्न व कल्पना निघून क्रमाक्रमानें त्यांतच औपनिषदिक ज्ञानाचा प्रादुर्भाव झाला, असें छांदोग्यादि उपनिषदांच्या प्रारंभीं जी अवतरणें आहेत त्यांवरून स्पष्ट होतें. या औपनिषदिक ब्रह्मज्ञानासच पुढें वेदान्त हें नांव प्राप्त झालें आहे. पण मीमांसा शब्दाप्रमाणें वेदान्त हा शब्द जरी मागाहून निघालेला आहे, तरी ब्रह्मज्ञान किंवा ज्ञानमार्ग त्यामुळें नवा ठरत नाहीं. कर्मकांडानंतर ज्ञानकांड निघालें हें खरें; तथापि दोन्हीहि प्राचीन होत हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कापिलसांख्य ही या ज्ञानमार्गाचीच दुसरी पण स्वतंत्र शाखा आहे. ब्रह्मज्ञान अद्वैती तर सांख्य द्वैती असून सृष्टयुत्पत्तिक्रमासंबंधानें सांख्यांचे विचार मूळांत भिन्न आहेत हें गीतारहस्यांत सांगितलें आहे. परंतु औपनिषदिक अद्वैती ब्रह्मज्ञान व सांख्यांचें द्वैती ज्ञान हीं दोन्हीहि मूळांत जरी याप्रमाणें भिन्न असलीं तरी केवळ ज्ञानदृष्टया पाहिलें तर हे दोन्ही मार्ग तत्पूर्वीच्या यज्ञयागादि कर्ममार्गास एकसारखेच विरोधी होते. म्हणून कर्माचा ज्ञानाशीं मेळ कसा घालवा, हा प्रश्न साहजिकरीत्या उद्भवून उपनिषत्कालींच या बाबतींत दोन पक्ष झालेले होते. कर्म व ज्ञान यांचा नित्य विरोध असल्यामुळें ज्ञान झाल्यावर कर्म सोडून देणें प्रशस्तच नव्हे तर अवश्यहि होय, असें बृहदारण्यकादिक उपनिषदें व सांख्य म्हणूं लागले.

आणि उलटपक्षीं ज्ञानोत्तरहि कर्म सोडितां येत नाहीं, वैराग्यानें बुद्धि निष्काम करून जगांत व्यवहारसिद्ध्यर्थ ज्ञानी पुरुषानें हीं सर्व कर्मे केलीं पाहिजेत, असें ईशावास्यादि दुसरीं उपनिषदें प्रतिपादन करूं लागलीं या उपनिषदांवरील भाष्यांतून हा भेद काढून टाकण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. पण शांकरभाष्यांतील हे सांप्रदायिक अर्थ ओढाताणीचे असून या उपनिषदांचा स्वतंत्रपणें विचार करीत असतां ते ग्राह्य मानितां येत नाहींत, असें गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणाच्या अखेर केलेल्या विवेचनावरून दिसून येईल. यज्ञयागादि कर्म व ब्रह्मज्ञान यांचाच केवळ याप्रमाणें मेळ घालण्याचा प्रयत्न झाला असें नाहीं; तर कापिलसांख्यांतील प्रथम स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेलें क्षराक्षरज्ञान आणि उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान यांचीहि शक्य तेवढी एकवाक्यता करण्यास याच कालीं सुरुवात झालेली होती, असें मैत्र्युपनिषतांतील विवेचनांवरून उघड होतें. बृहदारण्यकादि जुन्या उपनिषदांत कापिलसांख्य ज्ञानाला महत्त्व दिलेलें नाहीं. पण मैत्र्युपनिषदांत सांख्यांचीं परिभाषा पूर्णपणें स्वीकारून एका परब्रह्मापासून अखेर सांख्यांचीं चोवीस तत्त्वें निर्माण झालीं असें वर्णन आहे. तथापि कापिलसांख्यशास्त्रहि वैराग्यपरच म्हणजे कर्माला विरुद्ध आहे. म्हणून एकंदरींत पहातां (१) केवळ यज्ञयागादि कर्मे करण्याचा मार्ग (२) ज्ञानानें व वैराग्यानें कर्मसंन्यास करणें म्ह० ज्ञाननिष्ठा अगर सांख्यमार्ग, आणि (३) ज्ञानानें व वैराग्यबुद्धीनेंच सदैव कर्मे करण्याचा म्हणजे ज्ञानसमुच्चयमार्ग, असे तीन पक्ष वैदिक धर्मांत प्राचीन काळींच उद्भवले होते असें दिसून येतें. यांपैकीं ज्ञानमार्गांतूनच योग व भक्ति या दुसऱ्या दोन शाखा पुढें निर्माण झाल्या आहेत. परब्रह्माचें ज्ञान होण्यास ब्रह्मचिंतन करणें अवश्य आहे; आणि हें चिंतन, मनन किंवा ध्यान करण्यास चित्त एकाग्र करावें लागत असून, ह्यासाठीं परब्रह्माचें कोणतें तरी सगुण प्रतीक प्रथम डोळ्यांपुढें ठेवावें, असें छांदोग्यादि जुन्या उपनिषदांतून सांगितलें आहे. अशा प्रकारें ब्रह्मोपासना करीत असतां जें चित्तैकाग्र्य होतें त्यासच पुढें विशेष महत्त्व दिल्यामुळें चित्तनिरोधरूपी योग हा निराळा मार्ग झाला; आणि सगुण प्रतीकाऐवजीं परमेश्वराचें व्यक्त मानवरूपधारी प्रतीक उपासनेस घेण्यास हळूहळू सुरुवात होऊन अखेर भक्तिमार्ग निघालेला आहे. भक्तिमार्ग किंवा भक्तीची कल्पना औपनिषदिक ज्ञानास सोडून मध्येंच स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेली नाहीं किंवा दुसऱ्या देशांतूनहि हिंदुस्थानांत आलेली नाहीं. ब्रह्मचिंतनार्थ प्रथम यज्ञांतील अंगांची किंवा ॐकाराची, आणि पुढें रुद्र, विष्णु, इत्यादि वैदिक देवतांचीं, अगर आकाशादि सगुण व्यक्त ब्रह्मप्रतीकाची उपासना सुरू होऊन, अखेर त्याच कारणासाठीं म्हणजे ब्रह्मप्राप्त्यर्थ राम, नृसिंह, श्रीकृष्ण, वासुदेव इत्यादिकांचीं भक्ति, म्हणजे एक प्रकारची उपासना सुरू झालेली आहे, अशी क्रमवार सरणी एकंदर सर्व उपनिषदांचे

अवलोकन केलें असतां निष्पन्न होत्ये. यांपैकीं योगतत्त्वादि योगावरील किंवा नृसिंहतापनी, रामतापनी वगैरे भक्तीवरील उपनिषदें छांदोग्यादि उपनिषदांपेक्षां अर्वाचीन आहेत हें त्यांच्या भाषेवरून उघड आहे. म्हणून छांदोग्यादि जुन्या उपनिषदांत वर्णिलेल्या कर्म, ज्ञान किंवा संन्यास, आणि ज्ञानकर्मसमुच्चय या तिन्ही पक्षांचा उद्भव झाल्यावर मग पुढें योग व भक्ति मार्गास प्राधान्य आलें आहे, असें म्हणणें ऐतिहासिकदृष्ट्या भाग पडतें. परंतु योग व भक्ति हीं साधनें याप्रमाणें जरी पुढें प्रधान मानिलीं गेलीं, तरी तत्पूर्वीच्या ब्रह्मज्ञानाचें श्रेष्ठत्व त्यानें कमी झालें नाहीं, व होणेंहि शक्य नव्हतें. म्हणून योगप्रधान किंवा भक्तिप्रधान उपनिषदांतूनहि ब्रह्मज्ञान हें भक्तीचें आणि योगाचें अखेरचें साध्य होय, आणि रुद्र, विष्णु, अच्युत, नारायण किंवा वासुदेव वगैरे ज्यांची भक्ति करावयाची तींहि परमात्म्याचीं किंवा परब्रह्माचीं रूपें होत अशीं वर्णनें येत असतात (मैत्र्यु. ७.७; रामपू. १६; अमृतबिंदु. २२ वगैरे पहा). सारांश, वैदिक धर्मांत वेळोवेळीं आत्मज्ञानी पुरुषांनीं जीं धर्मांगें प्रवृत्त केलीं तीं तत्पूर्वी प्रचलित असलेल्या धर्मांगांतूनच उद्भवलेलीं असून नव्या धर्मांगांचा पूर्वीच्या धर्मांगांशीं मेळ ठेवणें हें वैदिक धर्माच्या वाढीचें पहिल्यापासून चालत आलेलें मुख्य धोरण आहे; आणि निरनिराळ्या धर्मांगांची एकवाक्यता करण्याचें हेंच धोरण स्वीकारून स्मृतिकारांनीं आश्रमव्यवस्थाधर्म पुढें प्रतिपादिला आहे. निरनिराळ्या धर्मांगांची एकवाक्यता करण्याची ही प्राचीन पद्धत लक्षांत आणिली म्हणजे गीताधर्म तेवढाच एकटा या पूर्वापर पद्धतीस सोडून प्रवृत्त झाला असेल हें म्हणणें सयुक्तिक होत नाहीं.

ब्राह्मणग्रंथांतील यज्ञयागादि कर्म, उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान, कापिल सांख्य, चित्तनिरोधरूपी योग आणि भक्ति अशीं जीं वैदिक धर्माचीं मुख्य मुख्य अंगें त्यांच्या उत्पत्तिक्रमाचा सामान्य इतिहास वर सांगितला. आतां गीतेंत या सर्व धर्मांगांचें जें प्रतिपादन केलें आहे त्याचें मूळ काय—म्हणजे तें प्रतिपादन साक्षात् निरनिराळ्या उपनिषदांतून गीतेंत घेतलेलें आहे, किंवा मध्यें आणखी एखादी पायरी आहे—याचा विचार करूं. नुसत्या ब्रह्मज्ञानाचें विवेचन चालूं असतां कठादि उपनिषदांतले कांहीं श्लोक गीतेंत जसेच्या तसेच घेतले असून, ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष प्रतिपाद्य असतां जनकादिकांचे औपनिषदिक दाखले दिलेले आहेत. यावरून गीताग्रंथ साक्षात् उपनिषदांवरूनच रचिलेला असावा असा समज होतो. पण गीताधर्माची गीतेंतच दिलेली परंपरा पाहिली, तर तींत उपनिषदांचा कोठेंच उल्लेख नाहीं. गीतेंत द्रव्यमय यज्ञापेक्षां ज्ञानमय यज्ञ ज्याप्रमाणें श्रेष्ठ ठरविला आहे (गी. ४.३३), त्याप्रमाणें छांदोग्योपनिषदांतहि एके ठिकाणीं (छां. ३.१६,१७) मनुष्याचें जीवित हा एक प्रकारचा यज्ञच होय असें सांगून, अशा प्रकारच्या

यज्ञाची महती वर्णन करीत असतां "ही यज्ञविद्या घोर आंगिरस नांवाच्या ऋषीनें देवकीपुत्र कृष्ण यास सांगितली," असें म्हटलें आहे. हा देवकीपुत्र कृष्ण आणि गीतेंतील श्रीकृष्ण एकच मानण्यास कांहीं आधार नाहीं. तथापि दोन्ही एकच आहेत असें जरी क्षणभर गृहीत धरिलें, तरी ज्ञानयज्ञ प्रधान मानण्यास गीतेंत घोर आंगिरसाचा कोठेंच उल्लेख नाहीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. शिवाय जनकाचा मार्ग जरी ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक होता तरी त्याच्या कालीं या मार्गांत भक्तीचा समावेश झालेला नव्हता, असें बृहदारण्यकोपनिषदावरून स्पष्ट होतें. म्हणून भक्तियुक्त ज्ञानकर्मसमुच्चयपंथाच्या सांप्रदायिक परंपरेंत जनकाची गणना होऊं शकत नाहीं, व गीतेंत केलेलीहि नाहीं. गीताधर्म युगारंभीं भगवंतांनीं प्रथम विवस्वानास, विवस्वानानें मनूस, व मनूनें इक्ष्वाकूस उपदेशिला होता; पण कालान्तरानें तो नष्ट झाल्यामुळें अर्जुनास फिरून सांगावा लागला, असें गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभीं (गी. ४.१—३) म्हटलें आहे. गीताधर्माची परंपरा समजण्यास हे श्लोक अत्यंत महत्त्वाचे असतांहि टीकाकारांनीं त्यांचा शब्दार्थ सांगण्यापलीकडे फारसा जास्त खुलासा केलेला दिसत नाहीं: आणि कदाचित् तसें करणें त्यांस इष्टहि नसावें असें दिसतें. कारण गीताधर्म मूळांत एखाद्या विशिष्ट पंथांतला आहे, असें म्हटल्यानें दुसऱ्या धार्मिक पंथास थोडा तरी कमीपणा आल्याखेरीज रहात नाहीं. पण गीतेंतली ही परंपरा महाभारतान्तर्गत नारायणीयोपाख्यानांत भागवतधर्माची जी परंपरा दिली आहे त्यांतील शेवटच्या त्रेतायुगींच्या परंपरेशीं पूर्णपणें जुळत्ये हें आम्हां गीतारहस्याच्या आरंभीं व गीता ४.१व२ या श्लोकांवरील टीपेंत साधार स्पष्ट करून दाखविलें आहे. भागवतधर्माच्या व गीताधर्माच्या परंपरेचें हें ऐक्य पाहिलें म्हणजे गीताग्रंथ भागवतधर्माचा आहे असें म्हणावें लागतें; आणि त्याबद्दल कांहीं शंका असल्यास "गीतेंत भागवतधर्मच सांगितला आहे" (मभा. शां. ३४६. १०) या महाभारतांतील वैशंपायनाच्या वाक्यावरून ती पूर्ण नाहींशी होत्ये. गीता हा औपनिषदिक ज्ञानाचा म्हणजे वेदान्ताचा स्वतंत्र ग्रंथ नसून, त्यांत भागवतधर्माचें प्रतिपादन केलेलें आहे, असें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर, भागवतधर्मास सोडून केलेली गीतेची कोणतीहि चर्चा अपुरी व भ्रामक होण्याचा संभव आहे हें सांगावयास नको. म्हणून भागवतधर्म केव्हां उत्पन्न झाला व त्याचें मूळ स्वरूप कसें होतें इत्यादि प्रश्नांबद्दल सध्यां उपलब्ध होणारी माहिती येथें प्रथम थोडक्यांत देतों. या भागवतधर्मासच नारायणीय, सात्वत, किंवा पांचरात्र धर्म हीं दुसरीं नांवें आहेत, हें गीतारहस्यांत पूर्वीच सांगितलें आहे.

उपनिषत्कालानंतर आणि बुद्धापूर्वी झालेल्या वैदिक धर्मग्रंथांपैकीं पुष्कळांचा

लोप झाला असल्यामुळें, गीतेखेरीज भागवतधर्मावरील सध्यां उपलब्ध होणारे मुख्य ग्रंथ म्हटले म्हणजे महाभारतान्तर्गत शांतिपर्वाच्या अखेर अठरा अध्यायात निरूपिलेलें नारायणीयोपाख्यान (मभा.शां. ३३४—३५१), शांडिल्यसूत्रें, भागवत-पुराण, नारदपंचरात्र, नारदसूत्रें व रामानुजाचार्यादिकांचे ग्रंथ, एवढेच होत. पैकीं रामानुजाचार्यांचें ग्रंथ बोलून चालून सांप्रदायिकदृष्टया म्हणजे भागवतधर्माच्या विशिष्टाद्वैत वेदान्ताशीं मेळ घालण्यासाठीं शालिवाहन शकाच्या सुमारें बाराव्या शतकांत लिहिलेले आहेत. म्हणून भागवतधर्माचें मूळचें स्वरूप ठरविण्यास या ग्रंथावर अवलंबून रहातां येत नाहीं; आणि माध्वादि दुसऱ्या वैष्णवसांप्रदायी ग्रंथांची गोष्टहि तशीच आहे. श्रीमद्भागवतपुराण यापूर्वीचे आहे. पण या पुराणांत आरंभींच अशी कथा आहे कीं, (भाग. स्कं १ अ. ४व५ पहा), महाभारतांत, आणि अर्थातच गीतेंतहि, नैष्कर्म्यपर भागवतधर्माचें जें निरूपण आहे त्यांत भक्तीचे व्हावें तसें वर्णन झालेलें नाहीं, आणि 'भक्तीवांचून नुसतें नैष्कर्म्य शोभत नाहीं,' असें मनांत येऊन व्यासांस वाईट वाटलें; व मनाची ही तळमळ काढून टाकण्यासाठीं नारदाच्या सांगण्यावरून त्यांनी भक्तीचें माहात्म्य प्रतिपादन करणारें भागवतपुराण रचिलें. या कथेचा ऐतिहासिकदृष्टया विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, मूळ म्हणजे भारतांतील भागवतधर्मांत नैष्कर्म्याला जें प्राधान्य होतें तें कालान्तरानें कमी होऊन त्याऐवजीं भक्तीला जेव्हां प्राधान्य आलें तेव्हां या दुसऱ्या स्वरूपाचा (म्हणजे भक्तिप्रधान) भागवतधर्म प्रतिपादन करण्यासाठीं भाग-वतपुराण ही पुरणपोळी मागाहून बनाविली आहे. नारदपंचरात्र ग्रंथहि याच प्रकारचा म्हणजे शुद्ध भक्तिपर असून त्यांत द्वादश स्कंधांचें भागवतपुराण, ब्रह्मवैवर्तपुराण, विष्णुपुराण आणि गीता व महाभारत यांचा नामतः स्पष्ट निर्देश केलेला आहे (ना. पं. २. ७. २८–३२; ३. १४. ७३; व ४. ३. १५४ पहा). तेव्हां भागवतधर्माचें मूळचें स्वरूप ठरविण्यास हा ग्रंथ भागवतपुराणाहूनहि कमी योग्यतेचा आहे असें उघड होतें. नारदसूत्रें व शांडिल्यसूत्रें हे ग्रंथ नारदपंचरात्राहून कदाचित् प्राचीन असतील. तथापि नारदसुत्रांत व्यास व शुक (ना.सू. ८३) यांचा उल्लेख असल्यामुळें तें भारतभागवतांनंतरचें, आणि शांडिल्यसूत्रांत भगवद्गीतेंतील श्लोकच घेतलेले असल्यामुळें (शां. सू. ९, १५व८३) हें सूत्र नारदसूत्रापेक्षां प्राचीन (ना.सू. ८३) असलें तरी गीता व महाभारत यांच्या पुढलें आहे यांत शंका नाहीं. म्हणून भागवत-धर्माचें मूळचें व प्राचीन स्वरूप काय याचा निर्णय अखेर महाभारतान्तर्गत नारा-यणीयाख्यानावरूनच करावा लागतो. भागवतपुराण (१.३.२४) व नारदपंचरात्र (४.३.१५६-१५९; ४.८.८१) या दोन्ही ग्रंथांत बुद्धाला विष्णूचा अवतार म्हटलें आहे. पण नारायणीयाख्यानांत वर्णिलेल्या दशावतारांत बुद्धाची गणना केली

नसून, पहिला अवतार हंस व पुढें कृष्णानंतर एकदम कल्कि सांगितला आहे (मभा. शां. ३३९.१००) यावरूनहि नारायणीयाख्यान हें भागवतपुराण व नारदपंचरात्र यांहून प्राचीन आहे असें सिद्ध होतें. या नारायणीयाख्यानांत असें वर्णन आहे की, परब्रह्माचेच अवतार जे नर व नारायण नामक दोन ऋषि त्यांनीं नारायणीय म्हणजे भागवत धर्म मूळारंभीं प्रवृत्त केला, व त्यांच्या सांगण्यावरून नारद ऋषि श्वेतद्वीपास गेल्यावर तेथें खुद्द भगवंतांनींच नारदास या धर्माचा प्रथम उपदेश केला; भगवान् ज्या श्वेतद्वीपांत रहातात तें द्वीप क्षीरसमुद्रांत असून क्षीरसमुद्र मेरुपर्वताच्या उत्तरेस आहे, इत्यादि नारायणीयाख्यानांतील वर्णन प्राचीन पौराणिक ब्रह्मांडवर्णनास अनुसरून आहे, व त्याबद्दल आमच्याकडे कोणास कांहीं विशेष वाटत नाहीं. पण वेबर नांवाच्या पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितानें याच कथेचा विपर्यास करून अशी दीर्घ शंका काढिली होती की, भागवतधर्मातील भक्तितत्त्व श्वेतद्वीपांतून म्हणजे हिंदुस्थानाबाहेरील कोणत्या तरी देशांतून हिंदुस्थानांत गेलें आहे, आणि भक्तीचें हें तत्त्व तत्कालीं ख्रिस्ती धर्माखेरीज दुसरीकडे ज्या अर्थी प्रचारांत नव्हतें त्या अर्थी ख्रिस्ती देशांतूनच भक्तीची कल्पना भागवतधर्मीयांस सुचलेली आहे ! परंतु पाणिनीस वासुदेवभक्तीचें तत्त्व माहीत असून बौद्ध व जैन धर्मांतहि भागवतधर्माचें किंवा भक्तीचे उल्लेख आहेत; आणि पाणिनी व बुद्ध हे दोन्ही ख्रिस्तापूर्वीचे होत हेंहि निर्विवाद आहे. यासाठीं वेबरची वरील शंका पाश्चिमात्य पंडितांनींहि आतां निर्मूल ठरविली आहे. भक्ति हें धर्मांग आमच्याकडे ज्ञानपर उपनिषदांच्या नंतर निघालेलें आहे हें वर सांगितलें आहे. म्हणून ज्ञानपर उपनिषदांनंतर आणि बुद्धापूर्वी वासुदेवभक्तिपर भागवतधर्म निघाला आहे एवढें निर्विवाद होय. बुद्धापूर्वी किती शतकें* एवढाच काय तो प्रश्न आहे; व त्याचें

* भक्तिमान् (पाली भत्तिमा) हा शब्द थेरगाथेंत (श्लोक ३७०) आला असून एका जातकांतहि भक्तीचा उल्लेख आहे. शिवाय प्रसिद्ध फ्रेंच पाली पंडित सेनार्त (Senart) यानें 'बौद्ध धर्माचें मूळ' या विषयावर १९०९ सालीं जें एक व्याख्यान दिलें त्यांत बौद्ध धर्मापूर्वी भागवतधर्म निघालेला आहे असें स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे. "No one will claim to derive from Buddhism, Vishnuism or the Yoga. Assuredly Buddhism is the borrower."..."To sum up if there had not previously existed a religion made up of the doctrines of Yoga, of Vishnuite legends, of devotion to Vishnu-Krisnna, worshipped under the title of Bhagavata, Buddhism would not have come to birth at all." "सेनार्त याचा हा निबंध *The Indian Interpreter* नांवाच्या पुणे येथें प्रसिद्ध होणाऱ्या मिशनरी त्रैमासिकाच्या आक्टोबर १९०९ व जानेवारी १९१० च्या अंकात भाषांतररूपानें प्रसिद्ध झाला असून वर दिलेलीं वाक्यें

पूर्ण निश्चयात्मक उत्तर जरी देतां आलें नाहीं, तरी ठोकळ मानानें या कालाचा अजमास करणें कांहीं अशक्य नाहीं, असें पुढील विवेचनावरून दिसून येईल.

श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास उपदेशिलेला भागवतधर्म तत्पूर्वी लुप्त झालेला होता. (गी. ४. २) असें गीतेंत म्हटलें असून या धर्माच्या तत्त्वज्ञानांत परमेश्वराला वासुदेव, जीवाला संकर्षण, मनाला प्रद्युम्न व अहंकाराला अनिरुद्ध हीं नांवें दिलेलीं आहेत. पैकीं वासुदेव हें खुद्द श्रीकृष्णाचेंच नांव असून संकर्षण हें त्याच्या वडील भावाचें म्हणजे बलरामाचें आणि प्रद्युम्न व अनिरुद्ध हीं नांवें श्रीकृष्णाचा पुत्र व पौत्र यांची आहेत. याखेरीज सात्वत असें जें या धर्मास दुसरें नांव आहे तेंहि श्रीकृष्ण ज्या यादवज्ञातींत जन्मास आले त्या ज्ञातीचें आहे. यावरून श्रीकृष्ण ज्या कुळांत व ज्ञातींत जन्मले त्यांत हा धर्म प्रवृत्त झालेला असून, तेव्हांच श्रीकृष्णांनीं तो आपल्या प्रिय मित्रास म्हणजे अर्जुनास उपदेशिला असावा असें उघड होतें; व पौराणिक कथाहि तशीच आहे. शिवाय श्रीकृष्णाबरोबर सात्वतज्ञातीचाहि शेवट झाला अशी कथा असल्यामुळें श्रीकृष्णानंतर सात्वतज्ञातींत या धर्माचा प्रसार होणेंहि शक्य नव्हतें. श्रीकृष्णांनीं अशा रीतीनें जो धर्म प्रवृत्त केला तो तत्पूर्वी कदाचित् नारायणीय किंवा पांचरात्र या नांवानें थोड्याबहुत अंशानें चालू असेल, आणि पुढें सात्वत ज्ञातींत त्याचा प्रसार झाल्यावर त्यास 'सात्वत' हें नांव प्राप्त होऊन, नंतर भगवान् श्रीकृष्ण व अर्जुन हे नरनारायणाचेच अवतार होत या बुद्धीनें या धर्मास 'भागवतधर्म' म्हणूं लागले असतील, अशी या धर्माच्या निरनिराळ्या नांवांची एक प्रकारची ऐतिहासिक उपपत्ति लावितां येईल; त्यासाठीं तीन किंवा चार निरनिराळे श्रीकृष्ण झाले असून त्यांपैकीं प्रत्येकानें त्यांत थोडीथोडी भर घातली असेल असें मानण्याचें कारण नाहीं, व मानण्यास पुरावाहि नाहीं. मूळ धर्मांत घडत आलेल्या बऱ्यावाईट फरकावरून ही कल्पना बसवलेली आहे. पण बुद्ध, ख्रिस्त किंवा महंमद एक एक असतांहि त्यांच्या त्यांच्या धर्मांतहि जर पुढें पुष्कळ बरेवाईट फरक झालेले आढळून येतात, तर मूळच्या भागवतधर्मास पुढें निरनिराळीं स्वरूपें प्राप्त झालीं म्हणून, अगर श्रीकृष्णाबद्दल पुढें निरनिराळ्या कल्पना निघाल्या म्हणून तितके

जानेवारीच्या अंकांत पृ. १७७ व १७८ यांत सांपडतील. डा. बुल्हर यांनींहि असें म्हटलें आहे कीं, "The ancient, Bhagavata Satvata or Pancharatra sect devoted to the worship of Narayana and his deified teacher Krishna-Devakiputra dates from a period long anterior to the rise of Jainas in the 8th Century B. C."-*Indian Antiquary* Vol. XXIII. (1894) P.248. याबद्दलचें जास्त विवेचन पुढें याच परिशिष्टाच्या सहाव्या भागांत केलें आहे तें पहा.

निरनिराळे श्रीकृष्ण मानण्याचें आमच्या मतें कांहीं कारण नाहीं. कोणताहि धर्म घेतला तरी कालान्तरानें त्याचीं अशी रूपांतरें होणें अगदीं सहज व स्वाभाविक आहे, त्यासाठीं भिन्न भिन्न कृष्ण, बुद्ध, अगर ख्रिस्त मानण्यास नकोत.* श्रीकृष्ण, यादव व पांडव, किंवा भारती युद्ध या ऐतिहासिक गोष्टी नसून कल्पित कथा आहेत असेंहि तर्क कित्येक लोक—विशेषतः कांही पाश्चिमात्य तार्किक—काढीत असतात, आणि कित्येकांच्या मतें महाभारत हें एक मोठें थोरलें अध्यात्मपर रूपक आहे. पण आमच्याकडील प्राचीन ग्रंथांचा पुरावा पाहिला तर या शंका निराधार होत असें कोणाहि निःपक्षपाती मनुष्यास कबूल करावें लागेल. या कथांस मूळांत ऐतिहासिक आधार आहे एवढें निर्विवाद आहे. सारांश, श्रीकृष्ण चारपांच नसून एकच ऐतिहासिक पुरुष होते असें आमचें मत आहे. आतां या श्रीकृष्णाच्या कालाचा विचार करितांना श्रीकृष्ण, यादव, पांडव व भारती युद्ध यांचा काल एकच म्हणजे कलियुगारंभींच असून, पुराणगणनेप्रमाणें तेव्हांपासून आतांपर्यंत पांच हजारांहून अधिक वर्षें गेलीं आहेत, आणि हाच श्रीकृष्णाचा खरा काल होय, असें रा. ब. चिंतामणराव वैद्य यांनीं प्रतिपादन केलें आहे.† पण पांडवांपासून शककालापर्यंत झालेल्या राजांच्या पुराणांत वर्णिलेल्या पिढ्या पाहिल्या तर त्यांशीं हा काल विसंगत पडतो. म्हणून "परीक्षित राजाच्या जन्मापासून नंदाच्या अभिषेकापर्यंत ११९५ (किंवा १०१५) वर्षें होतात" (भाग. १२.२.२६; व विष्णु. ४.२४.३२) असें जें भागवतांत व विष्णुपुराणांत वचन आहे, त्याचा आधारें ख्रिस्ती

---

* श्रीकृष्णाच्या चरित्रांत पराक्रम, भक्ति व वेदान्त यांखेरीज गोपींची रासक्रीडा येत्ये आणि या गोष्टी एकमेकांस विसंगत आहेत, म्हणून महाभारतांतला श्रीकृष्ण निराळा, गीतेतला निराळा आणि गोकुळांतला निराळा, असें हल्लीं कित्येक विद्वान् प्रतिपादन करीत असतात; आणि असलेंच मत डा. भांडारकर यांनी आपल्या 'वैष्णव, शैव वगैरे पंथ' या इंग्रजी ग्रथांत स्वीकारीलें आहे. पण आमच्या मतें तें बरोबर नाहीं. गोपींच्या कथांत जें शृंगारिक वर्णन आहे तें मागाहून आलेलें असेल, नाहीं असें नाहीं; परंतु तेवढ्यासाठीं श्रीकृष्ण या नांवाचे पुरुष निरनिराळे झाले होते असें मानण्याची जरूर नाहीं व त्याला कल्पनेखेरीज दुसरा आधारहि नाहीं. शिवाय गोपींची कथा भागवतकालीं व प्रथम प्रचारांत आली असें नव्हे, तर शककालाच्या आरंभीं अश्वघोषानें लिहिलेल्या बुद्धचरितांत (४.१४) आणि भासाच्या बालचरित नाटकांतहि (३.२) गोपींचा उल्लेख आहे. तेव्हां या बाबतींत चिंतामणराव वैद्य यांचें म्हणणें डा. भांडारकरांच्या म्हणण्यापेक्षां आम्हांस अधिक सयुक्तिक दिसतें.

† रावबहादुर चिंतामणराव वैद्य यांचें हें मत त्यांच्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी ग्रंथांत नमूद असून शिवाय याच विषयावर येथील डेक्कन कॉलेज ॲनिव्हर्सरीचे प्रसंगीं त्यांनीं सन १९१४ सालीं जें व्याख्यान दिलें त्यांतहि विवेचन केलें आहे.

सनापूर्वी सुमारें १४०० वर्षें पांडव व भारती युद्ध झालें असावें असें या विद्वानांनीं आतां ठरविलें आहे. अर्थात् श्रीकृष्णाचाहि हाच काल होय; आणि हा काल स्वीकारिला म्हणजे श्रीकृष्णांनीं भागवतधर्म ख्रिस्तापूर्वी निदान १४०० वर्षें म्हणजे बुद्धापूर्वी सुमारें ८०० वर्षें प्रवृत्त केला असावा असें प्राप्त होतें. कित्येकांचा यावर असा आक्षेप आहे कीं, श्रीकृष्ण व पांडव हे जरी ऐतिहासिक पुरुष असले तरी श्रीकृष्ण या एका क्षत्रिय योद्धयास प्रथम एका महापुरुषाचें, नंतर विष्णूचें, आणि क्रमाक्रमानें अखेर पूर्ण परब्रह्माचें रूप ब्राह्मणांनीं देईपर्यंत दरम्यान पुष्कळ काळ लोटला असावा, व त्यामुळें भागवतधर्माच्या उदयाचा व भारती युद्धाचा काळ एक मानितां येत नाहीं. पण या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ दिसत नाहीं. कोणाला देव मानावें व कोणाला देव मानूं नये याबद्दलची आधुनिक तार्किकांची समजूत आणि दोनचार हजार वर्षांच्या पूर्वींच्या लोकांची समजूत (गी. १०.४१) यांत महदंतर पडलेलें आहे; आणि ज्ञानी पुरुष स्वतःच ब्रह्ममय होतो असा श्रीकृष्णापूर्वीच्या उपनिषदांत सिद्धान्त केलेला असून (बृ. ४.४.६), मैत्र्युपनिषदांत रुद्र, विष्णु, अच्युत नारायण, हे सर्व ब्रह्मच आहेत (मैत्र्यु. ७.७), असें स्वच्छ म्हटलें आहे. मग श्रीकृष्णास परब्रह्मत्व येण्यास वेळ लागण्याचें कारण काय ? इतिहासाकडे पाहिलें तरी बुद्ध आपल्या स्वतःला 'ब्रह्मभूत' (सेलसुत्त. १४; थेरगाथा ८३१) म्हणत असून, त्याच्या हयातीतच त्यास देवाचा मान मिळूं लागला होता, व त्याच्या मरणानंतर लवकरच त्यास 'देवाधिदेवाचें' किंवा वैदिक धर्मांतील परमात्म्याचें स्वरूप प्राप्त होऊन त्याची पूजाहि सुरू झाली होती असें विश्वसनीय बौद्ध ग्रंथावरून दिसून येतें; आणि ख्रिस्ताची गोष्टहि तशीच आहे. बुद्ध व ख्रिस्त यांप्रमाणें श्रीकृष्ण संन्यासी नव्हते व भागवतधर्महि निवृत्तिपर नाहीं हें खरें. पण तेवढयामुळें बौद्ध व ख्रिस्त धर्मांच्या मूळपुरुषाप्रमाणें भागवतधर्माच्याहि प्रवर्तकास पहिल्यापासूनच ब्रह्माचें किंवा देवाचें स्वरूप प्राप्त होण्यास कोणतीच हरकत येण्याचें कारण नाहीं.

श्रीकृष्णाचा काल याप्रमाणें निश्चित केल्यावर भागवतधर्माच्या उदयाचाहि तोच काल मानणें प्रशस्त व सयुक्तिक असतां, पाश्चिमात्य पंडित तसें करण्यास सामान्यतः कां कचरतात यांतील बीज निराळेंच आहे. खुद्द ऋग्वेदाचाच काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारें १५०० किंवा फार झालें तर २००० वर्षांपेक्षां अधिक प्राचीन नाहीं, अशी या पंडितांपैकीं पुष्कळांची अद्यापहि समजूत आहे. म्हणून भक्तिपर भागवतधर्म ख्रिस्तापूर्वी सुमारें १४०० वर्षें निघाला असेल हें म्हणणें त्यांच्या दृष्टीनें त्यांस असंभवनीय वाटतें. कारण, ऋग्वेदानंतर यज्ञयागादिक कर्मप्रतिपादक यजुर्वेद व ब्राह्मण ग्रंथ, नंतर ज्ञानपर उपनिषदें व सांख्यशास्त्र, आणि शेवटीं भक्ति-

पर ग्रंथ, हा क्रम वैदिकधर्मवाङ्मयावरून निर्विवाद सिद्ध होत असून नुस्त्या भागवत धर्माचे ग्रंथ पाहिले तरीहि औपनिषदिक ज्ञान, सांख्यशास्त्र चित्तनिरोधरूपी योग वगैरे धर्मांगें भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच प्रचलित झालीं होतीं, असें स्पष्ट दिसून येतें. कालाची अत्यंत खेंचाखेंची केली तरीहि ऋग्वेदानंतर व भागवतधर्म निघण्यापूर्वीं या निरनिराळ्या धर्मांगांचा प्रादुर्भाव व वाढ होण्यास दरम्यान दहाबारा शतकें तरी लोटलीं असावींत असें मानणें भाग आहे. पण भागवतधर्म श्रीकृष्णांनीं आपल्या कालीं म्हणजे ख्रिस्तापूर्वीं सुमारें १४०० वर्षे प्रवृत्त केला असें मानिलें तर या निरनिराळ्या धर्मांगांच्या वाढीस या पंडितांच्या मतें योग्य कालावकाशहि रहात नाहीं. कारण ऋग्वेदाचाच काल हे पंडित ख्रिस्तापूर्वीं १५०० किंवा २००० वर्षे समजतात; आणि मग शंभर किंवा फार झालें तर पांचसहाशें वर्षांनीच भागवतधर्म उद्भवला असें मानावें लागतें. यासाठीं वर सांगितल्याप्रमाणें कांहीं तरी शुष्क सबबीवर श्रीकृष्णाची व भागवतधर्माची जोडी फोडून भागवतधर्माचा उदय बुद्धाच्या नंतर झाला असावा, असें म्हणण्यासहि कांहीं पाश्चिमात्य पंडित तयार झाले आहेत. पण खुद्द जैन व बौद्ध ग्रंथांत भागवतधर्माचे जे उल्लेख आहेत त्यांवरून भागवतधर्म बुद्धाहून प्राचीन असावा असें स्पष्ट दिसून येते. म्हणून भागवतधर्मोदयाचा काल बुद्धापुढें ढकलण्याऐवजीं, ऋग्वेदादि ग्रंथांचा कालच आमच्या 'ओरायन' ग्रंथांत प्रतिपादिल्याप्रमाणें मागें हटविला पाहिजे, असें डॉ॰ बुह्लर यांनीं म्हटलें आहे.* पाश्चिमात्य पंडितांनीं कांहीं तरी संदिग्ध अनुमानधपक्यानें ठरविलेले वैदिक ग्रंथांचे काल चुकीचे असून, वैदिक कालाची पूर्वमर्यादा ख्रिस्तापूर्वीं ४५०० वर्षांहून कमी धरितां येत नाहीं, असें वेदांतील उदगयनस्थितिदर्शक वाक्यांच्या आधारें आम्हीं आपल्या 'ओरायन' ग्रंथांत सिद्ध करून दाखविलें आहे; आणि हें अनुमान आतां बऱ्याच पाश्चिमात्य पंडितांस ग्राह्य झालें आहे. ऋग्वेदकाल याप्रमाणें मागें नेला म्हणजे वैदिक धर्मांतील सर्व अंगांच्या वाढीस योग्य कालावकाश मिळून भागवतधर्मोदयकालाचा संकोच करण्याचें कांहींच कारण रहात नाहीं. ऋग्वेदानंतर ब्राह्मणादि ग्रंथांतून कृत्तिकादि नक्षत्रगणना असल्यामुळें त्यांचा काल ख्रिस्तापूर्वीं सुमारें २५०० वर्षे धरावा लागतो, असें मराठींत कै॰ शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनीं आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्राच्या इतिहासांतहि दाखविलें आहे. पण उदगयनस्थितीवरून ग्रंथाचा कालनिर्णय करण्याची ही पद्धत उपनिषदांस लाविलेली आमच्या पहाण्यांत नाहीं. रामतापनीसारख्या भक्तिपर किंवा योगतत्त्वासारख्या योगपर उपनिषदांची भाषा व रचना

* डा. बुल्हर यांना *Indian Antiquary*, September 1894 (Vol XXIII. pp, 238-249) यांत केलेलें 'ओरायन' चें पुस्तकपरीक्षण पहा.

प्राचीन दिमत नाहीं, एवढ्यावरून सर्वच उपनिषदें बुद्धापूर्वी चारपांचशें वर्षांहून प्राचीन नसावींत असें कित्येकांनी अनुमान केलें आहे. परंतु कालनिर्णयाच्या वरील रीतीप्रमाणें पाहिलें तर ही समजूत चुकीची आहे असें आढळून येईल. ज्योतिषरीत्या सर्वच उपनिषदांचा काल निश्चित करितां येत नाहीं हें खरें. तथापि मुख्य मुख्य उपनिषदांचा काल ठरविण्यास या रीतीचा चांगला उपयोग होतो. भाषेच्या दृष्टीनें पाहिलें तर मैत्र्युपनिषत् पाणिनीपेक्षांहि प्राचीन आहे, असें प्रो. मॅक्समुल्लर यांनीं म्हटलें आहे.* कारण या उपनिषदांत मैत्रायणी संहितेंतच आढळून येणारे व पाणिनीच्या वेळीं प्रचारांतून गेलेले म्हणजे छांदस असे पुष्कळ शब्दसंधि आले आहेत. पण मैत्रायण्युपनिषत् हें कांहीं सर्वांत पहिलें म्हणजे अतिप्राचीन उपनिषत् नव्हे. मैत्रायण्युपनिषदांत ब्रह्मज्ञान व सांख्य यांची जोड घालून दिली आहे, इतकेंच नव्हे तर ठिकठिकाणी छांदोग्य, बृहदारण्यक, तैत्तिरीय, कठ आणि ईशावास्य या उपनिषदांतील वाक्यें अगर श्लोकहि मैत्र्युपनिषदांत प्रमाणार्थ घेतलेले आहेत. या उपनिषदांचीं प्रत्यक्ष नांवें मैत्र्युपनिषदांत दिलेलीं नाहींत. तथापि हीं वाक्यें देताना तत्पूर्वी "एवं ह्याह" किंवा 'उक्तं च' (=असें म्हटलें आहे), अशीं परवाक्यदर्शक पदें घातलेलीं असल्यामुळें तीं वाक्यें दुसऱ्या ग्रंथांतील होत. मैत्र्युपनिषत्कारांची स्वतःची नव्हेत, याबद्दल शंका रहात नाहीं; आणि तीं कोठलीं आहेत हें इतर उपनिषदें पाहून सहज ठरवितां येतें. आतां या मैत्र्युपनिषदांत कालरूपी किंवा संवत्सररूपी ब्रह्माचें विवेचन चालू असतां (मैत्र्यु ६.१४) "मघा नक्षत्राच्या आरंभापासून क्रमानें श्रविष्ठा म्हणजे धनिष्ठा नक्षत्राच्या अर्ध्या भागावर येईपर्यंत (मघाद्यं श्रविष्ठार्धं) दक्षिणायन होतें; आणि सार्पं म्हणजे आश्लेषा नक्षत्रापासून उलट क्रमानें, म्हणजे आश्लेषा, पुष्य, इत्यादि प्रकारें, मागें मोजीत धनिष्ठा नक्षत्राच्या अर्ध्या भागापर्यंत उत्तरायण होतें;" असें वर्णन आहे. ही उदगयनस्थितिदर्शक वचनें तत्कालीन उदगयनस्थितीसच अनुलक्षून असलीं पाहिजेत हें उघड आहे; व मग त्यावरून या उपनिषदाचा कालनिर्णयहि गणितरीत्या सहज होऊं शकतो. पण त्याचा अशा दृष्टीनें कोणीं विचार केल्याचें दिसत नाहीं. मैत्र्युपनिषदांत वर्णिलेली ही उदगयनस्थिति वेदांगज्योतिषांतील उदगयनस्थितीच्या पूर्वीची आहे. कारण, वेदांगज्योतिषांत उदगयनाचा आरंभ धनिष्ठा नक्षत्राच्या आरंभापासून होतो असें स्वच्छ म्हटलें आहे; व मैत्र्युपनिषदांतला आरंभ 'धनिष्ठार्धा'पासून आहे. मैत्र्युपनिषदांतील 'श्रविष्ठार्धं' या शब्दांत 'अर्ध' असें जें पद आहे त्याचा अर्थ 'बरोबर निम्मे' असा धरावा किंवा "धनिष्ठा व शततारका यांच्या दरम्यान

---

* See Sacred Books of the East Series, Vol. XV. Intro. pp Xlviii–lii.

कोठें तरी" असा करावा, याबद्दल मतभेद आहे. पण कांहीं म्हटलें तरी वेदांगज्योतिषाच्या पूर्वीची उदगयनस्थिति मैत्र्युपनिषदांत वर्णिली आहे, व तीच तत्कालची स्थिति असावी, याबद्दल शंका रहात नाहीं. म्हणून वेदांगज्योतिषकालचें उदगयन मैत्र्युपनिषत्कालीन उदगयनापेक्षां सुमारें अर्ध्या नक्षत्रानें मागें आलें होतें असें म्हटलें पाहिजे. वेदांगज्योतिषांतील उदगयनस्थिति इसवी सनापूर्वी सुमारें १२०० किंवा १४०० वर्षांची आहे असें ज्योतिर्गणितावरून सिद्ध होतें;* आणि उदगयन अर्ध्या नक्षत्रानें मागें पडण्यास सुमारें ४८० वर्षे लागतात म्हणून मैत्र्युपनिषत् ख्रिस्तापूर्वी १८८० ते १६८० वर्षांच्या दरम्यान केव्हां तरी झालें असावें असें गणितानें निष्पन्न होतें. निदानपक्षीं हें उपनिषत् वेदांगज्योतिषाच्या पूर्वीचें आहे याबद्दल कांहींच शंका रहात नाहीं. छांदोग्यादि ज्या उपनिषदांचे उतारे मैत्र्युपनिषदांत घेतले आहेत तीं याहिपेक्षां प्राचीन आहेत हें आतां सांगावयास नको. ऋग्वेद (इ.स.पूर्वी सुमारें ४५००), यज्ञयागादिपर ब्राह्मण (इ.स.पूर्वी सुमारें २५००), आणि छांदोग्यादि ज्ञानपर उपनिषदें (इ.स. पूर्वी सुमारें १६००वर्षें), याप्रमाणें या ग्रंथांच्या कालाचा निर्णय झाल्यावर ज्या कारणासाठी भागवतधर्माच्या उदयाचा काल पाश्चात्त्य पंडित अलीकडे ओढितात तें शिल्लक न रहातां, श्रीकृष्ण व भागवतधर्म या गायवासरांची नैसर्गिक जोडी एकाच कालरज्जूनें बांधून ठेविण्यास कसलीच भीति रहात नाहीं; आणि मग बौद्ध ग्रंथकारांनी वर्णिलेल्या किंवा इतर ऐतिहासिक वस्तुस्थितींशींहि नीट मेळ बसतो. वैदिक काल संपून सूत्रें व स्मृति यांच्या कालास याच सुमारास आरंभ झालेला आहे.

भागवतधर्माचा उदय ख्रिस्तापूर्वी सुमारें १४०० म्हणजे बुद्धापूर्वी सुमारें सातआठशें वर्षें झालेला आहे, असें वरील कालगणनेवरून स्पष्ट होते. हा काल बराच प्राचीन आहे; तथापि ब्राह्मणग्रंथांतील कर्ममार्ग यापेक्षांहि प्राचीन असून उपनिषदांतील व सांख्यशास्त्रांतील ज्ञानहि भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच प्रचलित होऊन सर्वमान्य झालेलें होतें हें वर सांगितलें आहे. अशा वेळीं या ज्ञानाची अगर धर्मांगांची अपेक्षां न ठेवितां श्रीकृष्णासारखा चतुर व ज्ञानी पुरुष आपला धर्म प्रवृत्त करील किंवा त्यानें केला असला, तरी तो तत्कालीन राजर्षींस व ब्रह्मर्षींस मान्य होऊन लोकांत प्रसृत झाला असेल, अशी कल्पना करणें आमच्या मतें सर्वथैव अयोग्य होय. ख्रिस्तानें आपल्या भक्तिपर धर्माचा ज्या यहुदी लोकांत प्रथम

---

* वेदांगज्योतिषाच्या कालाबद्दलचें विवेचन आमच्या *Orion* (ओरायन) नांवाच्या इंग्रजी ग्रंथांत आणि मराठींत कै. शंकर बाळकृष्ण दिक्षित यांच्या "भारतीय ज्योतिःशास्त्राच्या इतिहासांत" (पृ.८७–९४ व १२७–१३९) केलेलें आहे तें पहा. त्यांतच उदगयनावरून वैदिक ग्रंथांचा काल कोणता ठरतो याचाहि विचार केलेला आहे.

उपदेश केला त्यांच्यांत तत्कालीं धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा प्रसार झालेला नसल्यामुळें, ख्रिस्ताला आपल्या धर्माची तत्त्वज्ञानाशीं जोड घालून देण्याची कांहीं जरूर नव्हती. बायबलाच्या जुन्या करारांत जो कर्ममय धर्म वर्णिला आहे त्याला जोडूनच आपला भक्तिमार्ग आहे, एवढें दाखविल्यानें ख्रिस्ताचें काम भागत होतें; व तेवढाच प्रयत्न त्यानें केला आहे. पण ख्रिस्ती धर्माच्या या हकीकतीशीं भागवतधर्माची ऐतिहासिकदृष्ट्या तुलना करितांना भागवतधर्म ज्या लोकांत ज्या कालीं प्रवृत्त झाला त्या लोकांत त्या कालीं केवळ कर्ममार्गाचीच नव्हे तर ब्रह्मज्ञानाची व कापिलसांख्यशास्त्राची देखील पुरी ओळख होऊन या तिन्ही धर्मांची एकवाक्यता करण्यासहि तेव्हां ते शिकलेले होते, हें विसरतां कामा नये. अशा लोकांस "तुमचें कर्मकांड, किंवा औपनिषदिक व सांख्य ज्ञान, गुंडाळून ठेवा आणि केवळ श्रद्धेनेंच भागवतधर्म स्वीकारा" असें सांगणें समंजस झालें नसतें. ब्राह्मणादि वैदिक ग्रंथांत वर्णिलेल्या व तत्कालीं प्रचलित असलेल्या यज्ञयागादि कर्मांचें फल काय, उपनिषदांतील किंवा सांख्यशास्त्रांतील ज्ञान व्यर्थ आहे काय, किंवा भक्तीचा आणि चित्तनिरोधरूपी योगाचा मेळ कसा बसतो, इत्यादि तेव्हां साहजिकरीत्या उद्भवणाऱ्या प्रश्नांची नीट उत्तरें दिल्याखेरीज भागवतधर्माचा प्रसार होणेंच शक्य नव्हतें. म्हणून या सर्व विषयांची चर्चा भागवतधर्मांत अगदीं पहिल्यापासूनच करणें अवश्य होतें असें न्यायतः प्राप्त होतें; आणि महाभारतान्तर्गत नारायणीयोपाख्यानावरूनहि तोच सिद्धान्त दृढ होतो. या आख्यानांत भागवतधर्माचा औपनिषदिक ब्रह्मज्ञान व सांख्य क्षराक्षरविचार या दोहोंशीहि मेळ घातला असून "चार वेद आणि सांख्य व योग या पांचांचाहि त्यांत समावेश होतो म्हणून त्यास पांचरात्रधर्म हें नांव मिळालें आहे" (मभा. शां. ३३९.१०७), आणि "वेदारण्यकासुद्धां (अर्थात् उपनिषदांसुद्धां) हीं सर्व (शास्त्रें) परस्परांचीं अंगें होत" (शां. ३४८. ८२), असें म्हटलें आहे. 'पांचरात्र' शब्दाची ही निरुक्ति व्याकरणरीत्या शुद्ध नसली तरी सर्व प्रकारच्या ज्ञानाची एकवाक्यता भागवतधर्मांत आरंभींच केलेली होती एवढें त्यावरून स्पष्ट होतें. तथापि भक्तीची इतर सर्व धर्मांगांशीं एकवाक्यता करणें हाहि कांहीं भागवतधर्माचा प्रमुख विशेष नव्हे. भक्तीचें धर्मतत्त्व भागवतधर्मानेंच प्रथम प्रवृत्त केलें असें नाहीं. रुद्राची किंवा विष्णूच्या कोणत्या तरी स्वरूपाची भक्ति भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच सुरू झालेलीं होती, आणि उपास्य कोणतेंहि असलें तरी तें ब्रह्माचेंच प्रतीक किंवा एक प्रकारचें रूप होय ही कल्पनाहि पूर्वींच निघालेली होती, असें मैत्र्युपनिषदांतील वर दिलेल्या वाक्यांवरून (मैत्र्यु. ७.७) उघड होतें. रुद्रादि उपास्याऐवजीं वासुदेव हें उपास्य भागवतधर्मांत घेतलें आहे खरें; पण त्याचबरोबर भक्ति कोणाचीहि

केली तरी ती एका भगवंतांस पोंचत्ये, आणि रुद्र आणि भगवान् दोन नव्हेत, असें गीतेंत आणि नारायणीयोपाख्यानांतहि वर्णन आहे (गी.९.२३; मभा. शां ३४१. २०–२६ पहा). म्हणून नुस्ती वासुदेवभक्ति हेंच भागवतधर्माचें मुख्य लक्षण मानितां येत नाहीं. ज्या सात्वतज्ञातींत भागवतधर्माचा प्रादुर्भाव झाला त्यातील सात्यकि आदिकरून पुरुष, परम भगवद्भक्त भीष्मार्जुन, आणि स्वतः श्रीकृष्णहि पराक्रमाच्या अनेक उलाढाली करणारे व करविणारे होते. यासाठीं हाच कित्ता इतर भगवद्भक्तांनींहि गिरवून तत्कालीं प्रचारांत असलेलीं चातुर्वर्ण्यप्रमाणें युद्धादि व्यावहारिक कर्में करावीं हा मूळ भागवतधर्मातील मुख्य विषय होता. भक्तीचें तत्त्व स्वीकारून वैराग्ययुक्त तीव्रबुद्धीनें संसाराचा त्याग करणारे विरक्त पुरुष तेव्हांहि अगदीच नसतील असें नाहीं. पण हें कांहीं सात्वतांच्या किंवा श्रीकृष्णाच्या भागवतधर्माचें मुख्य तत्त्व नव्हे. भक्तीनें परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर भगवद्भक्तानें परमेश्वराप्रमाणें जगाच्या धारणपोषणार्थ झटलें पाहिजे हें श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचें सार आहे. पैकीं ब्रह्मज्ञानी पुरुषानेंहि निष्काम कर्म करण्यास हरकत नाहीं असें उपनिषत्कालीं जनकादिकांनींच ठरविलें होतें. पण त्या वेळीं भक्तीचा त्यांत समावेश झालेला नसून शिवाय ज्ञानोत्तर कर्म करणें किंवा न करणें ही गोष्ट तेव्हां ज्याच्या त्याच्या खुषीची म्हणजे वैकल्पिक मानीत असत(वे.सू.३.४.१५).भागवतधर्मानें यापुढें धांव घेऊन शुद्ध निवृत्तीपेक्षां निष्कामकर्मपर प्रवृत्तिमार्ग (नैष्कर्म्य) अधिक श्रेयस्कर ठराविला, आणि ज्ञानाशींच नव्हे तर भक्तीशीहि कर्माची योग्य जोड घालून दिली, ही वैदिक धर्माच्या इतिहासांतील त्याची महत्त्वाची आणि स्मार्तधर्मापेक्षां निराळी कामगिरी होय. या धर्माचें मूळ प्रवर्तक जे नरनारायणऋषि तेहि याचप्रमाणें सर्व कर्में निष्कामबुद्धीनें करणारे होते व सर्वांनीं त्यांच्याप्रमाणें कर्मच करणें जरूर आहे, असें महाभारतांत एके ठिकाणीं म्हटलें असून (मभा.उद्यो.४८.२१, २२), नारायणीयाख्यानांत तर "प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः"(मभा.शां. ३४७.८१),—नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मपर आहे,—असें त्याचें स्पष्ट लक्षण सांगितलें आहे. नारायणीय किंवा मूळ भागवत धर्मातील जें हें निष्काम प्रवृत्तीचें तत्त्व यासच नैष्कर्म्य हें नांव आहे, व हेंच मूळ भागवतधर्मातील मुख्य तत्त्व होय. पण पुढें कालान्तरानें हें तत्त्व मंदावत जाऊन, वैराग्यपर वासुदेवभक्ति या धर्मात प्रधान मानूं लागले असें भागवतावरून दिसून येतें; आणि नारदपंचरात्रांत तर भक्तीबरोबरच मंत्रतंत्रांचाहि भागवतधर्मांत समावेश केला आहे. तथापि हीं या धर्माचीं मूळचीं स्वरूपें नव्हेत असें भागवतावरूनच उघड होतें. कारण, नारायणीय किंवा सात्वत धर्माबद्दल बोलण्याचा जेथें प्रसंग आला तेथें सात्वताचा किंवा नारायणऋषीचा (म्हणजे भागवत) धर्म 'नैष्कर्म्य-

लक्षण' आहे असें भागवतांत म्हटलें आहे. (भाग. १. ३. ८ व ११. ४. ६); व नंतर या नैष्कर्म्यधर्मांत भक्तीला द्यावें तितकें प्राधान्य दिलें नसल्यामुळें भक्तिपर भागवत-पुराण सांगावें लागलें असें म्हटलें आहे (भाग, १. ५. १२). यावरून मूळ भागवतधर्म नैष्कर्म्यप्रधान म्हणजे निष्कामकर्मप्रधान असून पुढें कालान्तरानें त्याचें स्वरूप पालटून तो भक्तिप्रधान झाला असें निर्विवाद सिद्ध होतें. ज्ञान व भक्ति यांशीं पराक्रमाची नित्य जोड ठेवणाऱ्या मूळ भागवतधर्मांत व आश्रमव्यवस्थारूपी स्मार्तमार्गांत भेद काय, केवळ संन्यासपर जैन व बौद्ध धर्मांच्या प्रसारानें भागवतधर्मांतील कर्मयोग मागें पडून त्यास दुसरें म्हणजे वैराग्ययुक्त भक्तिस्वरूप कसें प्राप्त झालें, आणि बौद्ध धर्माच्या ऱ्हासानंतर जे वैदिक संप्रदाय प्रवृत्त झाले त्यांपैकीं कांहींनीं भगवद्गीतेसच अखेर संन्यासपर तर कांहींनीं केवळ भक्तिपर, आणि कांहीनी विशिष्टाद्वैतपर स्वरूप कसें दिलें, इत्यादि ऐतिहासिक प्रश्नांचें विवेचन गीतारहस्यांत मागेंच केलें असल्यामुळें त्याची येथें द्विरुक्ति करीत नाहीं

वैदिक धर्माच्या सनातन प्रवाहांत भागवतधर्म केव्हां उदयास आला, व प्रथम तो प्रवृत्तिपर किंवा कर्मप्रधान असतांहि त्याला पुढें भक्तिप्रधान व अखेर रामानुजाचार्यांच्या कालीं विशिष्टाद्वैती स्वरूपहि कसें आलें, हें वरील संक्षिप्त विवेचनावरून कळून येईल. भागवतधर्माच्या या निरानिराळ्या स्वरूपांपैकीं अगदीं मूळारंभींचें म्हणजे निष्कामकर्मपर जें स्वरूप तेंच गीताधर्माचें स्वरूप होय. आतां अशा प्रकारच्या मूळच्या गीतेच्या कालाबद्दल काय अनुमान करितां येण्यासारखें आहे तें थोडक्यांत सांगतों. श्रीकृष्ण आणि भारती युद्ध यांचा काल जरी एकच म्हणजे ख्रिस्ती सनापूर्वी सुमारें १४०० वर्षे असला, तरी मूळ गीता व मूळभारत असे जे भागवतधर्माचे दोन प्रधान ग्रंथ ते त्याच कालीं झाले असतील असें म्हणतां येत नाहीं. कोणताहि धर्मपंथ निघाल्यावर लागलीच त्यावरील ग्रंथ तयार होतात असे नाहीं; आणि भारत व गीता यांसहि तोच न्याय लागूं पडतो. भारती युद्ध झाल्यावर पाडवांचा पणतू जो जनमेजय त्यानें केलेल्या सर्पसत्रांत वैशंपायनानें त्यास गीतेसहित भारत प्रथम सांगितलें, व तेंच सौतीनें शौनकास सांगितल्यावर तेथून पुढें भारताची प्रवृत्ति झाली, अशी कथा हल्लींच्याच महाभारताच्या प्रारंभीं दिली आहे. सौति आदिकरून पौराणिकांच्या मुखांतून सुटून यापुढें भारतास काव्यमय ग्रंथांचें स्थायिक स्वरूप येण्यास मध्यंतरीं कांहीं काळ लोटला असला पाहिजे हें उघड आहे. परंतु तो किती हें निश्चितपणें ठरविण्यास आतां कांहीं साधन नाही. तथापि भारती युद्धानंतर सुमारें पांचशें वर्षांच्या आंतच आर्ष महाकाव्यात्मक मूळ भारत निर्माण झालें असावें असें मानिल्यास त्यांत कांहीं साहस केल्यासारखें होणार नाहीं. कारण, बौद्ध धर्माचे ग्रंथ बुद्धाच्या मरणानंतर

यापेक्षांहि लवकर तयार झालेले आहेत. आतां आर्ष महाकाव्य म्हटलें म्हणजे नायकाच्या नुस्त्या पराक्रमाचेंच त्यांत वर्णन केल्यानें काम भागत नाहीं; नायक जें कांहीं करितो तें योग्य का अयोग्य हेंहि सांगावें लागतें. किंबहुना आर्ष महाकाव्याचा हा एक मुख्य भाग असतो असें संस्कृताखेरीज इतर वाङ्मयांतील अशा प्रकारच्या महाकाव्यांवरूनहि दिसून येतें. अर्वाचीनदृष्ट्या पाहिलें तर नायकांच्या कृत्यांचें हें समर्थन शुद्ध नीतिशास्त्रदृष्ट्या केलें पाहिजे. पण प्राचीनकाळीं धर्म व नीति असा पृथक् भेद झाला नसल्यामुळें हें समर्थन करण्यास धर्मदृष्टीखेरीज दुसरा मार्ग नव्हता; आणि मग भारतांतील नायकांस ग्राह्य झालेला किंवा त्यांनींच प्रवृत्त केलेला जो भागवतधर्म त्याच्या आधारेंच त्यांच्या कृत्यांचें समर्थन करणें जरूर होतें हें सांगावयास नको. पण याशिवाय दुसरेंहि असें कारण आहे की, भागवतधर्माखेरीज तत्काळीं प्रचलित असलेले दुसरे वैदिक धर्मपंथ थोडेबहुत किंवा सर्वांशीं निवृत्तिपर असल्यामुळें त्यांतील धर्मतत्त्वांच्या आधारें भारतांतील नायकांच्या पराक्रमी कृत्यांचें पूर्ण समर्थन होणेंहि शक्य नव्हतें. म्हणून महाकाव्यात्मक मूळ भारतांतच कर्मयोगपर भागवतधर्माचें निरूपण करणें भाग होतें. हीच मूळ गीता होय; आणि भागवतधर्माचें मूळ स्वरूप सोपपत्तिक प्रतिपादन करणारा हा अगदीं पहिला नसला तरी आदिग्रंथापैकीं एक ग्रंथ असून त्याचा काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारें ९९० वर्षे असावा असें ढोबळ अनुमान करण्यास आम्हांस कांहीं हरकत दिसत नाहीं. गीता हा अशा रीतीनें भागवतधर्मावरील पहिला नसला तरी मुख्य ग्रंथ असल्यामुळें, त्यांत प्रतिपादन केलेला निष्काम कर्मयोग तत्काली प्रचलित असलेल्या इतर धर्मग्रंथांशीं—म्हणजे कर्मकांडाशी, औपनिषदिक ज्ञानाशी, सांख्यांशीं, चित्तनिरोधरूपी योगाशी आणि भक्तीशींहि—अविरुद्ध आहे, असें दाखविणें जरूर होतें; किंबहुना हेंच या ग्रंथांचें मुख्य प्रयोजन होतें, असें म्हटलें तरी चालेल. वेदान्त व मीमांसा हीं पद्धतशीर शास्त्रें पुढें निघालीं असल्यामुळें, मूळ गीतेंत त्यांचें प्रतिपादन येऊं शकत नाहीं, व म्हणून गीतेंत वेदान्त मागाहून घुसडलेला आहे अशी शंका कित्येक काढितात. पण पद्धतशीर वेदान्त व मीमांसा हीं शास्त्रें जरी मागाहून बनलीं असलीं तरी त्यांतील प्रतिपाद्य विषय फार प्राचीन आहेत हें वर सांगितलें आहे. म्हणून हे विषय मूळ गीतेंत येण्यास कालदृष्ट्या कांहीं प्रत्यवाय येत नाहीं. तथापि मूळ भारताचें जेव्हां महाभारत बनविलें तेव्हां मूळच्या गीतेंत बिलकुल फरक झाला नसेल असेंहि आम्ही म्हणत नाहीं कोणताहि धर्मपंथ घेतला तरी त्यात वेळोवेळीं मतभेद होऊन अनेक उपपंथ निर्माण होतात, असें इतिहासावरून दिसून येतें. भागवतधर्मास सुद्धां हाच न्याय लागू आहे. नारायणीयोपाख्यानांतच कांहीं लोक भागवतधर्म चतुर्व्यूह म्हणजे वासुदेव

संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध याप्रमाणें चार व्यूहांचा, तर कांहीं त्रिव्यूह, द्विव्यूह अगर एकव्यूह मानितात असें स्पष्ट म्हटलें आहे (मभा. शां. ३४८. ५७); आणि अशाच प्रकारचे दुसरेहि कांहीं मतभेद पुढें निघालेले असतील, नाहीं असें नाहीं तसेंच औपनिषदिक व सांख्य ज्ञानाचीहि वाढ होत चाललीच होती म्हणून मूळ गीतेंत कांहीं विस्खलितपणा असल्यास तो काढून टाकून वाढत्या पिंडब्रह्मांडज्ञानाशीं भागवतधर्माचा पुरा मेळ राहील अशी खबरदारी घेणें अस्वाभाविक किंवा मूळ गीतेच्या हेतूसहि विरुद्ध नव्हतें; व त्याचमुळें हल्लींच्या गीतेंत ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख आलेला आहे हें वर " गीता व ब्रह्मसूत्रें" या सदराखालीं दाखविलें आहे. याशिवाय अशा प्रकारचे दुसरेहि कांहीं फरक मूळ गीतेंत झाले असतील तथापि मूळ गीताग्रंथांत अशा प्रकारचे फेरफार देखील फार होणें शक्य नव्हतें. गीतेचें हल्लीं जें प्रामाण्य आहे तें तिला हल्लींच्या महाभारतानंतर आलें आहे असें दिसत नाहीं. ब्रह्मसूत्रांतच 'स्मृति' या शब्दानें गीता प्रमाणार्थ घेतलेली आहे हें वर सांगितलें आहे. मूळ भारताचें महाभारत होतांना मूळच्या गीतेंत जर पुष्कळच फरक झाला असतां, तर या प्रामाण्यास धोका आल्याखेरीज राहिला नसता. पण तसें न होतां हें प्रामाण्य अधिकच वाढलें आहे. म्हणून मूळच्या गीतेंत जो कांहीं फरक झाला असेल तो महत्त्वाचा नसून, मूळांतील अर्थाचा ज्यानें परिपोष होईल अशा प्रकारचाच तो असला पाहिजे, असें अनुमान करणें भाग आहे. गीतेला एकदां याप्रमाणें जें स्वरूप प्राप्त झालें तेंच आतांपर्यंत कायम आहे, पुढें पुनः त्यांत कांहीं फरक झालेला नाहीं, असें निरनिराळ्या पुराणांतून हल्लींच्या भगवद्गीतेच्या धर्तीवर ज्या अनेक गीता सांगितल्या आहेत त्यांवरून उघड होतें. कारण, या सर्व पुराणांतील अतिप्राचीन पुराणापूर्वीं कांहीं शतकें तरी हल्लींची गीता जर पूर्ण प्रमाणभूत अतएव फिरवितां न येण्यासारखी झालेली नसती, तर तिच्या नमुन्यावर दुसऱ्या गीता सांगण्याची कल्पनाच मनांत येणें संभवनीय नव्हतें. तसेंच गीतेच्या निरनिराळ्या सांप्रदायिक टीकाकारांनी एकच गीतेंतील शब्दांची ओढाताण करून गीतार्थ आपआपल्या संप्रदायास अनुकूल आहे असें दाखविण्याची जी खटपट केली आहे तीहि करण्याचें एरवीं कांहीं कारण नव्हतें. हल्लींच्या गीतेंतील कांहीं सिद्धान्त परस्परविरोधी भासतात या सबबीवर हल्लींच्या महाभारतांतील गीतेंतहि पुढें वेळोवेळीं फरक झाला असेल अशी शंका कित्येक काढीत असतात. पण हे विरोध वास्तविक नसून धर्मप्रतिपादन करणाऱ्या पूर्वापर वैदिक पद्धतीचें स्वरूप नीट लक्षांत न आल्यामुळें उत्पन्न होणारा हा भ्रम आहे, असें आम्हीं आरंभीच सांगितलें आहे. सारांश, निरनिराळ्या प्राचीन वैदिक धर्मांगांची एकवाक्यता करून प्रवृत्तिमार्गाचें विशेष समर्थन करणाऱ्या भागवतधर्माच्या उदया-

नंतर सुमारें पांचशें वर्षांनीं, म्हणजे ख्रिस्तपूर्वीं सुमारें ९०० वर्षें, तोच मूळ भागवतधर्म प्रतिपादन करणारें मूळ भारत व गीता प्रथम झालेलीं आहेत, आणि भारताचें महाभारत बनतांना या मूळ गीतेंत तदर्थपोषक अशा जरी कांहीं थोड्या किरकोळ सुधारणा झाल्या असल्या तरी गीतेचें एकंदर स्वरूप तेव्हांहि बदललें गेलें नाहीं, आणि हल्लींच्या महाभारतांत गीता गोंविली गेल्यानंतर तींत पुनः दुसरा कांहीं फेरफार झालेला नाहीं व होणेंहि शक्य नव्हतें, असें एकंदर विवेचनावरून दिसून येईल. मूळ गीता किंवा मूळ भारत यांच्या स्वरूपाबद्दलचा व कालाबद्दलचा हा निर्णय अर्थातच स्थूलमानानें व अंदाजानें केलेला आहे. कारण त्यासाठीं लागणारी सर्व माहिती सध्यां उपलब्ध नाहीं. पण हल्लीचें महाभारत व हल्लीची गीता यांची गोष्ट तशी नाहीं. त्यांचा कालनिर्णय करण्यास सध्यां बरींच साधनें सांपडतात. म्हणून त्याची चर्चा पुढील भागांत स्वतंत्ररीत्या केलेली आहे. हल्लीची गीता व हल्लींचें महाभारत, म्हणजे मूळ स्वरूपांत कालान्तरानें फेर होत होत सध्यां ज्या स्वरूपांत गीता व महाभारत आपणास उपलब्ध आहेत ते ग्रंथ होत, तत्पूर्वींचे मूळ ग्रंथ नव्हेत, हें वाचकांनीं या ठिकाणीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे.

भाग ५—हल्लींच्या गीतेचा काल.

भगवद्गीता हा भागवतधर्माचा प्रधान ग्रंथ असून, हा भागवतधर्म इ.स. पूर्वीं सुमारें चवदाशें वर्षें व त्यानंतर कांहीं शतकांनीं मूळ गीता निघालेली असावी असें स्थूलमानानें वर ठरविलें आणि मूळ भागवतधर्म निष्कामकर्मप्रधान असतां त्याचेंच पुढें भक्तिप्रधान रूपान्तर होऊन अखेर विशिष्टाद्वैताचाहि त्यांत कसा समावेश झाला हें सांगितलें. मूळ गीतेबद्दलची किंवा मूळ भागवतधर्माबद्दलची यापेक्षां जास्त माहिती निदान सध्यां तरी सांपडत नाहीं; आणि पांचपन्नास वर्षांपूर्वीं हल्लींचें महाभारत व हल्लींची गीता यासंबंधानेंहि असाच प्रकार होता. पण डॉ. भांडारकर कै. काशीनाथपंत तेलंग, कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित आणि रावबहादूर चिंतामण राव वैद्य वगैरेंच्या उद्योगानें हल्लींच्या भारताचा व हल्लींच्या गीतेचा काल ठरविण्यास बरींच प्रमाणें आतां उपलब्ध झालीं आहेत; व अगदीं अलीकडे दुसरींहि एकदोन प्रमाणें कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनीं दाखविलीं आहेत हीं सर्व एकत्र करून, व आमच्या समजुतीप्रमाणें त्यांत जी भर घालावयास पाहिजे ती घालून, परिशिष्टाचा हा भाग संक्षिप्त रीतीनें लिहिला आहे. या परिशिष्टप्रकरणाच्या आरंभींच हल्लींचें महाभारत आणि हल्लींची गीता हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्याच हातचे असावे हें आम्हीं सप्रमाण दाखविलें आहे. हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्या हातचे अर्थात् एककालीन मानिले, म्हणजे महाभारताच्या कालावरून गीतेच्या कालाचाहि सहज निर्णय होतो. म्हणून या भागांत हल्लींच्या महाभारताचा काल ठरवि-

ण्यास जीं मुख्य मुख्य प्रमाणें सांपडतात तीं प्रथम देऊन नंतर हल्लींच्या गीतेचा काल ठरविण्यास उपयोगी पडणारीं प्रमाणें स्वतंत्ररीत्या दिलीं आहेत; अशासाठीं कीं महाभारताचा काल ठरविण्याबद्दलचीं प्रमाणें जरी कोणास यदाकदाचित् संदिग्ध वाटलीं, तरी गीतेच्या कालनिर्णयास त्यामुळें बाध येऊं नये.

महाभारतकालनिर्णय—महाभारत हा ग्रंथ अतिविस्तीर्ण असून तो लक्षश्लोकात्मक आहे असें त्यांतच लिहिलेलें आहे. पण हल्लीं महाभारताचा जो ग्रंथ उपलब्ध आहे त्यांत या लक्ष श्लोकांपैकीं कांहीं कमीजास्त झालेले आहेत, आणि हरिवंश धरिला तरी लाख बेरीज भरत नाहीं, असें रावबहादुर वैद्य यांनीं आपल्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी ग्रंथांच्या पहिल्या परिशिष्टांत दाखविलें आहे.* तथापि भारताचें महाभारत झाल्यावर जो मोठा ग्रंथ बनला तो बहुतेक हल्लींच्यासारखाच असावा असें मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. या महाभारतांत यास्काचें निरुक्त व मनुसंहिता यांचा आणि भगवद्गीतेंत तर ब्रह्मसूत्रांचाहि उल्लेख आलेला आहे हें वर सांगितलें आहे. आतां याखेरीज त्याच्या कालनिर्णयार्थ जीं प्रमाणें सांपडतात तीं येणेंप्रमाणें—

(१) हा अठरा पर्वांचा ग्रंथ आणि हरिवंश हीं जावा व बाली बेटांत शके चारपांचशेंच्या पूर्वीं गेलेलीं असून, तेथील प्राचीन म्हणजे कवि नांवाच्या भाषेंत त्यांचें भाषान्तर झालेलें आहे; आणि या भाषान्तराचीं आदि, विराट, उद्योग भीष्म, आश्रमवासि, मुसल, प्रस्थानिक व स्वर्गारोहण हीं आठ पर्वें बालीबेटांत सध्यां उपलब्ध असून त्यांपैकीं कांहीं छापिलींहि आहेत. परंतु भाषान्तर जरी कवि-भाषेंत असलें, तरी त्यांत जागोजाग महाभारतांतले मूळ संस्कृत श्लोक घेतलेले आहेत. यांपैकीं उद्योगपर्वांतील श्लोक आम्हीं ताडून पाहिले. ते सर्व हल्लींच्या महाभारताच्या कलकत्ताप्रतींतल्या उद्योगपर्वाच्या अध्यायांतून मधून मधून क्रमानें सांपडतात; यावरून लक्ष श्लोकात्मक महाभारत शके चारशेंच्या पूर्वीं निदान दोनशें वर्षें तरी हिंदुस्थानांत प्रमाणभूत झालेलें होतें असें सिद्ध होतें. कारण, तसें नसतें तर तें जावा व बाली बेटांत नेण्याचेंच कांहीं कारण नव्हतें. तिबेटी भाषेतहि महा-भारताचें एक भाषान्तर झालेलें आहे पण तें यानंतरचें आहे.†

* *The Mahabharata a criticism*, p. 185. रा. ब. वैद्य यांच्या महाभारतावरील टीकात्मक पुस्तकाचा पुढें जेथें जेथें हवाला दिला आहे तें हेंच पुस्तक होय.

† जावा बेटांतील महाभारतासंबंधी माहिती *The Modern Review*, July-1914, pp. 32-38 मध्यें दिली आहे ती पहा; आणि तिबेटी भाषेतील महाभारता-संबंधाचा उल्लेख Rockhill's *Life of the Buddha*, p. 228 note I मध्यें आला आहे.

(२) चेदि संवत् १९७ म्हणजे शके ३६७ चा गुप्त राजांचा एक शिलालेख हल्लीं उपलब्ध झाला असून त्यांत महाभारत हा ग्रंथ तत्कालीं एक लक्ष होता असा स्पष्ट निर्देश आहे; व त्यावरून शके ३६७च्या पूर्वी निदान एकदोन शतकें तें अस्तित्वांत असलें पाहिजे असें दिसून येतें.*

(३) हल्लीं भास कवीचीं जीं नाटकें प्रसिद्ध झालीं आहेत त्यांपैकीं बरींच महाभारतांतील आख्यानांवरून रचिलेलीं आहेत. अर्थात् त्यावेळीं महाभारत उपलब्ध असून लोक प्रमाण मानीत असले पाहिजेत हें उघड आहे. भास कवीच्या बालचरित नाटकांत श्रीकृष्णाच्या बालपणाच्या गोष्टींचा व गोपींचा उल्लेख आहे. म्हणून हरिवंशहि तेव्हां असला पाहिजे असें म्हणावें लागतें. भास कालिदासाच्या पूर्वीचा कवि आहे हें निर्विवाद आहे. भास कवीच्या नाटकांचे संपादक पंडित तं. गणपतिशास्त्री यांनीं भास चाणक्याच्याहि पूर्वी झाला असें स्वप्नवासवदत्त नामक नाटकाच्या प्रस्तावनेंत लिहिलें आहे, कारण, भास कवीच्या नाटकांत आढळून येणारा एक श्लोक चाणक्याच्या अर्थशास्त्रांत सांपडतो, व तेथें तो दुसऱ्याचा आहे असा उल्लेख आहे. पण हा काल जरी संदिग्ध मानिला तरी भास कवीला इसवी सनाच्या दुसऱ्या किंवा तिसऱ्या शतकापेक्षा अधिक अलीकडे आणितां येत नाहीं एवढें आमच्या मतें निर्विवाद आहे.

(४) अश्वघोष म्हणून एक बौद्ध कवि शालिवाहन शकाच्या आरंभीं झाला असें बौद्ध ग्रंथांवरून ठरलें आहे. या अश्वघोषाचीं बुद्धचरित आणि सौंदरानंद या नांवाचीं दोन बौद्धधर्मीय संस्कृत महाकाव्यें असून तीं सध्यां छापून प्रसिद्ध झालेलीं आहेत. या दोहोंतहि भारतीय कथांचा उल्लेख आहे. शिवाय अश्वघोषाचा म्हणून वज्रसूचिकोपनिषदावर व्याख्यानरूपी एक ग्रंथ आहे; किंवा हें वज्रसूचि उपनिषत् त्याचेंच आहे म्हटलें तरी चालेल. प्रो. वेबर यांनीं हा ग्रंथ सन १८६० सालीं जर्मनींत छापिला असून त्यांत हरिवंशांतील श्राद्धमाहात्म्यापैकीं "सप्तव्याधा दशार्णेषु०" (हरि. २४, २० व २१) इत्यादि श्लोक आणि खुद्द महाभारतांतले दुसरेहि कांहीं श्लोक (उदाहरणार्थ मभा. शां. २६१.१७) आलेले आहेत. यावरून शकारंभाच्या पूर्वी हरिवंशासुद्धां हल्लींचें लक्ष श्लोकात्मक महाभारत प्रचलित होतें असें दिसून येतें.

(५) आश्वलायनगृह्यसूत्रांत (३.४.४.) भारत आणि महाभारत यांचा पृथक् उल्लेख असून बौधायनधर्मसूत्रांत एके ठिकाणीं (२.२.२६) महाभारतांतील ययाति-उपाख्यानांतला एक श्लोक आलेला आहे (मभा. आ. ७८.१०). पण या एकट्या

---

* हा शिलालेख *Inscriptionum Indicarum* नांवाच्या पुस्तकाच्या तिसऱ्या खंडांत पृ. १३४ वर समग्र दिलेला आहे व त्याचा उल्लेख कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनीं आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांत (पृ. १०८) केलेला आहे.

श्लोकावरून बौधायनाच्या पूर्वी महाभारत होतें असें पक्कें अनुमान होत नाहीं असें बुल्हरसाहेब म्हणतात.* पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, बौधायनाच्या गृह्यशेष-सूत्रांत विष्णुसहस्रनामाचा उल्लेख असून (बौ. गृ.शे. १.२२.८), शिवाय त्याच सूत्रांत (२.२२.९) पुढें गीतेंतला "पत्रं पुष्पं फलं तोयं०" हा श्लोक (गी. ९.२६) आलेला आहे. बौधायनसूत्रांतील हे उल्लेख प्रथम कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनीं प्रसिद्ध केले;† व त्यांवरून बुल्हरसाहेबांची शंका निर्मूल असून आश्वलायन व बौधायन या दोघांसहि महाभारत माहीत होतें असें म्हणावें लागतें. बौधायन इसवी सनापूर्वी सुमारें चारशें वर्षें झाला असावा असें बुल्हर यानेंच अन्य प्रकरणांवरून निश्चित केलें आहे.

(६) खुद्द महाभारतांत जेथें विष्णूच्या अवतारांचें वर्णन आहे तेथें त्यांत बुद्धाचें नांव नाहीं; आणि नारायणीयोपाख्यानांत (मभा. शां. ३३९ १००) जेथें दहा अवतारांचीं नांवें आहेत तेथें हंस हा प्रथम अवतार धरून कृष्णानंतर एकदम कल्कि घालून दहांची बेरीज केली आहे. तथापि वनपर्वांत कलियुगाच्या भविष्यत् स्थितीचें वर्णन चालूं असतां, "एडूकचिह्ना पृथिवी न देवगृहभूषिता"—म्हणजे पृथ्वीवर देवळांच्या ऐवजी एडूक होतील, असें वर्णन आहे (मभा. वन. १९० ६८)' एडूक म्हणजे बुद्धाचा केंस, दांत वगैरे कांहीं स्मारक पुरून त्यावर उभारलेला खांब, मनोरा किंवा इमारत होय; व यास हल्लीं 'डागोबा' असें म्हणतात. डागोबा हा शब्द संस्कृत 'धातुगर्भ' (=पाली डागब) याचा अपभ्रंश असून 'धातु' म्हणजे 'आंत ठेविलेली स्मारकवस्तु' असा अर्थ आहे. सिलोन व ब्रह्मदेश यांमध्यें असले डागोबा जागो-जाग आहेत. यावरून बुद्ध झाल्यानंतर परंतु त्याची गणना अवतारांत होण्यापूर्वी महाभारत झालें असावें असें दिसून येतें. महाभारतांत बुद्ध आणि प्रतिबुद्ध असे शब्द अनेक ठिकाणीं आले आहेत (शां. १९४.५८; ३०७ ४७; ३४३.५२). पण यांचा अर्थ ज्ञानी, जाणता किंवा स्थितप्रज्ञ पुरुष एवढाच तेथें उद्दिष्ट आहे. बौद्ध धर्मातून तो शब्द घेतलेला दिसत नाहीं; किंबहुना बौद्धांनींच हे शब्द वैदिक धर्मा-तून घेतले असावे असें मानण्यास सबळ कारण आहे.

(७) महाभारतांत नक्षत्रगणना अश्विन्यादि नसून कृत्तिकादि आहे (मभा. अनु. ६४ व ८९), आणि मेष—वृषभादि राशींचा कोठेंच उल्लेख नाहीं, ही गोष्ट कालनिर्णयदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाची आहे. कारण ग्रीक लोकांच्या सहवासानें मेष-वृषभादि राशि हिंदुस्थानांत येण्यापूर्वी म्हणजे अलेक्झांडरच्या पूर्वी महाभारत

* See Sacred Books of the East Series. Vol XIV Intro p.xli.

† कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांचा सबंध लेख *The Vedic Magazine and Gurukula Samachar*, Vol. VII. Nos. 6,7 pp. 528-532 मध्यें छापिला आहे. यांत लेखकाचें नांव प्रो. काळे असें दिलें आहे तें चूक आहे

हा ग्रंथ झाला असावा असें त्यावरून सहज अनुमान होतें. परंतु याहिपेक्षां महत्त्वाची गोष्ट म्हटली म्हणजे श्रवणादि नक्षत्रगणनेची होय. अनुगीतेंत (मभा.अश्व. ४४.२ आणि आदि.७१.३४ पहा) विश्वामित्रानें श्रवणादि नक्षत्रगणना सुरू केली असें म्हटलें आहे; व त्याचा अर्थ तेव्हां श्रवणनक्षत्रापासून उत्तरायणास सुरुवात होत होती असा टीकाकारानें केला असून, त्याखेरीज दुसरा नीट अर्थहि होत नाहीं. वेदांगज्योतिषकालीं उत्तरायणाची सुरुवात धनिष्ठा नक्षत्रांत होत असे. धनिष्ठेंत उदगयन होण्याचा काल ज्योतिर्गणितरीत्या शकापूर्वी सुमारें पंधराशें वर्षें येतो; आणि ज्योतिर्गणितरीत्या उदगयन एक नक्षत्र मागें येण्यास सुमारें हजार वर्षें लागतात. या हिशोबानें श्रवणारंभीं उदगयन होण्याचा काल शकापूर्वी सुमारें पांचशें वर्षें येतो. अर्थात् शकापूर्वी पांचशेंच्या सुमारास हल्लींचें महाभारत झालें असावें असें गणितानें दाखवितां येतें. कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनीं आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांत याचप्रमाणें अनुमान केलेलें आहे (भा.ज्यो पृ.८७-९०, १११व १४७पहा). या प्रमाणाचा विशेष असा आहे की, यामुळें हल्लींच्या महाभारताचा काल शकापूर्वी ५०० वर्षांपेक्षां फार अधिक मागें नेतांच येत नाहीं.

(८) रावबहादुर वैद्य यांनीं आपल्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी पुस्तकांत चंद्रगुप्ताच्या दरबारीं (इ स. पूर्वी सुमारें ३२० वर्षें) असलेल्या मेगॅस्थनीस नांवाच्या ग्रीक वकीलास महाभारतांतील कथा माहीत होत्या असें दाखविलें आहे. मेगॅस्थनीसचा ग्रंथ सध्यां समग्र उपलब्ध नाहीं. पण त्याचे इतरांनी घेतलेले उतारे एकत्र करून प्रथम जर्मन भाषेंत छापिले व त्यांचें मॅक्क्रिंडल यांनीं इंग्रजी भाषांतर केलें आहे. या पुस्तकांत (पृष्ठ २००—२०५) वर्णिलेला हेरॅक्लीज हाच श्रीकृष्ण असून त्याचा पूजा मेगॅस्थनीसच्या वेळीं शौरसेनी लोक करीत होते व हे शौरसेनी लोक मथुरेंत रहात असत, असें म्हटलेलें आहे.* शिवाय हेरॅक्लीज

* See M Crindle's *Ancient India-Megasthenes and Arrian* pp 200 205. मॅगॅस्थनीसचें हे म्हणणं अलीकडे एका शोधावरून चमत्कारिक रीतीनें दृढ झाले आहे. मुंबईसरकारच्या Archæological Departm nt चा १९१४ सालचा Progress Report नुकताच प्रसिद्ध झाला आहे, त्यांत ग्वाल्हेर संस्थानांतील भिलसा शहराजवळ बेसनगर गांवी खांबबाबा म्हणून एक गरुडध्वज स्तंभ असून त्यावरील लेख दिला आहे यांत सदर खांबासमोर वासुदेवाचें देवालय हेलिओडोरस नांवाच्या एका हिंदु बनलेल्या यवनानें म्हणजे ग्रीकानें बांधिलेलें होतें, व तो तेथील भगभद्र नांवाच्या राजाच्या दरबारीं तक्षशिला येथील अँटिआल्किडस नामक ग्रीक राजाच्या वतीनें वकील होता अशी माहिती आहे. ख्रिस्तापूर्वी १४०च्या वर्षी अँटिआल्किडस राज्य करीत होता असें त्याच्या नाण्यांवरून आतां सिद्ध झाले आहे. तेव्हां या वेळेस वासुदेवभक्ति प्रचारांत होती इतकेंच नव्हे तर यवनहि वासुदेवाचीं देवळं बांधूं लागले होते असे पुरं सिद्ध होतें. मॅगॅस्थनीसलाच नव्हे तर पाणिनीलाहि वासुदेवभक्ति माहीत होती हे पूर्वी सांगितलेंच आहे.

हा डायोनिसस या मूळ पुरुषापासून पंधरावा होता असें त्यांत लिहिलें असून महाभारतांतहि (मभा. अनु. १४७.२५–३३) त्याचप्रमाणें श्रीकृष्ण हा दक्षप्रजापतीपासून पंधरावा पुरुष होय असें वर्णन आहे. तसेंच कर्णप्रावरण, एकपाद, ललाटाक्ष वगैरे विलक्षण लोकांचें (पृ.७४), अगर सोनें वर काढणाऱ्या मुंग्याचें (पिपीलिका), जें वर्णन (पृ.९४) मेगॅस्थनीसनें केलें आहे, तेंहि महाभारतांतच सांपडतें (मभा. सभा. ५१ व ५२). या व इतर गोष्टींवरून महाभारत हा ग्रंथच नव्हे, तर श्रीकृष्ण चरित्र व श्रीकृष्णपूजाहि मेगॅस्थनीसच्या वेळीं प्रचारांत आलेली होती असें स्पष्ट होतें.

वर दिलेली प्रमाणें परस्परसापेक्ष नसून स्वतंत्र आहेत ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे हल्लींचें महाभारत शकापूर्वी निदान सुमारें पांचशें वर्षे अस्तित्वांत होतें, असें निःसंशय दिसून येतें. कांहीं श्लोक यानंतर कदाचित कोणी आंत घुसडले असतील किंवा कांहीं काढिलेहि असतील. पण प्रस्तुत प्रश्न कांहीं विशिष्ट श्लोकांबद्दलचा नसून एकंदर मुख्य ग्रंथाबद्दलचा आहे; व हा एकंदर ग्रंथ शककालाच्या पांच शतकें तरी अगोदर झालेला आहे असें सिद्ध होतें. गीता हा या एकंदर ग्रंथाचाच भाग असून ती त्यांत मागाहून घुसडलेली नाहीं असें या प्रकरणाच्या आरंभीच आम्ही सिद्ध केलें आहे. तेव्हा गीतेचाहि हाच काल धरावा लागतो. मूळ गीता यापूर्वीची असूं शकेल. कारण, तिची परंपरा बरीच मागें न्यावी लागत्ये, हें याच प्रकरणाच्या चवथ्या भागांत दाखविलें आहे. पण कांहीं म्हटलें तरी तिचा काल महाभारताच्या पुढें ढकलतां येत नाहीं हें निर्विवाद आहे. केवळ वरच्याच प्रमाणांवरून ही गोष्ट सिद्ध होत्ये असें नाहीं, तर त्याबद्दल स्वतंत्र प्रमाणेंहि सांपडतात; तीं कोणतीं हें आतां सांगतों.

गीताकालनिर्णय— वर जीं प्रमाणें सांगितलीं आहेत त्यांत गीतेचा स्पष्ट म्हणजे नामतः निर्देश नाहीं. महाभारतावरून तो काढिलेला आहे. आतां ज्या प्रमाणांतून गीतेचा स्पष्ट उल्लेख आहे तीं क्रमानें येथें येतों. पण तत्पूर्वी एवढें सांगितलें पाहिजे कीं, कै. तेलंग यांनी गीता आपस्तंबाच्या पूर्वीची म्हणजे ख्रिस्तापेक्षां निदान तीनशें वर्षांहून अधिक प्राचीन असें ठरविलें आहे; आणि डा. भांडारकर यांनीं आपल्या "वैष्णव, शैव वगैरे पंथ" या इंग्रजी ग्रंथांत बहुतेक हाच काल स्वीकारिला आहे. *प्रो. गार्बे याच्या मतें तेलंगांनीं ठरविलेला काल बरोबर नसून मूळ गीता ख्रिस्तापूर्वी दुसऱ्या शतकात झाली असून तीमध्यें

*See Telang's *Bhagavadgita* S. B. E. Vol VIII. Intro. pp. 21 and 34; Dr. Bhandarkar's *Vaishnavism, Shaivism and other Sects*, p. 13; Dr. Garbe's *Die Bhagavadgita*, p. 64.

ख्रिस्तानंतर दुसऱ्या शतकांत सुधारणा झाली आहे. परंतु गार्बेचें हें म्हणणें बरोबर नाहीं असें खालीं दिलेल्या प्रमाणांवरून स्पष्ट होईल—

(१) गीतेवर ज्या टीका व भाष्यें उपलब्ध आहेत त्यांपैकीं शांकरभाष्य हें अत्यंत प्राचीन होय. श्रीशंकराचार्यांनीं महाभारतांतील सनत्सुजातीय प्रकरणावरहि भाष्य केलें असून त्यांच्या ग्रंथात महाभारतांतील अनुगीता, मनु-बृहस्पतिसंवाद आणि शुकानुप्रश्न यांतील वचनें अनेक ठिकाणी प्रमाणार्थ घेतलेली आहेत. म्हणून महाभारत आणि गीता हे दोन्ही ग्रंथ त्याच्या काली प्रमाणभूत मानीत असत हें उघड आहे. श्रीशंकराचार्यांचा जन्मकाल एका सांप्रदायिक श्लोकाच्या आधारें शके ७१० ठरतो असें प्रो. काशीनाथ बापू पाठक यांनी ठरविलें आहे पण आमच्या मतें हा काल आणखी शंभर वर्षें मागें नेला पाहिजे. कारण, महानुभाव पंथाच्या 'दर्शनप्रकाश' नामक ग्रंथांत "युग्मपयोधिरसान्वितशाके," म्ह॰ शक ६४२ सालीं, श्रीशंकराचार्यांनीं गुहाप्रवेश केला असें वर्णन आहे; आणि या वेळीं आचार्यांचें वय ३२ वर्षांचें असल्यामुळें त्यांचा जन्मकाल शके ६१० होता असें सिद्ध होतें. आमच्या मतें हाच काल प्रो. पाठक यांनी ठरविलेल्या कालापेक्षा अधिक सयुक्तिक आहे. पण त्याबद्दल सविस्तर विचार येथें करितां येत नाहीं. गीतेवरील शांकरभाष्यांत पूर्वीच्या बऱ्याच टीकाकारांचा उल्लेख आहे व त्यांची मतें खोडून गीतेवर आपण नवें भाष्य लिहिलें असें सदर भाष्याच्या आरंभीच शंकराचार्यांनी म्हटलें आहे. म्हणून आचार्यांचा जन्मकाल शके ६१० धरा किंवा ७१० धरा, तत्पूर्वी निदान दोनतीनशें वर्षे म्हणजे शके चारशेंच्या सुमारास गीता प्रचलित होती एवढें निर्विवाद आहे. आतां याच्याहि मागें कसकसें व किती जातां येतें तें पाहूं.

(२) कै. तेलंग यांनी कालिदास व बाणभट्ट यास गीता माहीत होती असें दाखविलें आहे. कालिदासाच्या रघुवंशांतील (१० ३१) विष्णुस्तुतींत "अनवाप्तमवाप्तव्यं न ते किंचन विद्यते" हा श्लोक "नानवाप्तमवाप्तव्यं०" या गीतेंतील (३. २२) श्लोकाशीं सदृश आहे; आणि बाणभट्टाच्या कादंबरींत "महाभारतमिवानन्तगीताकर्णनानन्दितनरं" असा एका श्लेषप्रधान वाक्यांत गीतेचा स्पष्ट उल्लेख आलेला आहे कालिदास आणि भारवि यांचा स्पष्ट उल्लेख शके ५५६ च्या एका शिलालेखांत असून बाणभट्टहि कै. पांडुरंग गोविंदशास्त्री पारखी यांनी आपल्या बाणभट्टावरील मराठी निबंधांत दाखविल्याप्रमाणें शके ५२८ च्या सुमारास हर्ष राजाच्या पदरीं होता असें आतां निश्चित झालें आहे.

(३) जावा बेटांत जें महाभारत गेलें आहे त्यांतील भीष्मपर्वांत गीताप्रकरण असून त्यांत गीतेच्या निरनिराळ्या अध्यायांतील सुमारें शंसवाशें श्लोक अक्षरशः

आलेले आहेत. फक्त १२,१५,१६ व १७ या चार अध्यायांतला मात्र श्लोक त्यात नाहीं. तथापि हल्लींच्याप्रमाणें गीतेचें तेव्हां स्वरूप होतें, असें म्हणण्यास त्यानें कांहीं प्रत्यवाय येत नाहीं. कारण, गीतेचें कवि-भाषेंत भाषांतर असून त्यांत जे संस्कृत श्लोक सांपडतात ते मध्यें मध्यें उताऱ्यादाखल किंवा प्रतीका-दाखल घेतलेले आहेत. अर्थात् एवढेच त्या वेळीं गीतेंत श्लोक होते असें अनुमान करणें युक्त नव्हे. डा. नरहर गोपाळ सरदेसाई हे जावा बेटांत गेले होते तेव्हां ही माहिती त्यांनीं मिळविली असून कलकत्त्याच्या मॉडर्न रिव्ह्यू नामक मासिकाच्या जुलै १९१४ च्या अंकांत व तत्पूर्वी पुणें येथील चित्रमयजगत् मासिकांत ती प्रसिद्ध झालेली आहे. यावरून शके चारपांचशेंच्या पूर्वी निदान दोनशें वर्षें तरी महाभारताच्या भीष्मपर्वांत गीता असून त्यांतील श्लोक हल्लींच्या गीतेंतील श्लोकांच्या क्रमाप्रमाणेंच होते असें सिद्ध होतें.

(४) या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणांत विष्णुपुराण, पद्मपुराण, वगैरे ग्रंथांतून भगवद्गीतेच्या धर्तीवर रचिलेल्या ज्या दुसऱ्या गीता अथवा गीतेचे उल्लेख आढळून येतात त्यांची माहिती दिलेली आहे. भगवद्गीतेचें याप्रमाणें अनुकरण होण्यास त्या कालीं भगवद्गीता प्रमाण व पूज्य झालेली असली पाहिजे, एरवीं कोणी तिचें अनुकरण करण्याचें मनांत आणणार नाहीं, हें उघड आहे. म्हणून या पुराणांपैकीं अत्यंत प्राचीन पुराणाहून देखील भगवद्गीता निदान शेंदोनशें वर्षांनीं तरी प्राचीन असली पाहिजे, असें सिद्ध होतें. पुराणकालाचा प्रारंभ इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकापेक्षा अधिक अर्वाचीन मानितां येत नाहीं तेव्हां यावरून गीतेचा काल निदानपक्षीं शकारंभाच्या थोडा तरी पूर्वी जातो.

(५) कालिदास व बाण यांस गीता माहीत होती हें वर सांगितलें आहे. कालिदासापूर्वीच्या भास कवीचीं नाटकें नुकतीच प्रसिद्ध झालीं आहेत. त्यांपैकीं 'कर्णभार' नामक नाटकांत बारावा श्लोक पुढीलप्रमाणें आहे—

हतोऽपि लभते स्वर्गं जित्वा तु लभते यशः ।
उभे बहुमते लोके नास्ति निष्फलता रणे ॥

हा श्लोक गीतेंतील "हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं०" (गीता. २.३७) या श्लोकाशीं अगदीं समानार्थक आहे; आणि भास कवीस महाभारताची पूर्ण ओळख असल्याचें त्याच्या इतर नाटकांवरून ज्या अर्थी दिसून येतें त्या अर्थी वर दिलेला श्लोक लिहितांना त्याच्या डोळ्यांपुढें गीतेंतील श्लोकच असावा, असें अनुमान करण्यास कांहीं हरकत नाहीं. म्हणजे भास कवीच्या पूर्वींहि महाभारत व गीता होती असें सिद्ध होतें. भास कवीचा काळ शकापूर्वी दोनतीनशें वर्षें असावा, असें पंडित त. गणपतिशास्त्री यांनीं ठरविलें आहे पण त्याचा काल शकानंतर शेंदोनशें वर्षें असावा

असें कित्येक मानितात. हें दुसरें म्हणणें खरें धरिलें तरीहि भासापूर्वी निदान शेंदोनशें वर्षें म्हणजे शककालारंभीं महाभारत व गीता हे सर्वमान्य झालेले ग्रंथ होते असें वरील प्रमाणावरून सिद्ध होतें.

(६) परंतु याहिपेक्षां या प्रकारचें, म्हणजे जुन्या ग्रंथकारांनीं गीतेंतील श्लोक घेतल्याचें, बलवत्तर प्रमाण कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनीं गुरुकुलाच्या 'वैदिक मॅगझिन' नामक इंग्रजी मासिक पुस्तकांत (पुस्तक ७. अंक ६।७.पृ. ५२८–५३२, मार्गशीर्ष व पौष, संवत् १९७०) प्रसिद्ध केलें आहे. यापूर्वी पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितांची अशी समजूत होती कीं, गीतेचा उल्लेख संस्कृत काव्यें किंवा पुराणें यांपेक्षां प्राचीन अशा कोणत्याच ग्रंथांत, उदाहरणार्थ सूत्रग्रंथांतहि, सांपडत नाहीं; व त्यामुळें सूत्रकाल संपल्यानंतर म्हणजे फार झालें तर इसवी सनापूर्वी दुसऱ्या शतकांत गीता झाली असावी असें म्हटलें पाहिजे. परंतु कै. काळे यांनीं ही समजूत चुकीची आहे असें दाखविलें आहे. बौधायनगृह्यशेषसूत्रांत (२.२२.९)—

देशाभावे द्रव्याभावे साधारणे कुर्यान्मनसा वार्चयेदिति । तदाह भगवान्—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ इति

असा गीतेंतील (९.२६) श्लोक "यथाह भगवान्" म्हणून स्पष्ट घेतला आहे; व पुढें, भक्तिनम्र होऊन हे मंत्र म्हणावे—भक्तिनम्रः एतान् मंत्रानधीयीत—असें म्हटलें आहे. आणि याच गृह्यशेषसूत्राच्या तिसऱ्या प्रश्नाच्या अखेरीस "ॐनमो भगवते वासुदेवाय" हा द्वादशाक्षर मंत्र जपला म्हणजे अश्वमेधफल मिळतें असें म्हटलें आहे. यावरून बौधायनाच्या पूर्वी गीता प्रचलित असून वासुदेवपूजाहि सर्वमान्य झालेली होती असें पूर्ण सिद्ध होतें. याशिवाय बौधायनाच्या पितृमेधसूत्रांत तृतीय प्रश्नाच्या आरंभींच—

जातस्य वै मनुष्यस्य ध्रुवं मरणमिति विजानीयात्तस्माज्जाते
न प्रहृष्येन्मृते च न विषीदेत् ।

असें वाक्य आहे, व तें "जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः ध्रुवं जन्म मृतस्य च । तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि" या गीतेंतील श्लोकावरून सुचलेलें असावें, असें सहज दिसून येतें; आणि त्याच्या भरतीस वरील "पत्रं पुष्पं०" हा श्लोक घातला म्हणजे तर काहींच शंका रहात नाहीं. खुद्द महाभारतांतील एक श्लोक बौधायनसूत्रांत सांपडतो हें वर सांगितलेंच आहे. बौधायनाचा काल आपस्तंबापूर्वी शेंदोनशें वर्षें असून आपस्तंबाचा काल खिस्तापूर्वी तीन शतकांहून अलीकडे नसावा असें बुह्लरसाहेबांनीं ठरविलें आहे.* पण आमच्या मतें तो किंचित

* See Sacred Books of the East Series, Vol. II. Intro. p. xliii. and also the same Series, Vol XIV. Intro. p. xliii.

अलीकडे ओढिला पाहिजे. कारण, महाभारतांत मेषवृषभादि राशि नाहींत आणि बौधायनाचें "मीनमेषयोर्मेषवृषभयोर्वा वसंतः" असें वचन कालमाधवांत दिलें असून कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांच्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांतहि (पृ. १०२) तें घेतलेलें आहे. यावरूनहि महाभारत बौधायनाच्या पूर्वीचें असून शकाच्या पूर्वी निदान चारशें वर्षें बौधायन आणि पांचशें वर्षें महाभारत व गीता होतीं, असें निश्चित अनुमान होतें. कै. काळे यांनीं बौधायनाचा काल ख्रिस्तापूर्वी सात आठशें वर्षें धरिला आहे तो बरोबर नाहीं. राशीसंबंधीं बौधायनाचें वचन त्यांच्या लक्षांत आलेलें नव्हतें.

(७) वरील प्रमाणांवरून हल्लींची गीता शकापूर्वी सुमारें पांचशें वर्षें अस्तित्वांत असून, बौधायन व आश्वलायन यांस ती माहीत होती, आणि तेथपासून तहत श्रीशंकराचार्यापर्यंत तिची परंपरा अविच्छिन्न दाखवितां येत्ये, असें कोणासहि स्पष्ट दिसून येईल. पण हा सर्व पुरावा वैदिकधर्मीय ग्रंथांतला आहे; आणि आतां आम्ही जें प्रमाण दाखविणार आहोंत तें वैदिकेतर म्हणजे बौद्ध वाङ्मयांतलें असून त्यानें गीतेचें वर सांगितलेलें प्राचीनत्व स्वतंत्ररीत्या अधिक बळकट व निःसंदिग्ध होतें. बौद्ध धर्मापूर्वी भागवतधर्म उदयास आला होता याबद्दल बुह्लर व प्रसिद्ध फ्रेंच पंडित सेनार्त यांचीं मतें पूर्वी दिलीं असून बौद्ध धर्माची वाढ कशी झाली, व हिंदु धर्माशी त्याचा संबंध काय, इत्यादि गोष्टींचें विवेचन पुढील भागांत स्वतंत्र रीतीनें केलें आहे. येथें फक्त गीतेच्या कालासंबंधानें जेवढा उल्लेख करणें जरूर आहे तेवढाच भाग संक्षेपानें देत आहों. भागवतधर्म बौद्ध धर्मापूर्वीचा असला तरी केवळ तेवढ्यानेंच गीताहि बुद्धाच्या पूर्वी होती असा निश्चय होऊं शकत नाहीं. कारण, भागवतधर्माचा आणि गीताग्रंथाचा उदय बरोबर झाला असें म्हणण्यास निश्चित प्रमाण नाहीं. म्हणून बौद्ध ग्रंथकार गीताग्रंथाचा स्पष्ट उल्लेख कोठें करितात कीं नाहीं हें पहाणें जरूर आहे. प्राचीन बौद्धग्रंथांतहि चार वेद, वेदांगें, व्याकरण, ज्योतिष, इतिहास, निघंटु वगैरे वैदिक धर्मातील ग्रंथ बुद्धाच्या वेळीं झालेले होते असें स्पष्ट लिहिलेलें आहे; म्हणून वैदिक धर्म बुद्धापूर्वीच पूर्णतेस आला होता याबद्दल शंका नाहीं. यानंतर बुद्धानें जो नवा पंथ काढिला तो अध्यात्मदृष्ट्या अनात्मवादी असला तरी आचरणदृष्ट्या उपनिषदांतील संन्यासमार्गाचेंच त्यांत अनुकरण केलेलें होतें असें पुढील भागांत दाखविण्यांत येईल. पण अशोकाच्या वेळीं बुद्धधर्माची ही स्थिति बदलून बौद्ध भिक्षु रानांत रहाण्याचें सोडून देऊन धर्मप्रसाराचीं व परोपकाराचीं कामें करण्यासाठी पूर्वेकडे चिनांत आणि पश्चिमेकडे थेट अलेक्झांड्रिया व ग्रीस येथपर्यंत पसरले होते असें दिसून येतें. रानांत रहाण्याचें सोडून लोकसंग्रहाचीं कामें करण्यास बौद्ध यति कसे प्रवृत्त झाले हा बौद्ध धर्माच्या

इतिहासांत एक मोठा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. बौद्ध धर्माचे जुने ग्रंथ पाहिले तर जो भिक्षु पूर्ण अर्हतावस्थेस पोंचला त्यानें कांहीं न करितां गेंड्याप्रमाणें रानांत रहावें असें सुत्तनिपातापैकीं खग्गविसाणसुत्तांत म्हटलें असून महावग्गांत (५.१.२७) खास बुद्धाचा शिष्य सोनकोलीविस याच्या गोष्टींत "जो भिक्षु निर्वाणपदास पोंचला त्याला 'कतस्स पटिचयो नत्थि करणीयं न विज्जति'—कांहीं करावयाचें शिल्लक उरलेलें नसतें आणि केलेलें कांहीं भोगावयाचेंहि नसतें," असें म्हटलें आहे. हा शुद्ध संन्यासमार्ग झाला; व त्याचें आमच्या औपनिषदिक संन्यासमार्गाशीं पूर्ण साम्य आहे. "करणीयं न विज्जति" हें वाक्य "तस्य कार्यं न विद्यते" या गीतावाक्याशीं समानार्थकच नव्हे, तर शब्दशःहि एकच आहे. पण बौद्ध भिक्षूंचा मूळचा हा संन्यासपर आचार बदलून पुढें ते जेव्हां परोपकाराचीं कामें करूं लागले तेव्हां जुन्या व नव्या मतांचा तंटा होऊन जुने लोक आपणांस 'थेरवाद' (वृद्धपंथ) म्हणूं लागले; आणि नवे लोक आपल्या पंथास 'महायान' हें नांव देऊन जुन्या पंथास 'हीनयान' (म्हणजे कमी पंथाचे) म्हणूं लागले. अश्वघोष हा महायानपंथाचा असून बौद्ध यतींनीं परोपकाराचीं कामें करावीं हें मत त्यास ग्राह्य होतें. म्हणून सौदरानंद काव्याच्या अखेर नंद अर्हतावस्थेस पोंचल्यावर त्याला बुद्धानें या काव्यांत जो बोध केला आहे त्यांत प्रथम—

अवाप्तकार्योऽसि परां गतिं गतः न तेऽस्ति किंचित्करणीयमण्वपि।

" तुझें कार्य झालें, उत्तम गति तुला मिळाली, आतां तुझें (स्वतःचें) तिळभर देखील कर्तव्य उरलें नाहीं," (सौ. १८.५४) असें सांगून पुढें—

विहाय तस्मादिह कार्यमात्मनः कुरु स्थिरात्मन्परकार्यमप्यथो ॥

"म्हणून तूं आपलें कार्य सोडून स्थिरबुद्धि होत्साता परकार्य कर," (सौ. १८.५७)—असा स्वच्छ उपदेश केलेला आहे. बुद्धानें प्राचीन ग्रंथांतून केलेला कर्मत्यागपर उपदेश, आणि सौंदरानंद काव्यांत अश्वघोषानें बुद्धाच्या तोंडीं घातलेला हा कर्मयोगपर उपदेश, हे दोन्ही अत्यंत भिन्न आहेत; आणि अश्वघोषाच्या या कोटिक्रमाचें गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांतील "तस्य कार्यं न विद्यते...तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर"—तुझें कांहीं उरलें नाहीं, म्हणून प्राप्त झालेलें कर्तव्य निष्काम बुद्धीनें कर (गी. ३.१७,१९)—या कोटिक्रमाशीं अर्थदृष्ट्याच नव्हे, तर शब्दशःहि साम्य आहे असें दिसून येतें. यावरून अश्वघोषानें ही कोटि गीतेंतूनच घेतली आहे असें अनुमान होतें. कारण अश्वघोषापूर्वी महाभारत होतें हें वर दाखविलें आहे. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. बौद्धांच्या पहिल्या संन्यासमार्गांत महायानपंथानें जी ही कर्मयोगपर सुधारणा केली ती महायानपंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता जो नागार्जुन त्याचा गुरु राहुलभद्र यास प्रथम सुचण्यास 'ज्ञानी

श्रीकृष्ण व गणेश' कारण झाले असें तारानाथ नामक बौद्धधर्मीयाचा बौद्ध धर्माच्या इतिहासावर तिबेटी भाषेंत जो ग्रंथ आहे त्यांत लिहिलें आहे. हा ग्रंथ रशियन-मधून जर्मन भाषेंत भाषान्तर झालेला आहे, इंग्रजींत नाहीं. आम्हीं त्याचा उतारा डा. केर्न यानें १८९६ सालीं बुद्धधर्माचें जें एक पुस्तक लिहिलें त्यावरून घेतला आहे.* या ठिकाणीं श्रीकृष्ण या नांवानें भगवद्गीतेचाच उल्लेख आहे असें डा. केर्न याचेंहि मत आहे. महायानपंथाच्या बौद्ध ग्रंथांपैकीं 'सद्धर्मपुंडरीक' नांवाच्या ग्रंथांतहि भगवद्गीतेंतील श्लोकांसारखे कांहीं श्लोक आहेत. पण या व इतर गोष्टींचा विचार पुढील भागांत करण्यांत येईल. मूळ बौद्ध धर्म संन्यासपर असतां त्यांत भक्तिपर व कर्मपर असा महायानपंथ निघण्यास भगवद्गीता कारण झालेली आहे असें खुद्द बौद्ध ग्रंथकाराचेंच म्हणणें असून अश्वघोषाच्या काव्यांतलें आणि गीतेंतलें वर जें साम्य दाखविलें आहे त्यावरूनहि त्याला बळकटी येत्ये एवढेंच येथें सांगावयाचें आहे. महायानपंथाचा प्रथम पुरस्कर्ता नागार्जुन शकापूर्वी सुमारें शेंदीडशें वर्षे झाला असावा असें पाश्चिमात्य पंडितांनीं ठरविलें असून, या पंथाचें बीजारोपण अशोकाच्या कारकीर्दीत झालें असलें पाहिजे हें उघड आहे. अर्थात् भगवद्गीता महायन बौद्धपंथ निघण्यापूर्वी—किंबहुना अशोकाच्याहि पूर्वी—म्हणजे सुमारें इ. स. पूर्वी निदान तीन शतकें तरी अस्तित्वांत होती असें बौद्धग्रंथांवरून व खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनीं लिहिलेल्या बौद्ध धर्माच्या इतिहासावरून स्वतंत्ररीत्या पुरें सिद्ध होतें.

वरील सर्व प्रमाणांचा विचार केला म्हणजे हल्लींची भगवद्गीता शकापूर्वी सुमारें पांचशें वर्षे अस्तित्वांत होती याबद्दल बिलकुल शंका रहात नाहीं. डॉ. भांडारकर, कै. तेलंग, रा. ब. चिंतामणराव वैद्य आणि कै. दीक्षित यांचें मत बहुतेकांशीं असेंच आहे व तेंच या प्रकरणीं ग्राह्य मानिलें पाहिजे. प्रो. गार्बे यांचें मत निराळें असून त्याला आधार म्हणून गीतेच्या चवथ्या अध्यायांतील संप्रदाय-परंपरेच्या श्लोकांमधील 'योगो नष्टः'—म्हणजे योगाचा नाश झाला—हें वाक्य घेऊन त्यानें तेथें योग शब्दाचा अर्थ 'पातंजल योग' असा केला आहे. पण योग शब्दाचा अर्थ तेथें 'पातंजल योग' असा नसून 'कर्मयोग' असा आहे हें आम्हीं पूर्वीच सप्रमाण दाखविलें आहे. म्हणून प्रो. गार्बे यांचें मत चुकीचें व अग्राह्य होय. हल्लींच्या गीतेचा काल शककालापूर्वी पांचशें वर्षांपेक्षां अलीकडे ओढितां येत नाहीं हें निर्विवाद आहे. मूळ गीता यापेक्षांहि कांहीं शतकें तरी प्राचीन असली पाहिजे हें मागच्या भागांतच सांगितलें आहे.

---

* See Dr. Kern's *Manual of Indian Buddhism*, Grundriss, III. 8. p. 122 महायानपंथाचा 'अमितायुसुत्त' या नांवाचा मुख्य ग्रंथ चिनी भाषेंत इ. स. १४८ च्या सुमारास भाषांतर झालेला आहे.

भाग ६—गीता व बौद्ध ग्रंथ.

हल्लींच्या गीतेचा काल ठरविण्यास वर जो बौद्ध ग्रंथांचा पुरावा दाखल केला आहे, त्याचें पुरें महत्त्व लक्षांत येण्यास गीता आणि बौद्ध ग्रंथ किंवा बौद्ध धर्म यांच्यामधील सामान्य सादृश्यवैदृश्याचाहि या ठिकाणीं थोडा विचार करणें जरूर आहे. गीतेंतील स्थितप्रज्ञ प्रवृत्तिमार्गीतला असतो हा गीताधर्माचा विशेष होय असें पूर्वी अनेक वेळां सांगितलें आहे. पण हा विशेष गुण क्षणभर बाजूला ठेवून, अशा पुरुषाच्या मानसिक व नैतिक गुणांचाच फक्त विचार केला तर गीतेंत स्थितप्रज्ञाची (गी. २.५५–७२), ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाचीं(४.१९–२३;५.१८–२८) व भक्तियोग्याचीं (१२.१३–१९)जीं लक्षणें सांगितलीं आहेत त्यात, आणि निर्वाणपदास अधिकारी झालेल्या अर्हतांचीं म्हणजे पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या बौद्ध भिक्षूंचीं निरानिराळया बौद्ध ग्रंथांत जीं लक्षणें दिलेलीं आहेत त्यांत विलक्षण साम्य आहे असें दिसून येतें (धम्मपद श्लो. ३६०–४२३ व सुत्तनिपातापैकीं मुनिसुत्त व धम्मिकसुत्त पहा). किंबहुना स्थितप्रज्ञ किंवा भक्तिमान् पुरुषाप्रमाणेंच खरा भिक्षुहि 'शांत,' 'निष्काम,' 'निर्मम,' 'निराशी,' (निरिस्सित), 'समदुःखसुख,' 'निरारंभ,' 'अनिकेतन' किंवा 'अनिवेशन' अथवा 'समनिंदास्तुति,' 'मानापमान व लाभालाभ सम मानणारा' असतो असें या वर्णनांतून कांहीं शब्दसाम्यहि आढळून येतें (धम्मपद ४०,४१ व ९१: सुत्तनि. मुनिसुत्त. १.७ व १४; द्वयतानुपस्सनसुत्त २१–२३; व विनयपिटक चुल्लवग्ग. ७.४.७ पहा). ज्ञानी पुरुषास जो उजेड तोच अज्ञानाचा अंधकार—"या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी" (गी. २.६९)—हा विचार द्वयतानुपस्सनसुत्ताच्या ४० व्या श्लोकांत, आणि "अरोसनेय्यो न रोसेति"—म्हणजे स्वतः त्रासला जात नाहीं व लोकांनाहि त्रासवीत नाहीं—असें गीतेंतील "यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः" (गी. १२.१५) या वर्णनाशीं सदृश वर्णनहि मुनिसुत्ताच्या १० व्या श्लोकांत आलेलें आहे. तसेंच सल्लसुत्तांत "जें कांहीं जन्मलें तें मरणशाली आहे," किंवा "भूतांचा आदि अगर अंत अव्यक्त असल्यामुळें त्याचा शोक करणें व्यर्थ होय" (सल्लसुत्त १ व ९ आणि गी. २.२७व२८) इत्यादि गीतेंतलेच विचार थोड्या शब्दभेदानें आढळून येतात; आणि गीतेच्या दहाव्या अध्यायांत किंवा अनुगीतेंत (मभा. अश्व. ४३, ४४) "ज्योतिष्मानांपैकीं सूर्य, नक्षत्रांपैकीं चंद्र, वेदमंत्रांत गायत्री" इत्यादि जें वर्णन आहे तेंच हुबेहुब सेलसुत्ताच्या २१,२२ या श्लोकांत आणि महावग्ग ६.३५.८ यांत आलेलें असून दुसरींहि बरींच किरकोळ शब्दसादृश्यें व अर्थसादृश्यें कै. तेलंग यांनीं गीतेच्या आपल्या इंग्रजी भाषांतरास जोडिलेल्या टीपांतून दाखविलीं आहेत. तथापि हीं सादृश्यें कां उत्पन्न झालीं ? किंवा हे विचार मूळचे बौद्धांचे

किंवा वैदिकधर्मांतले? व त्यांवरून काय अनुमान निघतें? इत्यादि प्रश्नाचा निर्णय करण्यास तेव्हां उपलब्ध होणारीं साधनें अपुरीं असल्यामुळें वरील चमत्कारिक शब्दसादृश्य व अर्थसादृश्य दाखविण्यापेक्षां कै. तेलंग यांनीं या बाबतींत जास्त कांहींच लिहिलेलें नाहीं. परंतु आतां बौद्ध धर्माबद्दल जी अधिक माहिती उपलब्ध झालेली आहे तीवरून या प्रश्नाचा निकाल लागत असल्यामुळें बौद्ध धर्माची ती माहिती येथें थोडक्यांत सांगतो. कै. तेलंग यांनीं केलेलें गीतेचें इंग्रजी भाषांतर ज्या 'प्राच्यधर्मग्रंथमालेंत' प्रसिद्ध झालें, त्याच मालेंत पुढें बौद्धधर्मग्रंथांचीं जीं इंग्रजी भाषांतरें पाश्चिमात्य विद्वानांनीं प्रसिद्ध केलीं आहेत, त्यांवरून ही बहुतेक माहिती गोळा केलेली असून प्रमाणार्थ दाखल केलेले बौद्ध ग्रंथांचे स्थलनिर्देशहि या मालेंतील भाषांतरांसच अनुसरून आहेत कांहीं ठिकाणीं पाली शब्द किंवा वाक्यें दिलीं आहेत तीं मूळ पाली ग्रंथांतून घेतलीं आहेत.

जैनधर्माप्रमाणें बौद्ध धर्महि वैदिकधर्मरूप आपल्या पित्यापासून आपल्याला पाहिजे तेवढ्या संपत्तीचा वांटा घेऊन कांहीं कारणासाठीं वेगळा निघालेला मुलगा आहे, अर्थात् तो परकी नसून तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्माची येथेंच उत्पन्न झालेली एक शाखा आहे, ही गोष्ट आतां निःसंशय सिद्ध झाली आहे. सिलोन बेटांतील महावंस किंवा दीपवंसादि जुन्या पाली ग्रंथांत बुद्धानंतरच्या राजांचें व बौद्ध आचार्यांच्या परंपरेचें जें वर्णन आहे त्यावरून हिशोब करून पहातां गौतमबुद्ध ऐशीं वर्षांचा होऊन इसवी सनापूर्वीं ५४३व्या वर्षी मरण पावला असें निष्पन्न होतें. पण यांत कांहीं गोष्टी असंबद्ध आहेत. सबब प्रो. मॅक्समुल्लर यांनीं या गणनेची सूक्ष्म चर्चा करून बुद्धाचा खरा निर्वाणकाल इ. स. पूर्वीं ४७३ असावा असें म्हटलें असून, डॉ. बुह्लर यानें तोच काल अशोकाच्या शिलालेखांवरून सिद्ध होतो असें दाखविलें आहे. तथापि प्रो. ऱ्हिसडेविड्स किंवा डा. केर्न यांसारखे कांहीं चिकित्सक हा काल याहिपेक्षां पांसष्ट किंवा शंभर वर्षे अलीकडे ओढिला पाहिजे असें म्हणतात; आणि प्रो. गायगर यांनीं नुकतेंच या सर्व मताचें परीक्षण करून इ. स. पूर्वी ४८३ वर्षे हा बुद्धाचा खरा निर्वाणकाल होय असें ठरविलें आहे,* यांपैकी कोणताहि काल स्वीकारिला तरी बुद्धाचा जन्म होण्यापूर्वीच वैदिक धर्म पूर्णावस्थेस पोंचला होता, व उपनिषदेंच नव्हे, तर धर्मसूत्रांसारखे ग्रंथहि त्यांपूर्वीच तयार

---

* बुद्धाच्या निर्वाणकालासंबंधाची माहिती, प्रो. मॅक्समुल्लर यांनीं केलेल्या धम्मपदाच्या इंग्रजी भाषांतराच्या प्रस्तावनेंत (S. B. E. VOl. X Intro pp xxxv-xlv) दिलेली असून त्याचें परीक्षण डा. गायगर यांनीं १९१२ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या महावंशाच्या भाषांतराच्या प्रस्तावनेंत केलेलें आहे तें पहा (The *Mahavamsa* by Dr. Geiger, Pali Text Society, Intro. p. xxiii).

झालेले होते, हें निर्विवाद आहे. कारण, पाली भाषेंतल्या प्राचीन बौद्ध धर्मग्रंथांतच "चार वेद, वेदांगें, व्याकरण, ज्योतिष, इतिहास, निघंटु" वगैरे विषयांत पारंगत असलेल्या कांहीं सत्त्वशील ब्राह्मण गृहस्थ, किंवा जटिल तपस्वी, यांशीं खुद्द गौतमबुद्धानें स्वतः वाद करून त्यांस आपल्या धर्माची दीक्षा दिली अशीं वर्णनें आहेत (सुत्तनिपातापैकीं सेलसुत्तांतील सेलाचें वर्णन व वत्थुगाथा ३०—४५ पहा); आणि कठादि उपनिषदांतून (कठ, १.१८;मुंड, १.२.१०), किंवा त्यांना अनुसरून गीतेंत (२.४०—४५; ९.२०,२१) यज्ञयागादि श्रौत कर्माचा ज्याप्रमाणें हल्केपणा वर्णिला आहे, त्याचप्रमाणें व कांहीं अंशीं त्याच शब्दांनीं तेविज्जसुत्तांत (त्रैविद्यसूत्रांत) बुद्धानेंहि 'यज्ञयागादि' निरुपयोगी व त्याज्य ठरवून ब्राह्मण ज्याला 'ब्रह्मसहव्यताय' (ब्रह्मसहव्यत्यय=ब्रह्मसायुज्यता) म्हणतात ती अवस्था कशी प्राप्त होत्ये याचें आपल्या मताप्रमाणें निरूपण केलें आहे. ब्राह्मणधर्मांतील कर्मकांड व ज्ञानकांड—किंवा गार्हस्थ्यधर्म व संन्यासधर्म, अर्थात् प्रवृत्ति आणि निवृत्ति—या दोन्ही शाखा पूर्णपणें रूढ झाल्यावर त्यांत सुधारणा करण्याच्या हेतूनें बौद्ध धर्म निघालेला आहे हें यावरून उघड होतें. सुधारणा म्हटली म्हणजे त्यांत पूर्वींच्या कांहीं गोष्टी कायम रहातात व कांहीं बदलतात, असा सामान्य नियम आहे. म्हणून या न्यायाप्रमाणें बौद्ध धर्मांत वैदिक धर्मांतील कोणत्या गोष्टी कायम ठेविल्या आहेत व कोणत्या सोडिल्या आहेत याचा आतां विचार करूं. हा विचार गार्हस्थ्यधर्म व संन्यास या दोन्ही दृष्टीनीं केला पाहिजे. पण बौद्ध धर्म मूळांत संन्यासमार्गाचा किंवा केवळ निवृत्तिपरच असल्यामुळें दोहोंकडील संन्यासधर्माचा प्रथम विचार करून नंतर दोहोंकडील गार्हस्थ्यधर्माच्या तारतम्याचा विचार करूं.

वैदिक संन्यासधर्म पाहिला तर असें दिसून येईल कीं, कर्ममय सृष्टींतील सर्व व्यवहार तृष्णामूलक अतएव दुःखमय असून त्यांतून म्हणजे जन्ममरणाच्या भवचक्रांतून आत्म्याची कायमची सुटका होण्यास मन निष्काम व विरक्त करून तें दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या आत्मस्वरूपी नित्य परब्रह्माचें ठायीं स्थिर करणें व सांसारिक कर्माचा सर्वस्वीं त्याग करून या आत्मनिष्ठ स्थितींतच नेहमीं गढून रहाणें, हें त्यांतील मुख्य तत्त्व आहे. पैकीं दृश्यसृष्टि नामरूपात्मक व नाशवंत असून तिचा अखंड व्यापार कर्मविपाकामुळें चालू राहिला आहे.

कम्मना वत्तती लोको कम्मना वत्तती पजा (प्रजा)।
कम्मनिबंधना सत्ता (सत्त्वानि) रथस्साऽणीव यायतो॥

"कर्मानेंच लोक व प्रजाहि चालू आहे; चालता गाडा ज्याप्रमाणें रथाच्या कुणीनें नियंत्रित असतो, त्याप्रमाणें प्राणिमात्र कर्मानें बद्ध झालेला आहे" (सुत्तनि. वासेठसुत्त.६१),—हें वैदिकधर्मीय ज्ञानकांडांतील तत्त्व, किंबहुना जन्ममरणाचा फेरा किंवा

ब्रह्मा, इंद्र, महेश्वर, ईश्वर, यम, वगैरे अनेक वैदिक देवता व त्यांचें निरनिराळे स्वर्गादि अगर पातालादि लोक, यांचें ब्राह्मणधर्मांत वर्णिलेलें अस्तित्वहि बुद्धास मान्य होतें; आणि त्याचमुळें नामरूपें कर्मविपाक, अविद्या, उपादान, प्रकृति वगैरे वेदान्त किंवा सांख्यशास्त्रांतील शब्द आणि ब्रह्मादि वैदिक देवांच्या कथांहि (बुद्धाचा श्रेष्ठपणा कायम राखून) थोड्या बहुत फरकानें बौद्ध ग्रंथांत नेहमीं येत असतात. परंतु दृश्य सृष्टि नाशवंत व अनित्य असून तिचें व्यवहार कर्मविपाकामुळें चालू आहेत, इत्यादि कर्मसृष्टीसंबंधाचे वैदिक धर्मांतील सिद्धान्त बुद्धास जरी मान्य होते, तरी नामरूपात्मक नाशवंत सृष्टीच्या बुडाशीं नामरूपाव्यतिरिक्त आत्मस्वरूपी परब्रह्मासारखी एक नित्य व सर्वव्यापक वस्तु आहे असा जो वैदिक धर्माचा अर्थात् उपनिषत्कारांचा सिद्धान्त तो बुद्धास कबूल नव्हता, हा या दोन धर्मांतील महत्त्वाचा भेद आहे. आत्मा किंवा ब्रह्म वास्तविक नसून भ्रम असल्यामुळें, आत्मानात्मविचाराच्या किंवा ब्रह्मचिंतनाच्या भानगडींत पडून कोणीहि आपला काल फुकट दवडूं नये, असें गौतमबुद्धानें स्पष्ट म्हटलें आहे (सब्बासवसुत्त. ९–१३ पहा). आत्म्याची कोणतीहि कल्पना बुद्धास मान्य नव्हती हें दीघनिकायापैकीं ब्रह्मजालसुत्तांतावरूनहि उघड होतें.* आत्मा व ब्रह्म एक का दोन इत्यादि प्रकारें आत्म्याच्या ६२ प्रकारच्या निरनिराळ्या कल्पना सांगून त्या सर्व मिथ्या 'दृष्टि' होत, असें या सुत्तांत्तांत म्हटलें आहे; व मिलिंदप्रश्नांतहि बौद्धधर्माप्रमाणें "आत्मा म्हणून काहीं खरी वस्तु नाहीं" असें नागसेनानें ग्रीक मिलिंद (मिनांदर) यास स्वच्छ सांगितलें आहे (मि. प्र. २.३.६ व २.७.१५). आत्मा आणि तद्वतच ब्रह्म हीं दोन्ही भ्रम आहेत, खरी नव्हेत, असें मानिल्यावर वास्तविक म्हटलें म्हणजे धर्माचा पायाच ढांसळून पडतो. कारण, मग सर्व अनित्य वस्तुच शिल्लक राहून नित्य सुख किंवा त्याचा अनुभव घेणाराच कोणी कायम रहात नाहीं; आणि याच कारणास्तव हें मत श्रीशंकराचार्यांनीं तर्कदृष्ट्याहि अग्राह्य ठरविलें आहे. पण मूळ बुद्धधर्म काय एवढेंच सध्यां आपणांस पहाणें असल्यामुळें, या वादांत येथें न शिरता बुद्धानें आपल्या धर्माची उपपत्ति पुढें कशी लाविली आहे तें पाहूं. आत्म्याचें अस्तित्व बुद्धास जरी मान्य नव्हतें, तरी (१) कर्मविपाकामुळें नामरूपात्मक देहास (आत्म्यास नव्हे) नाशवंत जगाच्या संसारांत पुनः पुनः जन्म घ्यावा लागतो, आणि (२) हा पुनर्जन्माचा फेरा किंवा एकंदर संसारच दुःखमय असून त्यांतून सुटका करून घेऊन कायमची शांति किंवा सुख प्राप्त करून घेणें जरूर

---

* ब्रह्मजालसुत्ताचें इंग्रजींत भाषान्तर झालेलें नाहीं, पण त्याचा गोषवारा न्हिसडेविड्स यांनीं S. B. E Vol XXVI. Intro. pp. xxiii-xxv मध्यें दिला आहे तो पहा.

आहे, या दोन गोष्टी बुद्धास पूर्णपणें मान्य होत्या. सांसारिक दुःखाचें अस्तित्व व तें निवारण करण्याची अवश्यकता, या दोन गोष्टी याप्रमाणें कबूल केल्या म्हणजे हें दुःख निवारण करून अत्यंत सुख प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग कोणता हा वैदिक धर्मांतील प्रश्न पुनः कायमच राहून त्यांचें कांहीं तरी समर्पक उत्तर सांगणें जरूर पडतें. यज्ञयागादि कर्मांनीं भवचक्रांतून सुटका होत नाहीं असें उपनिषत्कारांनींच म्हटलें आहे, व बुद्धानें यापुढें जाऊन हीं सर्व कर्में हिंसात्मक अतएव सर्वथैव त्याज्य व निषिद्ध होत असें सांगितलें आहे. तसेंच खुद्द 'ब्रह्म' हाच जर एक मोठा भ्रम मानिला तर दुःखनिवारणार्थ ब्रह्मज्ञान हा मार्गहि आतां भ्रांतिकारक किंवा असंभवनीय ठरतो. मग दुःखमय भवचक्रांतून सुटण्याचा मार्ग कोणता? बुद्धाचें याला असें उत्तर आहे कीं, एखादा रोग दूर करण्यास त्या रोगाचें मूळ काय तें ठरवून तें मूलकारणच काढून टाकण्याचा चांगला वैद्य ज्याप्रमाणें प्रयत्न करितो, त्याप्रमाणें सांसारिक दुःखाचा रोग दूर करण्यास (३) त्याचें कारण काय तें समजून घेऊन, (४) तें कारणच जेणेंकरून समूळ नाहींसें होईल असा मार्ग शहाण्या पुरुषानें पत्करिला पाहिजे. पैकीं कारणांचा विचार करूं लागलें म्हणजे तृष्णा किंवा वासना हेंच या जगांतील सर्व दुःखाचें मूळ असून एका नामरूपात्मक देहाचा नाश झाल्यावर मागें अवशिष्ट रहाणाऱ्या या वासनात्मक बीजापासून दुसरे नामरूपात्मक देह पुनः पुनः उत्पन्न होत असतात असें दिसून येतें. आणि मग पुनर्जन्माच्या दुःखमय संसारांतून सुटका होण्यास इन्द्रियनिग्रहानें, ध्यानानें व वैराग्यानें तृष्णेचा पूर्ण क्षय करून संन्यासी किंवा भिक्षु बनणें हाच काय तो एक खरा मार्ग होऊन, या वैराग्ययुक्त संन्यासानेंच कायमची शांति व सुख प्राप्त होतें असें बुद्धानें ठरविलें आहे. तात्पर्य, यज्ञयागादिकांच्या किंवा आत्मानात्मविचाराच्या भानगडींत न पडतां, सांसारिक दुःखाचें अस्तित्व, त्याचें कारण, त्याचा निरोध किंवा निवारण करण्याची अवश्यकता, व तें समूळ नाहींसें करण्याचें वैराग्यरूप साधन—किंवा बौद्ध परिभाषेप्रमाणें अनुक्रमें दुःख, समुदय, निरोध व मार्ग—या चार दृश्य गोष्टींवरच बौद्ध धर्म उभारिला असून, आपल्या धर्माच्या या चार मूलभूत तत्त्वांस 'आर्यसत्यें' असें नांव बुद्धानें दिलें आहे. उपनिषदांतील आत्मज्ञानाऐवजीं चार आर्यसत्यांच्या दृश्य पायावरच याप्रमाणें बौद्धधर्म जरी उभारिलेला आहे, तरी कायमची शांति किंवा सुख मिळविण्यास तृष्णेचा किंवा वासनेचा क्षय करून मन निष्काम करण्याचा बुद्धानें उपदेशिलेला मार्ग (चवथें सत्य) आणि मोक्षप्राप्त्यर्थ उपनिषदांत वर्णिलेला मार्ग हे दोन्ही वस्तुतःएकच असल्यामुळें, दोन्ही धर्मांत मनाची निर्विषय स्थिति हेंच अखेरचें दृश्य साध्य आहे हें उघड होतें. पण ब्रह्म व आत्मा एक मानणारे उपनिषत्कार मनाच्या या निष्काम अवस्थेस 'आत्मनिष्ठा'

'ब्रह्मसंस्था,''ब्रह्मभूतता,''ब्रह्मनिर्वाण' (गी.५.१७—२५; छां.२.२३.१), म्हणजे ब्रह्मांत आत्म्याचा लय करणें, अशीं शेवटच्या आधाराचीं दर्शक नांवें देतात; आणि बुद्ध तिला फक्त "निर्वाण' म्हणजे "विराम पावणें, किंवा दिवा विझतो त्याप्रमाणें वासनेचा नाश होणें" असें केवळ क्रियादर्शक नांव देतो, असा या दोन धर्मांत भेद आहे. कारण, ब्रह्म किंवा आत्मा भ्रम म्हटल्यावर "विराम कोण व कशांत पावतो" हा प्रश्नच शिल्लक रहात नाहीं (सुत्तनिपातापैकीं रतनसुत्त १४ व वंगीससुत्त १२ व १३ पहा); व शहाण्या पुरुषानें या गूढ प्रश्नाचा विचार करीत बसूंहि नये, असें बुद्धानें स्पष्ट म्हटलें आहे (सब्बासवसुत्त९—१३ व मिलिंदप्रश्न४—२. ४ व ५ पहा) ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर पुनर्जन्म नसल्यामुळें, एका देहाचा नाश होऊन पुनः दुसरा देह प्राप्त होणें या सामान्य क्रियेस लागणारा 'मरण' हा शब्द बौद्ध धर्मांप्रमाणेंहि 'निर्वाणास' लावितां येत नाहीं. निर्वाण हें 'मरणाचें मरण' किंवा उपनिषदांत वर्णिल्याप्रमाणें 'मृत्यु तरून जाण्याचा मार्ग' आहे, नुसतें मरण नव्हे. कोणताहि मनुष्य या स्थितीस पोंचला म्हणजे सापाला ज्याप्रमाणें त्यानें टाकून दिलेल्या आपल्या कातेची पर्वा नसत्ये तद्वत् या स्थितीस पोंचलेला मनुष्य आपल्या शरीराची फिकीर करीत नाहीं असा बृहदारण्यकोपनिषदांत (४.४.७) जो दृष्टान्त आहे तोच खऱ्या बौद्ध भिक्षूचें वर्णन करितांना सुत्तनिपातांतील उरगसुत्ताच्या प्रत्येक श्लोकांत घेतला आहे; व आत्मनिष्ठ पुरुष पापपुण्यापासून नेहमीच अलिप्त असल्यामुळें (बृ. ४.४.२३) मातृवध किंवा पितृवध यांसारख्या पातकाचाहि त्यास दोष लागत नाहीं हें वैदिकधर्मांतिल तत्त्वहि (कौषी. ब्रा. ३. १), धम्मपदांत शब्दशः जसेंच्या तसेंच सांगितलें आहे (धम्म. २९४ व २९५ आणि मिलिंदप्रश्न. ४. ५. ७ पहा). सारांश ब्रह्माचें व आत्म्याचें अस्तित्व बुद्धाला जरी कबूल नव्हतें, तरी मन शान्त, विरक्त व निष्काम करणें इत्यादि मोक्षप्राप्तीचीं जीं साधनें उपनिषदांतून वर्णिलीं आहेत, तींच साधनें बुद्धाच्या मतें निर्वाणप्राप्तीसहि जरूर असल्यामुळें, बौद्ध यति व वैदिक संन्यासी यांचीं वर्णनें मानासिक स्थितीच्या दृष्टीनें एकसारखींच होतात; आणि त्यामुळें पापपुण्याच्या जबाबदारीसंबंधाचे किंवा जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून सुटका होण्याबद्दलचे वैदिक संन्यासधर्मांतील सिद्धान्तच बौद्ध धर्मांतहि कायम रहातात. पण वैदिकधर्म गौतमबुद्धापूर्वीचा असल्यामुळें हे विचार मूळचे वैदिकधर्मांतलेच आहेत याबद्दल कांहीं शंका नाहीं.

वैदिक व बौद्ध संन्यासधर्मांत भेदाभेद कोणते ते सांगितले. आतां गार्हस्थ्यधर्मासंबंधानें बुद्धाचें काय म्हणणें आहे तें पाहूं. आत्मानात्मविचाराच्या तत्त्वज्ञानाला महत्त्व न देतां सांसारिक दुःखाचें अस्तित्व वगैरे दृश्य पायावरच जरी बौद्ध

धर्म उभारिलेला आहे, तरी कॉंटसारख्या आधुनिक पाश्चिमात्य पंडितांच्या निव्वळ आधिभौतिक धर्माप्रमाणें—किंवा गीताधर्माप्रमाणेंहि—बौद्ध धर्म मूळांत प्रवृत्तिपर नाहीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. उपनिषदांतील आत्मज्ञानाची तात्त्विक 'दृष्टि' बुद्धास मान्य नाहीं हें खरें; पण संसार अजीबात सोडून देऊन मन निर्विषय व निष्काम करणें हेंच काय तें मनुष्याचें या जगांतील परम कर्तव्य होय, हा बृहदारण्यकोपनिषदांतील याज्ञवल्क्याचा सिद्धान्त (बृ.४.४.६) बौद्धधर्मांतहि सवस्वीं कायम राखलेला असल्यामुळें, बौद्ध धर्म मूळांत केवळ संन्यासपर झाला आहे. संसार न सोडितां केवळ गृहस्थाश्रमांतच राहून, परमसुख अगर अर्हतावस्था कधींच शक्य नाहीं, हें बुद्धाच्या सर्व उपदेशांचें तात्पर्य होय. तथापि गार्हस्थ्यवृत्तीचें त्यांत अगदींच विवेचन नाहीं असें नाहीं. भिक्षु न होतां, बुद्ध, त्याचा धर्म, आणि बौद्ध भिक्षूंचे संघ, म्हणजे मेळे किंवा मंडळया, या तिघांवर विश्वास ठेवूत "बुद्धं शरणं गच्छामि, धर्मं शरणं गच्छामि, संघं शरणं गच्छामि," या संकल्पोच्चारणानें या तिघांस शरण जाणाऱ्या लोकांस बौद्ध ग्रंथांत उपासक अशी संज्ञा आहे. हेच बौद्धधर्मी गृहस्थ म्हणावयाचे; व या उपासकांनी आपली गार्हस्थ्यवृत्ति कशी चालवावी याबद्दल प्रसंगोपात्त खुद्द बुद्धानेंहि कांहीं ठिकाणीं उपदेश केलेला आहे (महापरिनिब्बाणसुत्त.१.२४). वैदिक गार्हस्थ्यधर्मांपैकीं हिंसात्मक श्रौत यज्ञयाग व चातुर्वर्ण्यभेद बुद्धास मान्य नव्हता. या गोष्टी सोडून दिल्यावर स्मार्त पंचमहायज्ञ, दानादि परोपकारक धर्म आणि नीतीनें वागणें एवढेंच काय तें गृहस्थाचें कर्तव्य शिल्लक रहातें; आणि गृहस्थधर्म वर्णन करितांना एवढ्या गोष्टींचाच बौद्ध धर्मग्रंथांत उल्लेख असतो. पंचमहायज्ञ प्रत्येक गृहस्थानें म्हणजे उपासकानें आचरावे असें बुद्धानें म्हटलें असून, अहिंसा, सत्य, अस्तेय, सर्वभूतानुकंपा आणि (आत्मा मान्य नसला तरी) आत्मौपम्यदृष्टि, शौच किंवा मनःपूतता, आणि विशेषेंकरून सत्पात्रीं म्हणजे बौद्ध भिक्षूंस किंवा बौद्ध भिक्षुसंघास अन्नवस्त्रादि दान करणें, वगैरे नीतिधर्महि बौद्ध उपासकानें पाळिले पाहिजेत असें बुद्धाचें स्पष्ट सांगणें आहे. बौद्ध धर्मांत यास 'शील' अशी संज्ञा असून पंचमहायज्ञांप्रमाणें हे नीतिधर्महि ब्राह्मणधर्मांतील धर्मसूत्रें किंवा प्राचीन स्मृतिग्रंथ (मनु. ६.९२ व १० ६३ पहा) यांतून बुद्धानें घेतले आहेत असें दोहोंच्या तुलनेवरून स्पष्ट होतें.* किंबहुना या आचारासंबंधानें जुन्या ब्राह्मणांची स्वतः बुद्धानेंच ब्राह्मणधम्मिकसुत्तांत स्तुति केली आहे, आणि मनुस्मृतींतले कांहीं श्लोक तर धम्मपदांत अक्षरशः आलेले आहेत (मनु. २.१२१ व ५.४५ आणि धम्मपद १०९ व १३१ पहा). पण पंचमहायज्ञ व नीतिधर्म एवढ्याच गोष्टी वैदिक ग्रंथांतून बौद्ध धर्मांत घेतल्या आहेत असें नाहीं. गृहस्था-

* See Dr. Kern's *Manual of Buddhism* (Grundriss III. 8) p 68.

श्रमांत पूर्ण मोक्षप्राप्ति कधींच होत नाहीं हें वैदिक धर्मांत प्रथम कांहीं उपनिषत्कारानीं प्रतिपादिलेलें मतहि बुद्धानें स्वीकारिलें आहे. उदाहरणार्थ, सुत्तनिपातापैकीं धम्मिकसुत्तांत उपासक व भिक्षु यांची तुलना करून, गृहस्थास उत्तम शिलानें फार झालें तर 'स्वयंप्रकाश' देवलोकांची प्राप्ति होईल, पण जन्ममरणाच्या चक्रांतून कायमची सुटका होण्यास संसार व बायकामुलें यांचा त्याग करून त्यानें अखेर भिक्षुधर्मच स्वीकारिला पाहिजे, असें बुद्धानें स्पष्ट म्हटलें आहे (धम्मिकसुत्त. १७, २९; आणि बृ.४.४.६ व मभा.वन.२.६३ पहा). कर्ममार्गीय वैदिक ब्राह्मणांशीं वाद करितांना आपलें हें संन्यासपर मत सिद्ध करण्यास "तुमच्या ब्रह्मास जर बायकामुलें अगर रागलोभ नाहीं तर बायकामुलांत राहून व यज्ञयागादि काम्य कर्में करून तुम्हांस ब्रह्मप्राप्ति कशी होणार?" अशा तऱ्हेचा युक्तिवाद बुद्ध करीत असे असें तेविज्जसुत्तांत वर्णन आहे (ते सु.१.३५; ३.५); व खुद्द बुद्धानें स्वतः तरुणपणींच बायकोमुलगा व राज्य सोडून देऊन भिक्षुधर्म अंगीकारिल्यावर सहा वर्षांनीं त्याला बुद्धावस्था प्राप्त झाली, ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. बुद्धाशीं समकालीन पण त्याच्या आधीं समाधिस्त झालेल्या महावीर नावाच्या शेवटच्या जैन तीर्थंकाराचा उपदेशहि असाच आहे. पण तो बुद्धाप्रमाणें अनात्मवादी नसून, वस्त्रप्रावरणादि ऐहिक सुखांचा त्याग करणें आणि अहिंसाव्रत पाळणें हे धर्म जैन यति बौद्ध भिक्षूंपेक्षां अधिक कडकडीत रीतीनें पाळीत असत, व अद्याप पाळितात हा या दोन धर्मांमधील एक महत्त्वाचा भेद आहे. आपल्या खाण्यासाठीं म्हणून मुद्दाम मारिलेले नाहींत अशा प्राण्यांचें 'पवत्त' (सं.प्रवृत्त) म्ह० 'तयार असलेलें मांस' (हत्ती, सिंह वगैरे कांहीं प्राणी वर्ज्य करून) बुद्ध स्वतः खात असून 'पवत्त' मांस व मासे खाण्याची बौद्ध भिक्षूंसहि त्यानें परवानगी दिली आहे; व वस्त्रांखेरीज नग्न हिंडणें हा गुन्हा होतो असा बौद्ध भिक्षुधर्मांत नियम आहे (महावग्ग.६.३१.१४ व ८.२८.१). सारांश, अनात्मवादी भिक्षु व्हा असा जरी बुद्धाचा निश्चित उपदेश होता, तरी कायक्लेशमय उग्र तप बुद्धाला संमत नसून (महावग्ग.५.१.१६ व गी. ६.१६), बौद्ध भिक्षूंच्या विहारांतील म्हणजे त्यांना रहाण्यासाठीं बांधिलेल्या मठांतील एकंदर व्यवस्थाहि शरीरास फार कष्ट न होतां प्राणायामादि योगाभ्यास आचरितां यावा अशा बेताची असे. तथापि अर्हतावस्था किंवा निर्वाणसुख प्राप्त होण्यास गृहस्थाश्रम सोडिलाच पाहिजे, हें तत्त्व त्यांत पुरें कायम असल्यामुळें बौद्ध धर्म संन्यासपर आहे. या म्हणण्यास त्यानें कांहीं प्रत्यवाय येत नाहीं.

ब्रह्मज्ञान किंवा आत्मानात्मविचार म्हणजे भ्रमाचें एक मोठें जाळें होय असें जरी बुद्धाचें ठाम मत होतें, तरी दुःखमय संसारचक्रांतून सुटका होऊन निरंतरची शांति व सुख मिळण या दृश्य कारणासाठीं वैराग्यानें मन 'निर्विषय' करणें या

उपनिषदांतील संन्यासमार्गीयांच्या साधनाचाच त्यानें स्वीकार केला होता, व चातुर्वर्ण्यभेद किंवा हिंसात्मक यज्ञयाग सोडून देऊन वैदिक गार्हस्थ्यधर्मांतील नीति-नियमच बौद्ध धर्मांत थोड्या फरकानें घेतलेले आहेत एवढें सिद्ध झाल्यावर उपनिषदें किंवा मनुस्मृति इत्यादि ग्रंथांतून वैदिक संन्याश्यांचीं जीं वर्णनें आहेत तीं आणि बौद्ध भिक्षूंचीं किंवा अर्हतांचीं वर्णनें अगर अहिंसादि नीतिधर्म दोन्ही धर्मांत एकसारखे—कित्येकदां शब्दशः एकसारखेच—आढळून येतात यांत कांहीं नवल नाहीं. या सर्व गोष्टी मूळ वैदिक धर्मांतल्याच आहेत. परंतु केवळ एवढ्याच गोष्टी बौद्धांनीं वैदिक धर्मापासून घेतल्या आहेत असें नाहीं. दशरथजातकासारखे बौद्ध धर्मांतील जातकग्रंथहि याचप्रमाणें प्राचीन वैदिक पुराणेतिहासकथांचीं बुद्धधर्मानुकूल तयार केलेलीं रूपांतरें आहेत. बौद्धांनींच काय पण जैनांनीं देखील आपल्या अभिनवपुराणांत वैदिक कथांची अशीं रूपांतरें केलीं आहेत; आणि ख्रिस्तानंतर निघालेल्या महंमदी धर्मांत एका ख्रिस्तचरित्राचा असाच विपर्यास केलेला आहे, असें सेलसाहेबानें* लिहिलें असून, बायबलाच्या जुन्या करारांतील सृष्ट्युत्पत्तीच्या, प्रलयाच्या किंवा नोहाच्या वगैरे कथा प्राचीन खाल्दी लोकांच्या धर्मकथांची अशाच प्रकारचीं रूपांतरें करून यहुदी लोकांनीं वर्णिलेल्या आहेत, असें अलीकडील शोधांवरून सिद्ध झालें आहे. उपनिषदें, प्राचीन धर्मसूत्रें, किंवा मनुस्मृति यांतील वर्णनें, कथा किंवा विचार बौद्ध ग्रंथांत जर याप्रमाणें–पुष्कळदा अगदीं शब्दशः—घेतलेले आहेत, तर "जयानें वैर वाढतें आणि वैरानें वैर शमत नाहीं" (मभा. उद्यो. ७१. ५९ व ६३), किंवा "परक्याचा क्रोध शांतीनें जिंकावा" इत्यादि विदुरनीतींतला (मभा. उद्यो. ३८. ७३), अगर "माझा एक बाहु चंदनानें माखला व दुसरा कापला तरी मला त्या दोन्ही गोष्टी सारख्याच" हा जनकानें म्हटलेला (मभा. शां. ३२०. ३६), अथवा दुसरेहि महाभारतांतले जे बरेचसे श्लोक बौद्ध ग्रंथांत शब्दशः आढळून येतात (धम्मपद ५व २२३ आणि मिलिंदप्रश्न ७.३.५), ते मूळचे महाभारतांतलेच असून तेथून ते बौद्ध ग्रंथकारांनीं घेतले असावे असें साहाजिकरीत्याच अनुमान होतें. पण उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें किंवा मनुस्मृति हे वैदिक ग्रंथ बुद्धापेक्षां निःसंशय प्राचीन असल्यामुळें त्यांतले जे श्लोक अगर विचार बौद्ध ग्रंथांत आढळून येतात ते बौद्ध ग्रंथकारांनीं सदर वैदिक ग्रंथांतूनच घेतलेले आहेत असें ज्याप्रमाणें निःसंशय म्हणतां येतें तशी महाभारताची गोष्ट नाहीं. महाभारतांतच बौद्ध डागोबांचा उल्लेख असल्यामुळें त्याचें शेवटचें संस्करण बुद्धा-

* See Sale's *Koran*, "To the Reader". (Preface), p. x, and the Preliminary Discourse, Sec. IV. p. 58 (Chandos Classics Edition).

नंतर झालेलें आहे हें उघड आहे. म्हणून केवळ श्लोकसादृश्यावरून हल्लींचें महाभारत बौद्ध ग्रंथांच्या पूर्वींचेंच असलें पाहिजे असा ठाम निर्णय करितां येत नाहीं; आणि गीता हा महाभारताचाच एक भाग असल्यामुळें तोच न्याय गीतेसहि लागू होऊं शकेल. शिवाय गीतेंतच ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख असून ब्रह्मसूत्रांत बौद्ध मतांचें खंडन आहे हें पूर्वींच सांगितलें आहे. म्हणून ही शंका दूर होऊन गीता बौद्ध ग्रंथांच्या पूर्वींची आहे हें निर्विवाद सिद्ध होण्यास स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनाचें वगैरे जें दोहोंमधील सादृश्य वर दाखविलें त्याखेरीज बौद्ध ग्रंथांत दुसरें कांहीं साधन मिळतें कीं नाहीं याचा आतां विचार करूं.

बौद्ध धर्माचें मूळचें स्वरूप शुद्ध निरात्मवादी व निवृत्तिपर असें सांगितलें आहे. पण त्याचें हें स्वरूप फार दिवस टिकलें नाहीं. भिक्षूंच्या आचारासंबंधानें मतभेद पडून बुद्धाच्या मरणानंतर त्यांत अनेक उपपंथ निर्माण होऊं लागले इतकेंच नव्हे. तर धार्मिक तत्त्वज्ञानाबद्दलहि अशाच प्रकारचा मतभेद उत्पन्न झाला. अलीकडे तर कित्येक अशीहि कोटि करूं लागले आहेत कीं, आत्मा नाहीं म्हणण्यांत "अचिंत्य आत्मज्ञानाच्या शुष्क वादांत न पडतां वैराग्यानें व अभ्यासानें मन निष्काम करण्याच्या उद्योगास लागा; आत्मा असो, वा नसो, मनोनिग्रहाचें काम मुख्य असून तें सिद्ध करून घेण्याचा प्रयत्न प्रथम करून घेतला पाहिजे,"—एवढेंच बुद्धाच्या मनांतून सांगावयाचें आहे, ब्रह्म किंवा आत्मा मुळींच नाहीं असें म्हणण्याचा त्याचा हेतु नाहीं. कारण, तेविज्जसुत्तांत खुद्द बुद्धानेंच 'ब्रह्मसहव्यताय' स्थितीचा उल्लेख केला असून सेलसुत्तांत व थेरगाथेंतहि "मी ब्रह्मभूत आहे" असें त्यानें आपलें वर्णन केलें आहे (सेलसु.१४; थेरगा. ८३१ पहा). पण ही कोटि जरी खरी मानिली तरी त्यांतूनच "आत्मा किंवा ब्रह्म यांपैकीं कोणतीच नित्य वस्तु जगाच्या बुडाशीं नाहीं, जें कांहीं दिसतें ते क्षणिक किंवा शून्य आहे," अथवा "जें कांहीं दिसतें तें ज्ञान आहे, ज्ञानाखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाहीं" इत्यादि तत्त्वज्ञानदृष्ट्या अनेक प्रकारचीं मतें, वाद, किंवा आग्रही पंथ पुढें निर्माण झाले, ही गोष्ट निर्विवाद आहे (वे. सू.शांभा.२.२.१८–२६ पहा). या निरीश्वर किंवा अनात्मवादी बौद्ध मतांसच क्षणिकवाद, शून्यवाद आणि विज्ञानवाद असें म्हणतात. पण या सर्व पंथांचा येथें विचार करण्याचें आपणास कांहीं कारण नाहीं. आपला प्रश्न ऐतिहासिक आहे. म्हणून त्याचा निकाल होण्यास अवश्य तेवढी, म्हणजे 'महायान' नांवाच्या एकाच पंथाची हकीकत येथें थोडक्यांत सांगतों. बुद्धाच्या मूळ उपदेशांत आत्मा अगर ब्रह्म (अर्थात् परमात्मा किंवा परमेश्वर) यांचें अस्तित्वच नाकबूल केलेलें किंवा गौण मानिलेलें असल्यामुळें भक्तीनें परमेश्वरप्राप्ति करून घेण्याचा मार्ग खुद्द बुद्धानेंच आपल्या हयातींत उपदेशिला जाणें शक्य नव्हतें; आणि त्याची

भव्य मूर्ति व चरित्रक्रम लोकांच्या डोळयांपुढें जोंपर्यंत प्रत्यक्ष होता तोंपर्यंत या मार्गाची कांहीं जरूरहि नव्हती. पण हा धर्म पुढें सामान्य जनांस प्रिय होऊन त्याचा जास्त जास्त प्रसार होण्यास, संसार सोडून व भिक्षु होऊन मनोनिग्रहानें (कशांत हें न समजतां) जागच्या जागीं निर्वाण पावणें, या निरीश्वर निवृत्तिमार्गापेक्षां दुसरा कांहीं तरी सोपा व प्रत्यक्ष मार्ग लोकांस दाखविणें जरूर पडलें. किंबहुना, सामान्य बुद्धभक्तांनीं तत्कालीं प्रचलित असलेल्या वैदिक भक्तिमार्गाचें अनुकरण करून बुद्धाच्या उपासनेस आपण होऊनच प्रथम सुरुवात केली असेल असेंहि संभवनीय आहे. म्हणून बुद्धाच्या निर्वाणानंतर लवकरच बौद्ध धर्मांतील पंडितांनीं बुद्धालाच "स्वयंभू व अनाद्यनंत पुरुषोत्तमाचें" रूप दिलें आणि बुद्ध निर्वाण पावला ही त्याची केवळ लीला असून "खरा बुद्ध कधीं नाश पावत नसून सदैव कायमच असतो" असें ते म्हणूं लागले. तसेंच हा खरा बुद्ध "सर्व जगाचा पिता व लोक हीं त्यांचीं लेंकरें" असल्यामुळें तो सर्वांनाच "सम असून कोणावर प्रीति करीत नाहीं व कोणाचा द्वेषहि करीत नाहीं," "धर्माची घडी बिघडली म्हणजे 'धर्मकृत्यांसाठीं तोच वेळोवेळीं बुद्धाच्या रूपानें प्रकट होत असतो," आणि या देवातिदेव बुद्धाची "भक्ति केल्यानें, त्याच्या ग्रंथाची पूजा केल्यानें, त्याच्या डागोबापुढें कीर्तन केल्यानें," किंबहुना "त्यास भक्तीनें मूठभर कमळें किंवा एखादें फूल वाहिल्यानेंहि" मनुष्यास सद्गति प्राप्त होत्ये, असें बौद्ध ग्रंथांतून प्रतिपादन होऊं लागलें (सद्धर्मपुंडरीक २.७७–९८; ५.२२; १५.५–२२ व मिलिंदप्रश्न ३.७ ७पहा).* "मनुष्याचें सर्व आयुष्य दुराचरणांत गेलें असलें तरी मृत्युसमयीं जर तो बुद्धास शरण जाईल तर त्याला स्वर्ग प्राप्त झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं" असेंहि मिलिंदप्रश्नांत म्हटलें आहे (मि. प्र. ३.७.२); आणि सर्व श्लोकांचा "अधिकार, स्वभाव व ज्ञान एकाच प्रकारचें नसल्यामुळें, अनात्मपर निवृत्तिपर मार्गाखेरीज भक्तीचा हा मार्ग (यान) बुद्धानेंच दयाळु होऊन आपल्या 'उपायकौशल्यानें' निर्माण केला आहे," असें सद्धर्मपुंडरीकाच्या दुसऱ्या तिसऱ्या अध्यायांत सविस्तर रीतीनें वर्णिलें आहे. निर्वाणपदाची प्राप्ति होण्यास भिक्षुधर्मच स्वीकारिला पाहिजे असें जें स्वतः बुद्धानें सांगितलेलें धर्मतत्त्व तें अजीबात सोडून देणें केव्हांहि शक्य नव्हतें; कारण, तसें करणें म्हणजे बुद्धाच्या मूळ उपदेशास हरताळ लाविण्यासारखें झालें असतें. पण भिक्षु झाला तरी अरण्यांत 'गेंड्या'प्रमाणें एकटेंच व उदासीनपणें न रहातां धर्मप्रसारादि लोकहिताचीं व परोपकाराचीं कामें 'निरिस्सित' बुद्धीनें करणें,

* 'सद्धर्मपुंडरीक' या ग्रंथाचें प्राच्यधर्मपुस्तकमालेंत खंड २१ मध्यें भाषांतर झालें आहे. हा ग्रंथ मूळचा संस्कृत भाषेंतला असून तो मूळ संस्कृत भाषेंतला देखील आतां प्रसिद्ध झाला आहे.

हें बौद्ध भिक्षूचें कर्तव्य होय असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं; आणि हेंच मत महायानपंथाच्या सद्धर्मपुंडरीकादि ग्रंथांत प्रतिपादिलें असून 'गृहस्थाश्रम चालवून निर्वाणपद प्राप्त होणें अगदींच अशक्य नाहीं, किंबहुना अशीं पुष्कळ उदाहरणेंहि आहेत," असें नागसेनानें मिलिंदास सांगितलें आहे (मि. प्र. ६.२.४). हे विचार अनात्मवादि व केवळ संन्यासपर मूळच्या बुद्धधर्मांतले नव्हेत, अगर शून्यवाद किंवा विज्ञानवाद स्वीकारूनहि त्यांची उपपत्ति लागत नाहीं, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल; आणि खुद्द बौद्धधर्मांतच पुष्कळांस हे विचार बुद्धाच्या मूळ उद्देशाच्या विरुद्ध आहेत असें प्रथम वाटत होतें पण हें नवें मतच साहजिक रीत्या पुढें अधिकाधिक लोकप्रिय होऊं लागलें; आणि बुद्धाच्या मूळ उपदेशाप्रमाणें चालणाऱ्यास 'हीनयान' (हलका मार्ग) व या नव्या पंथास 'महायान' (मोठा मार्ग) हीं नांवें प्राप्त झालीं.† चीन, तिबेट, जपान वगैरे देशांतून हल्लीं जो बौद्ध धर्म प्रचारांत आहे तो महायानपंथाचा आहे; व बुद्धाच्या निर्वाणानंतर बौद्ध धर्माचा झपाट्यानें प्रसार होण्यास महायानपंथांतील भिक्षुसंघाचा दीर्घोद्योगच कारण झालेला आहे. बौद्ध धर्मांत जो ही सुधारणा झाली तिचा उद्भव शालिवाहन शकापूर्वी सुमारें तीनशें वर्षांपूर्वी झाला असावा डा. केर्न यांनीं ठरविलें आहे.‡ कारण,

---

* सुत्तनिपातांत खग्गविसाणसुत्ताच्या ४१ श्लोकांचें ध्रुवपद "एको चरे खग्गविसाणकप्पी" असें आहे. खग्गविसाण म्हणजे गेंडा व त्याप्रमाणें बौद्ध भिक्षूनें रानांत एकटें रहावें असा याचा अर्थ आहे.

† हीनयान व महायान या पंथांतील भेद वर्णन करीत असतां डा. केर्न म्हणतो कीं, "Not the Arhat who has shaken off all human feeling, but the generous, self-sacrificing active Bodhisattva is the ideal of the Mahayanists, and this attractive side of the creed has, more perhaps than anything else, contributed to their wide conquests, whereas S. Buddhism has not been able to make converts except where the soil had been prepared by Hinduism and Mahayanism."—*Manual of Indian Buddhism* p 69 Southern Buddhism म्हणजे हीनयान होय महायानपंथांत भक्तिचाहि समावेश झालेला होता. "Mahayanism lays a great stress on devotion, in this respect as in many others harmonising with the current of feeling in India which led to the growing importance of *Bhakti*," *Ibid* p. 124

‡ See Dr Kern's *Manual of Indian Buddhism* pp 6,69 and 119 मिलिंद (मिनॅंडर नामक ग्रीक राजा) हा इ स पूर्वी सुमारें १४० किंवा १५० व्या वर्षी हिंदुस्थानच्या वायव्येस बॅक्ट्रिया देशांत राज्य करीत होता तेव्हां त्यास नागसेनानें बौद्ध धर्माची दीक्षा दिली असें मिलिंदप्रश्नांत म्हटलेलें आहे. बौद्धधर्मप्रसाराचीं हीं कामें महायानपंथांतील लोकच करीत असल्यामुळें महायानपंथ तेव्हां उद्भवला होता हें उघड आहे.

शकराजा कनिष्क याच्या कारकीर्दीत बौद्ध भिक्षूंची जी एक महापरिषद भरली होती त्यांत महायानपंथाचे भिक्षु हजर होते, असा बौद्ध ग्रंथांत उल्लेख असून या महायानपंथाचा 'अमितायुसुत्त' नांवाचा जो प्रधान सूत्रग्रंथ त्याचें इ. स. १४८ च्या सुमारास चिनी भाषेंत भाषांतर झालेलें सध्यां उपलब्ध आहे. परंतु आमच्या मतें हा काल याहूनहि प्राचीन असला पाहिजे. कारण, इ. स. पूर्वी सुमारें २३० वर्षें अशोकानें जे शिलालेख प्रसिद्ध केले आहेत त्यांत संन्यासपर निरीश्वर बौध्द धर्माचा विशेष उल्लेख नसून भूतदयेचा प्रवृत्तिपर बौध्द धर्मच सर्वत्र उपदेशिला आहे. तेव्हां अर्थात् तत्पूर्वीच बुध्दधर्माला महायान पंथांतील प्रवृत्तिपर स्वरूप येण्यास सुरुवात झाली होती असें उघड होतें. बौध्द यति नागार्जुन हा या पंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता होता, मूळ उत्पादक नव्हे.

ब्रह्म किंवा परमात्मा यांचें अस्तित्व नाकबूल करून मन निर्विषय करण्याच्या उपनिषदांतील केवळ निवृत्तिमार्गाचा अंगीकार करणाऱ्या मूळ निरीश्वरवादी बुद्धधर्मांतूनच पुढें क्रमाक्रमानें स्वाभाविकरीत्या भक्तिपर प्रवृत्तिमार्ग निघणें शक्य नसल्यामुळें, बुध्दाच्या निर्वाणानंतर लवकरच बौध्द धर्मास जें हें कर्मप्रधान भक्ति-स्वरूप प्राप्त झालें त्यास बौध्द धर्माबाहेरचें तत्कालीन कांहीं तरी कारण असलें पाहिजे हें उघड आहे; आणि हें कारण कोणतें याचा विचार करूं लागलें म्हणजे भगवद्गीतेकडे दृष्टि गेल्याखेरीज रहात नाहीं. कारण, हिंदुस्थान देशांत तत्कालीं प्रचलित असलेल्या धर्मांपैकीं जैन धर्म व उपनिषध्दर्म पूर्ण निवृत्तिपरच होते; आणि वैदिक धर्मांतील पाशुपत किंवा शैव वगैरे पंथ जरी भक्तिपर होते तरी प्रवृत्तिमार्ग व भक्ति यांचा मेळ भगवद्गीतेखेरीज कोठेंच आढळून येत नव्हता, हें आम्हीं गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविलें आहे. गीतेंत भगवान् आपल्याला पुरुषोत्तम हें नांव घेत असून, मी पुरुषोत्तमच सर्व लोकांचा 'पिता' व 'पितामह' (९.१७) असून सर्वांना 'सम' आहें, मला कोणी द्वेष्य व प्रिय नाहीं (९.२९), मी अज व अव्यय असतांहि धर्मसंरक्षणार्थ वेळोवेळीं अवतार धारण करितों (४.६-८), मनुष्य कितीहि दुराचारी असला तरी मला भजूं लागल्यानें साधुच होतो (९.३०), किंवा मला भक्तीनें एखादें फूल, पान, थोडें पाणीहि दिल्यानें मी तें संतोषानें ग्रहण करितों (९.२६), आणि अज्ञ लोकांसाठीं भक्ति हा सुलभ मार्ग आहे (१२.५), इत्यादि विचार भगवद्गीतेंत आलेले आहेत; आणि ब्रह्मनिष्ठ पुरुषांनीं लोकसंग्रहार्थ प्रवृत्तिमार्गच अंगीकारिला पाहिजे हें तत्त्व तर गीतेखेरीज दुसरें कोठेंच सविस्तर प्रतिपादिलेलें नाहीं. म्हणून वासनाक्षयाचा केवळ निवृत्तिपर मार्ग मूळ बुद्धधर्मांत जसा उपनिषदांतून घेतलेला आहे, तसें पुढें महायानपंथांत प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वहि

भगवद्गीतेवरूनच घेतलेलें आहे, असें अनुमान करणें भाग पडतें. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. तिबेटी भाषेंत बौध्द धर्माच्या इतिहासावर बौध्दधर्मी तारानाथ याचा जो एक ग्रंथ आहे त्यांत महायानपंथाच्या प्रमुख पुरस्कर्त्यांचा म्हणजे 'नागार्जुनाचा गुरु राहुलभद्र नांवाचा बुध्दधर्मी झालेला ब्राह्मण होता, व या ब्राह्मणास (महायान पंथांतल्या) कल्पना सुचण्यास ज्ञानी श्रीकृष्ण व गणेश कारण झाले" असें स्पष्ट लिहिलें आहे; व दुसऱ्या एका तिबेटी ग्रंथांत असाच उल्लेख आहे.* तारानाथाचा ग्रंथ फार प्राचीन नाहीं हें खरें; पण त्यांतील माहिती प्राचीन आधाराखेरीज दिलेली नाहीं हें सांगावयास नको. कारण, कोणीहि बौध्द ग्रंथकार स्वतःच्या धर्मपंथांतील तत्त्वें सांगतांना उगाच परधर्मीयांचा अशा रीतीनें उल्लेख करील हें संभवत नाहीं. यासाठीं खुद्द बौध्द ग्रंथकारांनींच या बाबतींत श्रीकृष्णाचा जो हा स्पष्ट नामनिर्देश केला आहे तो महत्त्वाचा आहे. कारण, भगवद्गीतेखेरीज श्रीकृष्णोक्त दुसरा प्रवृत्तिपर भक्तिपंथ वैदिक धर्मांत नसल्यामुळें महायानपंथ अस्तित्वांत येण्यापूर्वी भागवतधर्मच नव्हे, तर भागवतधर्मावरील श्रीकृष्णोक्त ग्रंथ म्हणजे भगवद्गीताहि तेव्हां प्रचारांत होती ही गोष्ट यावरून पुरी सिध्द होत्ये; व डॉ. केर्न यांचेंहि मत असेंच आहे. गीता बुध्दधर्मी महायानपंथाच्या पूर्वीची ठरल्यावर त्याबरोबर महाभारतहि तेव्हां असलें पाहिजे असें अनुमान होतें. बुद्धाच्या मरणानंतर लागलेंच त्याच्या मतांचा एकत्र संग्रह करण्यांत आला असें बौद्ध ग्रंथांत म्हटलें आहे खरें, पण हल्लीं उपलब्ध असलेले अतिप्राचीन बौद्ध ग्रंथहि तेव्हांच झालेले असले पाहिजेत असें त्यावरून सिद्ध होत नाहीं. महापरिनिब्बाणसुत्त हा हल्लींच्या ग्रंथांपैकीं प्राचीन ग्रंथ मानितात. पण त्यांत पाटलिपुत्र शहरासंबंधाचा जो उल्लेख आहे त्यावरून हा ग्रंथ बुद्धाच्या निर्वाणानंतर निदान शंभर वर्षे होण्यापूर्वी तरी झालेला नसावा असें प्रो. ऱ्हिसडेव्हिड्स यांनीं दाखविलें आहे; आणि बुद्धानंतर शंभर वर्षांनीं बौद्धधर्मीय भिक्षूंची दुसरी परिषद भरली होती, असें सांगून त्याचें वर्णन विनयपिटकांत चुल्लवग्गग्रंथाच्या अखेर दिलेलें आहे. यावरून

---

* See Dr. Kern's *Manual of Indian Buddhism*, p. 122. "He (Nagarjuna was a pupil of the Brahmana Rahulabhadra, who himself was a Mahayanist. This Brahmana was much indebted to the sage Krishna and still more to Ganesha This quassi historical notice, reduced to its less allegorical expression, means that Mahayanism is much indebted to the Bhagavadgita and more even to Shivaism" 'गणेश' शब्दानें डॉ. केर्न शैवपंथ समजतात असें दिसतें. डॉ. केर्न यांनीं प्राच्यधर्मपुस्तकमालेंत सद्धर्मपुंडरीक ग्रंथाचें भाषांतर केलें असून त्याच्या प्रस्तावनेंत हें मत त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे (S. B. E. Vol. XXI. Intro. pp. xxv-xxviii)

सिलोन बेटांतले पाली भाषेंत लिहिलेले जुने विनयपिटकादि बौद्ध ग्रंथ या परिषदेनंतरचे आहेत हें उघड दिसून येतें.* अशोकाचा पुत्र महेंद्र यानें इ. स. पूर्वी २४१ च्या सुमारास सिंहलद्वीपांत बौद्ध धर्माचा प्रसार करण्यास सुरुवात केली तेव्हां हे ग्रंथ तिकडे गेलेले आहेत, व यानंतर सुमारें दीडशें वर्षांनीं ते तिकडे प्रथमतः पुस्तकरूपानें लिहिले गेले, असें बौध्द ग्रंथकारांनींच म्हटलें आहे. हे ग्रंथ तोंडपाठ करण्याची वहिवाट होती व त्यामुळें महेंद्राच्या वेळेपासून त्यांत कांहीं फरक झाला नसावा असें जरी मानिलें तरी बुध्दाच्या निर्वाणानंतर हे ग्रंथ प्रथम जेव्हां तयार झाले तेव्हां, अगर पुढें महेंद्राच्या किंवा अशोकाच्या काळापर्यंत, तत्काली प्रचलित असलेल्या वैदिक ग्रंथांतून त्यांत कांहींच घेतलेलें नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून महाभारत बुध्दानंतरचें असलें तरी तें अलेक्झाडर बादशहाच्या पूर्वीचें म्हणजे इ. स. ३२५ च्या पूर्वीचें आहे असें अन्य प्रमाणांवरूनहि सिद्ध होत असल्यामुळें, मनुस्मृतींतल्या श्लोकांप्रमाणेंच त्यांतील श्लोकहि महेंद्रानें सिलोन बेटांत नेलेल्या पुस्तकांत आढळून येणें कांहीं असंभवनीय नाहीं. सारांश बुद्धाच्या मरणानंतर त्याच्या धर्माचा प्रसार होत चाललेला पाहून लवकरच प्राचीन वैदिक गाथांचा व कथांचा महाभारतांत एकत्र संग्रह करण्यांत आलेला आहे, व त्यांतले जे श्लोक बौद्ध ग्रंथांत शब्दशः आढळून येतात ते बौद्ध ग्रंथकारांनीं महाभारतावरून घेतलेले आहेत, महाभारतकारांनीं बौद्ध ग्रंथांतून घेतलेले नव्हेत, असें यावरून दिसून येतें. पण बौद्ध ग्रंथकारांनीं हे श्लोक महाभारतावरून न घेतां महाभारतास आधारभूत पण सध्यां लुप्त झालेल्या तत्पूर्वीच्या वैदिक ग्रंथांतून घेतलेले असतील व त्यामुळें महाभारताच्या कालाचा निर्णय वरील श्लोकसादृश्यावरून पूर्ण होत नाहीं असें जरी कदाचित् मानिलें, तरी (१) केवळ अनात्मवादी व संन्यासपर मूळ बुद्धधर्मापासूनच पुढें क्रमाक्रमानें स्वाभाविकरीत्या भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वें निघण्याचा असंभव (२) महायान पंथाच्या उत्पत्तीसंबंधानें खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनींच केलेला श्रीकृष्णाचा स्पष्ट नामनिर्देश, (३) गीतेंतील भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वांचें महायान पंथांतील मतांशीं असणारें अर्थतः व शब्दतः सादृश्य, आणि (४) बौद्ध धर्माबरोबर तत्कालीं प्रचलित असलेल्या दुसऱ्या जैन किंवा वैदिक पंथांत प्रवृत्तिपर भक्तिमार्गाचा अभाव, या चार गोष्टींवरून बौद्ध धर्मांत महायान पंथाचा प्रादुर्भाव होण्यापूर्वी भागवतधर्म चालू होता, इतकेंच नव्हे तर तेव्हां भगवद्गीता सर्वमान्य झालेली होती, व या गीतेच्या आधारेंच महायान पंथ निघालेला आहे, श्रीकृष्णप्रणीत गीतेंतील तत्त्वें बौद्ध धर्मांतून घेतलेलीं नव्हेत, एवढें निःसंशय निष्पन्न होतें. हल्लींच्या गीतेचा वर इतर प्रमाणांवरून जो कालनिर्णय केला आहे तो यांशीं पूर्णपणें जुळत आहे.

---

* See S. B. E. Vol. XI. Intro. pp. xv-xx and p. 58.

भाग ७—गीता व ख्रिस्ती बायबल.

हिंदुस्थानांत भक्तिपर भागवतधर्माचा उदय ख्रिस्तापूर्वी सुमारें १४ शतकें झालेला होता, आणि ख्रिस्तापूर्वी निघालेल्या मूळच्या संन्यासपर बौद्ध धर्मात प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वांचा प्रवेश होण्यास बौद्ध ग्रंथकारांच्या मतेंच श्रीकृष्णप्रणीत गीता कारण झालेली आहे, इत्यादि गोष्टी वर सांगितल्याप्रमाणें निश्चित झाल्यावर गीतेंतील बरेच सिद्धान्त ख्रिस्ती बायबलांत म्हणजे बायबलाच्या नव्या करारांत आढळून येतात, अशी सबब दाखवून ख्रिस्ती धर्मातून हीं तत्त्वें गीतेंत घेतली असावीं असें कित्येक पाद्री ग्रंथांतून जें प्रतिपादन केलेलें असतें व विशेषतः डा. लॉरिनसर यांनीं इ. स. १८६९ सालीं प्रसिद्ध केलेल्या गीतेच्या जर्मन भाषांतरग्रंथांत जें प्रतिपादन केलें आहे, तें सर्व निर्मूल आहे असें आपोआप सिद्ध होतें. लॉरिनसर यांनीं आपल्या पुस्तकाच्या (म्हणजे गीतेच्या जर्मन भाषांतराच्या) अखेर भगवद्गीता आणि बायबल—विशेषेंकरून नवा करार—यांतील शब्दसादृश्याचीं सुमारें शंभरांहून अधिक स्थळें दाखविलीं असून त्यांपैकीं कांहीं विलक्षण आणि मनन करण्यासारखीं आहेत. उदाहरणार्थ, "त्या दिवशीं तुम्हांला कळून येईल कीं, मी माझ्या बापांत, तुम्ही माझ्यांत आणि मी तुमच्यांत आहे" (जान १४.२०), हें वाक्य गीतेंतील "येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि" (गीता ४.३५), आणि "यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति (गी. ६.३०) या वाक्यांशीं समानार्थकच नव्हे तर शब्दशःहि एकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. त्याचप्रमाणें जॉनमधील यापुढलें (१४.२१) म्हणजे "जो माझ्यावर प्रीति करितो त्यावर मी प्रीति करितों" हें वाक्यहि गीतेंतील "प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थं अहं स च मम प्रियः" (गी. ७.१७) या वाक्याशीं सर्वांशीं सदृश आहे. या व दुसऱ्या अशाच प्रकारच्या अनेक सदृश वाक्यांवरून गीताकारांस बायबल माहीत होतें असें डॉ. लॉरिनसर यानीं अनुमान केलें असून, गीता ख्रिस्तानंतर सुमारें पांचशें वर्षांनीं झाली असावी असें म्हटलें आहे. डॉ. लॉरिनसर यांच्या पुस्तकांतील हा भाग 'ईंडियन अँटिक्वरी' पुस्तक २ मध्यें त्यावेळी इंग्रजी भाषान्तराच्या रूपानें प्रसिद्ध झाला होता. आणि कै. तैलंग यांनीं भगवद्गीतेचें जें पद्यात्मक इंग्रजी भाषान्तर केलें आहे त्याला जोडिलेल्या प्रस्तावनेंत त्यांनीं लॉरिनसरचें पूर्ण खंडन केलें आहे.* डॉ. लॉरिनसर यांची गणना पाश्चात्य संस्कृतज्ञ पंडितांत होत नसून संस्कृतापेक्षां ख्रिस्ती धर्माचें त्यांचें ज्ञान व अभिमान ही अधिक होतीं. म्हणून त्यांची मतें केवळ कै. तैलंग

---

*See *Bhagavadgita* translated into English Blank Verse with Notes &c by K. T. Telang, 1875, (Bombay). This book is different from the translation in the S. B. E. Series.

यांसच नव्हे तर मॅक्समुल्लर आदि करून प्रमुख पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितांसहि अमान्य झालेलीं आहेत. गीता एकदां निःसंशय ख्रिस्तापूर्वीची ठरल्यावर गीता आणि बायबल यांच्यामधील आपण दाखविलेलीं शेंकडों अर्थसादृश्यें व शब्दसादृश्यें भुतासारखीं उलट आपल्याच गळयांत पडतील ही कल्पनाहि बिचाऱ्या लॉरिनसरास आलेली नसेल ! पण जी गोष्ट स्वप्नांतहि घडून येत नाहीं तीच कधींकधीं प्रत्यक्ष डोळ्यापुढें उभी रहात असल्ये असें म्हणतात तें कांहीं खोटें नाहीं; आणि वास्तविक पाहिलें तर डा. लॉरिनसर यांस उत्तर देण्याची देखील आतां कांहीं अवश्यकता राहिलेली नाहीं. तथापि कित्येक बड्या इंग्रजी ग्रंथांतून अद्यापहि या खोटया मताचा अनुवाद केलेला आढळून येत असल्यामुळें यासंबंधानें अर्वाचीन शोधांअन्तीं काय निष्पन्न झालें आहे तेंहि शेवटीं येथें थोडक्यांत सांगणें अवश्य आहे. कोणत्याहि दोन ग्रंथांतील सिद्धान्त एकसारखे आहेत एवढ्याच गोष्टीवरून त्यांपैकीं पहिला कोणता व मागाहूनच कोणता याचा निर्णय होऊं शकत नाहीं हें प्रथमतः लक्षात ठेविलें पाहिजे. कारण (१) या दोहोंपैकीं पहिल्या ग्रंथांतील विचार दुसऱ्यावरून, किंवा (२) दुसऱ्या ग्रंथांतील विचार पहिल्यावरून घेतले असतील, असे दोन्ही पक्ष या ठिकाणीं संभवतात. म्हणून कोणत्याहि दोन ग्रंथाचे काल स्वतंत्ररीत्या प्रथम निश्चित केल्यानंतर मग विचारसादृश्यावरून अमक्यानें अमक्यापासून अमुक विचार घेतले असतील असें ठरवावें लागतें. शिवाय एकमेकांसारखे विचार दोन देशांत दोन ग्रंथकारांस स्वतंत्रपणें एकाच कालीं किंवा भिन्न कालीं सुचणें अगदीच अशक्य नसल्यामुळें दोन ग्रंथांमधील साम्य पहातांना तें स्वतंत्ररीत्या उद्भवण्यासारखें आहे कीं नाहीं, आणि ज्या दोन देशांत हे ग्रंथ झाले त्यामध्यें तत्कालीं कांहीं दळवळण असून एका देशांतून हे विचार दुसऱ्या देशांत जाण्याचा संभव होता कीं नाहीं, याचाहि विचार करावा लागतो. याप्रमाणें सर्व बाजूंनीं पाहिलें म्हणजे ख्रिस्ती धर्मांतून गीतेंत कोणतीहि गोष्ट घेतली जाणें अशक्य, इतकेंच नव्हे तर गीतेंतील तत्त्वांसारखीं जी कांहीं तत्त्वें ख्रिस्ती बायबलांत आढळून येतात तीं उलट बायबलांतच बौद्ध धर्मांतून—म्हणजे पर्यायानें गीतेंतून किंवा वैदिक धर्मांतूनच—ख्रिस्तानें किंवा त्याच्या शिष्यांनीं घेतलेलीं असण्याचा पूर्ण संभव आहे असें आढळून येतें; आणि कांहीं पाश्चिमात्य पंडित आतां तसें उघड म्हणूंहि लागले आहे. तागडीचें पारडें याप्रमाणें फिरलेलें पाहिल्यावर कट्टया ख्रिस्तभक्तांस आश्चर्य वाटून ही गोष्ट नाकारण्याकडे त्यांच्या मनाचा कल झाल्यास त्यांत कांहीं नवल नाहीं. पण अशा गृहस्थांस आमचें एवढेंच सांगणें आहे कीं, हा प्रश्न धार्मिक नसून ऐतिहासिक असल्यामुळें, इतिहासाच्या नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणें हल्लीं उपलब्ध झालेल्या माहितीवरून शान्त विचारान्तीं जीं अनुमानें निघतील तीं सर्वांनीं,—व त्यांतहि

विशेषतः विचारसादृश्याचा हा प्रश्न ज्यांनीं प्रथम उपस्थित केला त्यांनीं,—आनंदानें व निःपक्षपातबुद्धीनें पत्करणें हेंच न्याय्य व सयुक्तिक होय.

यहुदी बायबलांत म्हणजे बायबलाच्या जुन्या करारांत प्रतिपादिलेल्या प्राचीन यहुदी धर्मांत सुधारणा या नात्यानें नव्या करारांतील ख्रिस्तधर्म निघालेला आहे. यहुदी भाषेंत देवास 'इलोहा' (आरबी 'इलाह') असें म्हणतात. पण मोझेस यानें घालून दिलेल्या नियमांप्रमाणें यहुदी धर्मांतील जें मुख्य उपास्य दैवत त्यास 'जिहोव्हा' अशी विशिष्ट संज्ञा आहे. 'जिहोव्हा' हा शब्द मूळ यहुदी नसून खाल्दी भाषेंतील 'यव्हे' (संस्कृत यह्व) या शब्दापासून निघाला आहे, असें पाश्चिमात्य पंडितांनींच आतां ठरविलें आहे. यहुदी लोक मूर्तिपूजक नाहीत. अर्थात पशूंचें किंवा इतर द्रव्यांचें हवन करून व देवानें घालून दिलेले धर्मनियम पाळून जिहोव्हास संतुष्ट करणें आणि तद्द्वारा इहलोकीं आपलें व आपल्या ज्ञातीचें कल्याण संपादन करणें, हा त्यांच्या धर्मांतील मुख्य आचार आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे वैदिक **धर्मांतील** कर्मकांडाप्रमाणें यहुदी धर्महि यज्ञमय व प्रवृत्तिपर आहे असें म्हटलें पाहिजे. उलटपक्षीं 'मला (हिंसाकारक) यज्ञ नकोत, मी (ईश्वराची) कृपा चहातों' (माथ्यू. ९.१३), 'देव व द्रव्य हीं दोन्ही साधणें शक्य नाहीं' (माथ्यू.६.२४), ज्याला अमृतत्वाची प्राप्ति करून घ्यावयाची असेल त्यानें बायकामुलें सोडून देऊन माझा भक्त बनलें पाहिजे' (माथ्यू.१९.२१), असा ख्रिस्ताचा अनेक ठिकाणीं उपदेश असून आपले शिष्य धर्मप्रसारार्थ जेव्हां त्यानें देशांवर धाडिलें तेव्हां "तुम्ही जवळ सोनें, रुपें किंवा फाजील वस्त्रप्रावरणहि ठेवूं नका," इत्यादि संन्यासधर्माचें नियम पाळण्यास ख्रिस्तानें त्यांस सांगितलें आहे (माथ्यू.१०.९–१३). अर्वाचीन ख्रिस्ती राष्ट्रांनीं ख्रिस्ताचे हे उपदेश गुंडाळून ठेविले आहेत हें खरें; पण अलीकडील शंकराचार्य हत्ती घोडे बाळगितात म्हणून शांकरसंप्रदाय ज्याप्रमाणें दरबारी होत नाहीं, तद्वत् अर्वाचीन ख्रिस्ती राष्ट्रांच्या या वर्तनामुळें मूळ ख्रिस्ती धर्महि तसाच म्हणजे प्रवृत्तिपर होता असें म्हणतां येत नाहीं. वैदिक धर्म मूळ कर्मकांडात्मक असतां त्यांत ज्याप्रमाणें पुढें ज्ञानकांडाचा उदय झाला, तद्वत् यहुदि व ख्रिस्ती धर्मांचा संबंध आहे. पण वैदिक कर्मकांडांत ज्याप्रमाणें हळूहळू व क्रमाक्रमानें ज्ञानकांडांची व नंतर भक्तिपर भागवतधर्माची उपपत्ति व वाढ शेंकडों वर्षांनीं होत गेली आहे, तशी ख्रिस्ती धर्माची गोष्ट नाहीं. ख्रिस्तापूर्वी फार झालें तर सुमारें दोनशें वर्षें **एसी** किंवा **एसीन** नांवाच्या संन्याश्यांचा पंथ एकाएकींच यहुदि देशांत उद्भवला असें इतिहासावरून समजतें. हे एसी लोक यहुदि धर्माचे असले तरी हिंसात्मक यज्ञयाग सोडून देऊन ते आपला काळ निवाऱ्याच्या स्थळीं परमेश्वराचें ध्यान करण्यांत घालवीत असत; व पोटासाठीं फारच झालें तर

शेतकीसारखे निरुपद्रवी धंदे करीत. अविवाहित रहाणें, मद्यमांस वर्ज्य करणें, हिंसा न करणें, शपथ न घेणें, संघानें मठांत राहून कोणास कांहीं मिळकत झाल्यास ती सर्व संघाची सामाजिक मिळकत समजणें, वगैरे यांच्या पंथाचीं मुख्य तत्त्वें होतीं; व त्यांच्या मंडळींत कोणास शिरणें असल्यास तीन वर्षे उमेदवारी करून पुढें कांहीं शर्ती पाळण्याचें कबूल करावें लागत असे. यांचा मुख्य मठ मृतसमुद्राच्या पश्चिम-किनाऱ्यावर एंगदी येथें होता आणि तेथें ते संन्यासवृत्तीनें व शांततेनें रहात असत. खुद्द ख्रिस्त व त्याचे शिष्य यांनीं एसी पंथाच्या मतांचे नव्या करारांत जे मान्यता-पूर्वक निर्देश केलेले आहेत (माथ्यू. ५.३४; १९.१२; जेम्स.५.१२; कृत्यें.४. ३२–३५), त्यांवरून येशू ख्रिस्त याच पंथाचा अनुयायी होता, व या पंथाच्या संन्यास-धर्माचाच त्यानें पुढें जास्त प्रसार केला असें दिसून येतें. परंतु ख्रिस्ताच्या संन्यासपर भक्तिमार्गाची परंपरा याप्रमाणें जरी एसी पंथास नेऊन भिडविली, तरी मूळ कर्ममय यहुदी धर्मांत संन्यासपर एसी पंथ तरी एकदम कसा निघाला याची कांही तरी सयुक्तिक उपपत्ति सांगणें ऐतिहासिकदृष्ट्या जरूर आहे. ख्रिस्त एसीनपंथी नव्हता असें यावर कित्येकाचें म्हणणें आहे. पण हें जरी खरें मानिलें तरी बायबलाच्या नव्या करारांत जो संन्यासपर धर्म वर्णिलेला आहे त्याचें मूळ काय किंवा कर्मप्रधान यहुदी धर्मांत त्याचा एकदम प्रादुर्भाव कसा झाला हा प्रश्न टाळिता येत नाहीं; आणि एसीन पंथाच्या उत्पत्तीबद्दलच्या प्रश्नाऐवजीं या प्रश्नाचें उत्तर द्यावें लागतें एवढाच काय तो भेद होतो. कारण कोणतीहि गोष्ट एकदम कोठेंच उत्पन्न होत नसून तिची वाढ हळूहळू व बराच वेळ पूर्वी होत असत्ये, आणि अशी वाढ जेथें नजेरस येत नाहीं ती गोष्ट प्रायः परकी देशांतून किंवा लोकांपासून घेतलेली असत्ये, असा समाजशास्त्राचा सामान्य सिद्धान्त आतां ठरलेला आहे. प्राचीन ख्रिस्ती ग्रंथकारांच्या लक्षांत ही अडचण आली नव्हती असें नाहीं. पण बुद्धधर्माची युरोपियन लोकास माहिती होण्यापूर्वी म्हणजे इसवी सनाच्या अठराव्या शतकापर्यंत शोधक ख्रिस्ती विद्वानांचें असें मत होतें कीं, ग्रीक लोक व यहुदी लोक यांचा परस्परांचा निटक संबंध घडून आल्यावर ग्रीक लोकांच्या—विशेषतः पाय-थागोरसच्या—तत्त्वज्ञानामुळें कर्ममय यहुदी धर्मांत एसी लोकांच्या संन्यासमार्गाचा प्रादुर्भाव झालेला असावा. अर्वाचीन शोधाअंतीं हा सिद्धान्त खरा ठरत नाहीं. तथापि यज्ञमय यहुदी धर्मांतच एकदम संन्यासपर एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचा उद्भव होणें स्वाभाविकरीत्या शक्य नसून त्याला यहुदी धर्माबाहेरचें दुसरें कांहीं तरी कारण झालेलें आहे, ही कल्पना नवी नसून इसवी सनाच्या अठराव्या शतकापूर्वी ख्रिस्ती पंडितांसहि ती मान्य झालेली होती, हें त्यावरून सिद्ध होतें

पायथागोरस याचें तत्त्वज्ञान आणि बौद्ध धर्मांतील तत्त्वज्ञान यांमध्यें

पुष्कळ सादृश्य आहे असें कोलब्रुक यानें म्हटलें आहे;* म्हणून वरील सिद्धान्त खरा मानिला तरी एसीपंथाचें जनकत्व परंपरेनें हिंदुस्थानाकडेच येतें असें म्हणतां येईल. पण इतके आढेवेढे घेण्याचीहि आतां कांही जरूर नाहीं. एसी किंवा ख्रिस्ती धर्मांचें पायथागोरियन मंडळयांशीं जें साम्य आहे त्यापेक्षां केवळ एसी धर्माचेंच नव्हे, तर ख्रिस्तचरित्र व ख्रिस्ताचा उपदेश यांचेंहि बुद्धाच्या धर्माशीं शतपट अधिक विलक्षण साम्य आहे, असें बौद्ध धर्मग्रंथ आणि बायबलाचा नवा करार यांची तुलना केली असतां स्पष्ट दिसून येतें. ख्रिस्ताला भूल पाडण्याचा सैतानानें ज्याप्रमाणें प्रयत्न केला, ख्रिस्तास सिद्धावस्था प्राप्त होण्याचे वेळीं त्यानें ज्याप्रमाणें चाळीस दिवस उपोषण केलें, तद्वतच बुद्धास मारानें मोह पाडण्याचा प्रयत्न केला असून त्या वेळीं बुद्धानें एकुणपन्नास दिवस (सात आठवडे) उपोषण केलें होतें असें बुद्धचरित्रांत वर्णन आहे. त्याप्रमाणें पूर्ण श्रद्धेच्या प्रभावानें पाण्यावर चालणें, चेहऱ्याची अगर देहाची कान्ति एकदम सूर्यासारखी बनविणें, अथवा शरण आलेल्या चोरांस किंवा वेश्यांसहि सद्गति देणें, इत्यादि गोष्टीहि बुद्ध व ख्रिस्त या दोघांच्या चरित्रांत एकसारख्या असून, "तूं आपल्या शेजाऱ्यांवर किंवा वैऱ्यांवरहि प्रीति कर" वगैरे ख्रिस्ताचे जे मुख्य मुख्य नैतिक उपदेश तेहि कधीं कधीं अगदीं अक्षरशः बौद्ध धर्मांत तत्पूर्वीं आलेले आहेत. भक्तीचें तत्त्व मूळ बुद्धधर्मांत नव्हतें; पण तेंहि पुढें म्हणजे ख्रिस्ताच्या पूर्वीं निदान दोनतीन शतकें महायान बौद्धपंथांत भगवद्गीतेवरून शिरलेलें होतें, असें वर सांगितलेंच आहे. परंतु हें साम्य केवळ एवढ्याच गोष्टीपुरतें नसून याखेरीज दुसऱ्या शेंकडों लहानमोठ्या बाबतींत ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मांत अशाच प्रकारचें साम्य आहे, असें. मि. आर्थर लिली यांनीं आपल्या पुस्तकांत साधार व्यक्त करून दाखविलें आहे. किंबहुना ख्रिस्तास 'क्रूसा'-वर चढवून त्याचा वध केल्यामुळें ख्रिस्ती लोकांस पवित्र व पूज्य झालेली 'क्रूसा'ची खूणहि 'स्वतिक' या रूपानें वैदिक व बौद्ध धर्मांतील लोक ख्रिस्तापूर्वीं शेंकडों वर्षें शुभदायक मानीत होते; आणि ईजिप्त वगैरे पृथ्वीच्या जुन्या खंडांतील देशांसच नव्हे, तर कोलंबसापूर्वीं कांहीं शतकें अमेरिकेंतील पेरू व मेक्सिको देशांतहि स्वस्तिक चिन्ह शुभावह मानिलें जात होतें, असें प्राचीन शोधकांनी ठरविलें आहे.† यावरून ख्रिस्ताच्या पूर्वींच सर्व लोकांस पूज्य झालेल्या स्वस्तिक चिन्हाचा ख्रिस्त भक्तांनीं पुढें एका विशिष्ट रीतीनें उपयोग करून घेतला आहे असें अनुमान करावें लागतें. बौद्ध भिक्षु आणि जुने ख्रिस्ती धर्मोपदेशक (विशेषतः पहिले पाद्री) यांच्या

*See Colebrooke's *Miscellaneous Essays*, Vol. I. pp. 399, 400.

†See *The Secret of the Pacific*, by C. Reginald Enock, 1912, pp. 248-252.

पोषाखांत व धर्मविधींतहि पुष्कळ साम्य आहे. उदाहरणार्थ, 'बाप्तिस्म्या'चा म्हणजे स्नानोत्तर दीक्षा देण्याचा विधि सुद्धां ख्रिस्तापूर्वींच प्रचारांत होता; आणि दूरदूरच्या देशीं धर्मोपदेशक पाठवून धर्मप्रसार करण्याची पद्धत ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांपूर्वींच बौद्ध भिक्षूंनीं पूर्णपणें स्वीकारिली होती असें आतां सिद्ध झालें आहे.

बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या चारित्रांत व नैतिक उपदेशांत आणि दोन्ही धर्मांच्या धार्मिक विधींतहि जें हें विलक्षण व व्यापक साम्य आढळून येतें, त्याचें कारण काय हा प्रश्न कोणाहि विचारी मनुष्याच्या मनांत उद्भवणें अगदीं साहजिक आहे.* बौद्ध धर्मग्रंथांच्या अभ्यासानें हें साम्य पाश्चिमात्यांच्या जेव्हां प्रथम नजरेस आलें, तेव्हां बुद्धधर्मी लोकांनी हीं तत्त्वें 'नेस्टोरियन' नांवाच्या आशियाखंडांत प्रचलित असलेल्या ख्रिस्ती पंथांतून घेतलीं असावीं, असें कांहीं ख्रिस्ती पंडित म्हणूं लागले. पण ही गोष्टच संभवनीय नाहीं. कारण, नेस्टार पंथाचा प्रवर्तकच ख्रिस्तानंतर सुमारें सव्वाचारशें वर्षांनी उत्पन्न झाला; आणि ख्रिस्तापूर्वीं सुमारें पांचशें म्हणजे नेस्टारच्या पूर्वीं सुमारें नऊशें वर्षें बुद्धाचा जन्म झाला असून, अशोकाच्या वेळीं—म्हणजे इसवी सनापूर्वीं निदान अडीचशें वर्षें—बौद्ध धर्म हिंदुस्थानांत व आसपासच्या देशांत जारीनें चालू असून बुद्धचरित्रादि ग्रंथहि तेव्हां झालेले होते, असें अशोकाच्या शिलालेखांवरून आतां निःसंशय सिद्ध झालें आहे. बौद्ध धर्माचें प्राचीनत्व याप्रमाणें निर्विवाद असल्यामुळें, ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मांत आढळून येणारें साम्य एक तर (१) दोहोंकडे स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेलें असावें, किंवा (२) बौद्ध धर्मांतून हीं तत्त्वें ख्रिस्तानें किंवा त्याच्या शिष्यांनीं घेतलेलीं असावीं, हे दोनच पक्ष शिल्लक रहातात. पैकीं प्रो. ऱ्हिसडेविड्स यांचें असें म्हणणें आहे कीं, हें साम्य बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या परिस्थितींतील ऐक्यामुळें दोहोंकडे स्वभावत च स्वतंत्ररीत्या उत्पन्न झालेलें आहे.† पण ही कल्पना समाधानकारक नव्हे असें थोड्या विचारान्तीं कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. कारण, एखादी गोष्ट कोठेंहि जेव्हां स्वतंत्ररीत्या उद्भवत्ये तेव्हा ती नेहमींच क्रमाक्रमानें उद्भवत असून तिच्या वाढीचा क्रमहि आपल्याला सांगतां येतो. उदाहरणार्थ, वैदिक कर्मकांडांतून ज्ञानकांड व

---

*यासंबंधानें मि. आर्थर लिली यांनी *Buddhism in Christendom* या नांवाचा एक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला असून शिवाय आपले मत थोडक्यांत *Buddha and Buddhism* नांवाच्या ग्रंथाच्या अखेरच्या चार भागांत स्पष्टपणें निरूपण केलें आहे. आम्हीं परिशिष्टाच्या या भागांत जे विवेचन केलें आहे तें मुख्यत्वेंकरून या दुसऱ्या ग्रंथाच्या आधारेंच केलेलें आहे. *Buddha and Buddhism* हा ग्रंथ 'The World's Epoch makers' Series मध्ये १९०० सालीं प्रसिद्ध झाला आहे, व त्याच्या दहाव्या भागांत बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतील सुमारें पन्नास सादृश्यें दाखविलीं आहेत.

† See *Buddhist Suttas*, S. B. E. Series, Vol. XI. p. 163.

ज्ञानकांडांतून म्हणजे उपनिषदांतूनच पुढें भक्ति, पातंजलयोग किंवा अखेर बौद्ध धर्म कसकसा निघाला हें सयुक्तिकरीत्या क्रमवार दाखवितां येतें. पण यज्ञमय यहुदी धर्मांत संन्यासपर एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचा उद्भव अशा प्रकारें झालेला नाही. तो एकदम उत्पन्न झाला आहे; व तो अशा रीतीनें एकदम उत्पन्न होण्यास यहुदी धर्माबाहेरचें कांहीं तरी कारण घडलेलें आहे, वगैरे गोष्टी प्राचीन ख्रिस्ती पंडितांसहि मान्य असल्याचें वर सांगितलें आहे. शिवाय ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मांत जें साम्य दिसून येतें तें इतकें विलक्षण व पूर्ण आहे कीं, तसलें साम्य स्वतंत्ररीत्या उद्भवणें शक्यहि नाहीं. यहुदी लोकांस तेव्हां बौद्ध धर्माची माहिती होणेंच सर्वथा अशक्य होतें असें जर सिद्ध झालें असतें तर गोष्ट निराळी. पण अलेक्झांडरच्या वेळेपासून पुढें—आणि अशोकाच्या वेळीं (म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी सुमारें २५० वर्षें) तर खासच,—बौद्ध यतींचा प्रवेश पूर्वेकडे ईजिप-मधील अलेक्झांड्रिया व ग्रीसदेश येथपर्यंत झालेला होता, असें इतिहासावरून सिद्ध होतें. अशोकाच्या एका शिलालेखांतच असें लिहिलें आहे कीं, त्यानें यहुदी लोकांच्या सभोंवारच्या देशांचा ग्रीक राजा जो आंटिओकस त्याशीं तह केला होता. तसेंच ख्रिस्त जन्मला तेव्हां पूर्वेकडील कांहीं ज्ञानी पुरुष जेरुशलेम येथें गेलेले होते असें बायबलांतहि वर्णन आहे (माथ्यू. २.१) हे ज्ञानी पुरुष मगी म्हणजे इराणी धर्माचे असावे, हिंदुस्थानांतले नव्हते, असें ख्रिस्ती लोक म्हणतात. पण कांहीं म्हटलें तरी अर्थ एकच कारण, या कालापूर्वीच बौद्ध धर्माचा प्रसार काश्मीरांत व काबुलांत होऊन पूर्वेकडे इराण व तुर्कस्थानापर्यंत त्याची मजल गेलेली होती असें इतिहासावरून स्पष्ट होतें. शिवाय ख्रिस्ताच्या वेळीं हिंदुस्थानांतला एक यति तांबड्या समुद्राच्या किनाऱ्यावर व अलेक्झांड्रियाच्या आसपास दर वर्षी येत असे, असें प्लटार्क यानें स्वच्छ लिहिलें आहे.* तात्पर्य ख्रिस्ताच्या पूर्वी दोनतीनशे वर्षें यहुदी लोकांच्या देशांत बुद्धधर्मी यतींचा प्रवेश होऊं लागला होता याबद्दल

*See *Plutarch's Morals Theosophical Essays*, translated by C. N King (George Bell & Sons) p 96,97 पाली महावंशांत (२९.३९) यवनांच्या म्हणजे ग्रीकांच्या अलसंदा (योन-नगराऽलसंदा) नामक शहराचा उल्लेख असून, तेथून इ. स. पूर्वी कांहीं वर्षें सिलोनांत एक देऊळ बांधण्याचें काम चालू असतां बरेच बौद्ध यति उत्सवासाठीं गेले होते असें म्हटलें आहे. महावंशाचे इंग्रजी भाषांन्तरकार अलसंदा शब्दानें ईजिप्त देशांतील अलेक्झांड्रिया न घेतां, काबुलांत या नांवाचें अलेक्झांडरनें वसविलेलें एक गांव अलसंदा शब्दानें या स्थलीं विवक्षित आहे असें म्हणतात. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण या लहान गांवाला कोणीं यवनांचें नगर म्हटलें नसतें. शिवाय अशोकाच्या वर निर्दिष्ट केलेल्या शिलालेखांतच यवनांच्या राज्यांत बौद्ध भिक्षु पाठविल्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे.

आतां कांहीं शंका नाहीं; आणि हा संबंध सिद्ध झाला म्हणजे यहुदि लोकांत प्रथम संन्यासपर एसी व पुढें संन्यासयुक्त भक्तिपर ख्रिस्ती धर्माचा प्रादुर्भाव होण्यास बौद्ध धर्मच विशेष कारणीभूत झाला असावा असें सहज निष्पन्न होतें. इंग्रजी ग्रंथकार लिली यानें हेंच अनुमान केलेलें असून, त्याच्या पुष्टीकरणार्थ फ्रेंच पंडित एमिल् बुर्नुफ् व रोस्नी* यांचीं तत्सदृश मतें त्यानें आपल्या ग्रंथांत दाखल केलीं आहेत; आणि जर्मन देशांत लैप्सिक येथील तत्त्वज्ञानशास्त्राचे अध्यापक प्रो. सेडन यांनीं या विषयांवरील आपल्या ग्रंथांतूनहि हेंच मत प्रतिपादिलें आहे. ख्रिस्ती व बौद्ध धर्म सर्वस्वीं सारखा नाहीं, दोहोंत कांहीं बाबतीत साम्य असलें तरी दुसऱ्या बाबतींत वैषम्यहि बरेंच आहे, व त्यामुळें ख्रिस्ती धर्म बौद्ध धर्मापासून निघाला हें मत ग्राह्य मानितां येत नाहीं, असें जर्मन प्रोफेसर श्रडर आपल्या एका निबंधांत म्हणतो. पण हें म्हणणें मुद्द्याला सोडून असल्यामुळें त्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. ख्रिस्ती व बौद्ध धर्म सर्वांशीं एक आहेत, असें कोणीच म्हणत नाहीं. कारण तसें असतें तर हे दोन धर्म भिन्नच मानले गेले नसते. मूळांत केवळ कर्ममय अशा यहुदी धर्मात सुधारणा म्हणून संन्यासयुक्त भक्तिमार्ग प्रतिपादणारा ख्रिस्ती धर्म उद्भवण्यास काय कारण झालें असावें हा मुख्य प्रश्न आहे; आणि ख्रिस्तापेक्षां निःसंशय प्राचीन अशा बौद्ध धर्माचा इतिहास लक्षांत आणिला म्हणजे संन्यासपर भक्तीची व नीतीचीं तत्त्वें ख्रिस्तानें स्वतंत्रपणें शोधून काढली असतील हें म्हणणें ऐतिहासिकदृष्ट्या संभवनीय दिसत नाहीं. ख्रिस्त आपल्या बाराव्या वर्षापासून तीस वर्षाचा होईपर्यंत काय करीत होता, अगर कोठें होता, याबद्दल बायबलांत कांहींच माहिती मिळत नाहीं. हा काल त्यानें ज्ञानार्जनांत, धर्मचिंतनांत आणि प्रवासांत घालविला असेल हें उघड आहे. म्हणून या अवधींत त्याचा व बौद्ध भिक्षूंचा प्रत्यक्ष किंवा पर्यायानें संबंध घडून आला नसेलच असें खात्रीनें सांगतां येणें अशक्य आहे; कारण बौद्ध यतींची चळवळ त्या वेळीं ग्रीसदेशापर्यंत पोंचलेली होती. नेपाळांतील एका बौद्ध मठांतल्या ग्रंथांत येशू त्या वेळीं हिंदुस्थानांत आला होता व तेथें त्यास बौद्ध धर्माचें ज्ञान झालें, असें स्पष्ट म्हटलें आहे. निकोलस नोटोव्हिश या नांवाच्या एका रशियन गृहस्थास हा ग्रंथ उपलब्ध होऊन त्यानें त्याचें भाषांतर सन १८९४ सालीं फ्रेंच भाषेंत प्रसिद्ध केलें आहे. नोटोव्हिश याचें भाषांतर बरोबर असलें तरी मूळ ग्रंथ मागाहून कोणीं तरी लबाडानें बनावट रचिलेला आहे, असें बऱ्याच ख्रिस्ती पंडितांचें म्हणणें आहे; आणि सदर ग्रंथ या पंडितांनी खराच मानावा असा आमचाहि विशेष आग्रह नाहीं. नोटोव्हिश यास उपलब्ध झालेला ग्रंथ खरा असो वा प्रक्षिप्त असो, केवळ ऐतिहासिकदृष्ट्या आम्हीं

* See Lillie's *Buddha and Budahism*, pp. 158. //.

जें विवेचन वर केलें आहे त्यावरून एवढें स्पष्ट दिसून येईल कीं, ख्रिस्तास नाहीं तर निदान नव्या करारांतील त्याचें चरित्र लिहिणाऱ्या त्याच्या भक्तांस तरी बौद्ध धर्माची माहिती असणें असंभवनीय नव्हतें; आणि ही गोष्ट जर असंभवनीय नाहीं तर ख्रिस्ताच्या किंवा बुद्धाच्या चरित्रांत व उपदेशांत आढळून येणारें विलक्षण साम्य केवळ स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेलें असेल असें मानणेंहि सयुक्तिक दिसत नाहीं.* सारांश, मीमांसकांचा नुस्ता कर्ममार्ग, जनकादिकांचा ज्ञानयुक्त कर्मयोग (नैष्कर्म्य), उपनिषत्कारांची व सांख्यांची ज्ञाननिष्ठा व संन्यास, चित्तनिरोधरूपी पातंजल योग, आणि पांचरात्र किंवा भागवतधर्म म्हणजे भक्ति, हीं सर्व धार्मिक अंगें व तत्त्वें मूळांत प्राचीन वैदिक धर्मांतलीं आहेत. पैकीं ब्रह्मज्ञान, कर्म व भक्ति हीं सोडून देऊन, चित्तनिरोधरूप योग व कर्मसंन्यास या दोन तत्त्वांच्या आधारें बुद्धानें आपला संन्यासपर धर्म चारी वर्णांस उपदेशिला होता; पण त्यांतच पुढें भक्ति व निष्काम कर्म यांची भर घालून बुद्धाच्या अनुयायांनीं बुद्धधर्माचा चोहोंकडे प्रसार केला. अशोकाच्या वेळीं बौद्ध धर्माचा अशा रीतीनें प्रसार झाल्यानंतर शुद्ध कर्मपर यहुदी धर्मांत संन्यासमार्गाचीं तत्त्वें शिरण्यास सुरुवात झाली; व अखेर त्यालाच भक्तिची जोड देऊन ख्रिस्तानें आपला धर्म प्रवृत्त केला आहे; इतिहासावरून निष्पन्न होणारी ही परंपरा पाहिली म्हणजे डॉ. लॉरिनसर म्हणतो त्याप्रमाणें ख्रिस्ती धर्मांतून कांहीं तरी गीतेंत घेतलें जाण्याची गोष्ट तर दूरच, पण उलटपक्षीं आत्मौपम्यदृष्टीचीं, संन्यासाचीं, निर्वैरत्वाचीं किंवा भक्तीचीं जीं तत्त्वें बायबलाच्या नव्या करारांत आढळून येतात, तीं ख्रिस्ती धर्मांतच बौद्ध धर्मांतून म्हणजे परंपरेनें वैदिक धर्मांतून, घेतलेलीं असण्याचा मात्र बळकट संभव किंवा बहुतेक खातरी आहे; हिंदु लोकांस त्यांसाठीं दुसऱ्याच्या तोंडाकडे पहाण्याची केव्हांच बिलकुल जरूर नव्हती, असें पूर्णपणें सिद्ध होतें.

येणेंप्रमाणें या प्रकरणाच्या आरंभीं दिलेल्या सात प्रश्नांचा विचार झाला. हिंदुस्थानांत सध्यां प्रचलित असलेल्या भक्तिग्रंथांवर भगवद्गीतेचा काय परिणाम घडून आला आहे वगैरे दुसरे कांहीं महत्त्वाचे प्रश्न यांना जोडूनच उद्भवतात. पण हे प्रश्न गीताग्रंथासंबंधाचे म्हणण्यापेक्षां हिंदु धर्माच्या अर्वाचीन इतिहासांतले आहेत असें म्हटलें पाहिजे. यासाठीं, आणि विशेषतः हें परिशिष्टप्रकरण आटपतें घेतांघेतांहि आमच्या अजमासाबाहेर वाढलें म्हणून, गीतेचें बहिरंगपरीक्षण आतां येथें संपवितों.

---

*रमेशचंद्र दत्त यांचें मत हेंच असून तें आपल्या ग्रंथांत त्यांनीं सविस्तर दिलें आहे. Romesh Chunder Dutt's *History of Civilization in Ancient India* Vol. II. Chap. pp. 328-340.

सूची.

सूचनाः—हें सूचीपत्र वरवर चाळल्यासहि वाचकांना त्याच्या रचनेची कल्पना येईल. ग्रंथ आणि ग्रंथकार यांचीं नांवें वर्णानुक्रमानें दिलीं असून एकाच स्वरूपाच्या ग्रंथांची एकत्र यादी दिलेली आहे हें वाचकांना सकृद्दर्शनींच समजण्यासारखें आहे. गीतेचें रहस्य उकलण्यासाठीं विषयविवेचनाच्या अनुरोधानें आलेल्या व्यक्तींचा निर्देश स्वतंत्र मथळ्याखालीं केला असून व्याख्यांमध्यें पारिभाषिक शब्दांचा समावेश करण्यांत आलेला आहे.

टी. म्हणजे टीप समजावी

व्यक्तिनिर्देश.

युरोपियन ग्रंथकारः—

व्याख्या (पारिभाषिक शब्द.)

क

ख

ग

च

प

फ

ब

भ

म

स

क्ष

ज्ञ

हिंदुधर्मग्रंथांची सामान्य माहिती.

हिंदु धर्माला मूलभूत असणाऱ्या ग्रंथांमध्यें महत्त्व आणि कालानुक्रम या दृष्टीनें वेद हे श्रेष्ठ व आद्य असून यांतच संहिता, ब्राह्मणें व उपनिषदें यांचा अंतर्भाव केला जातो. यज्ञयागादिकांचें कर्मकांड व परमार्थविचारांचें ज्ञानकांड या दोन्हींचा उगम वरील त्रयींत आहे. तथापि ज्ञानकांडाला मूलभूत आधारग्रंथ उपनिषदें होत. हिंदु धर्माच्या सामाजिक व्यवहारांचें नियंत्रण स्मृतिग्रंथांच्या द्वारें केलें जातें, पण यांचा मूलाधार गृह्यसूत्रें आहेत. गृह्यसूत्राखेरीज अनेक सूत्रग्रंथ आहेत; परंतु त्यांचा धर्मव्यवहारांशी संबंध नसून केवळ विश्वाचें कोडें उलगडण्याकरितां सुरू झालेल्या विविध विचारपरंपरेशी संबंध आहे. या विविध विचारपरंपरेलाच षड्दर्शनें म्हणतात. गौतमाचीं न्यायसूत्रें, वैशेषिकसूत्रें, जैमिनीची पूर्वमीमांसासूत्रें बादरायणांचीं वेदान्त किंवा ब्रह्मसूत्रें, पातंजलीचीं योगसूत्रें इत्यादिकांचा षड्दर्शनांत समावेश होतो. पण षड्दर्शनाखेरीज अनेक सूत्रग्रंथ आहेत. त्यांतच पाणिनीसूत्रें, शांडिल्यसूत्रें, नारदसूत्रें वगैरेंची गणना होते. प्राचीन मूर्तिपूजाशून्य व निर्मळ पारमार्थिक स्वरूपाच्या वैदिक धर्मात पालट होऊन उपास्यदेवता मानण्याची प्रवृत्ति सुरू झाल्यावर, पुराणें जन्मास आलीं. महाभारत, रामायण हीं पुराणें नसून इतिहास आहेत. पुराणांतच गीता आलेल्या आहेत. गीतारहस्य ग्रंथांत या विषयाचा प्रसंगानुसार ऊहापोह आहे, पण वाचकांना याचें एकत्र ज्ञान व्हावें म्हणून खालीं ही माहिती यादीच्या रूपानें सादर केली आहे:—

(१) वेद अगर श्रुतिग्रंथः—

संहिता (ऋचांचा किंवा मंत्रांचा संग्रह) } कर्म किंवा यज्ञकांड
ब्राह्मणें (आरण्यकें) }
उपनिषदें (ज्ञानकांड)

(२) शास्त्रें:—

(१) धर्मग्रंथः—गृह्यसूत्रें. स्मृतिग्रंथ (मनु, याज्ञवल्क्य व हारीत).
(२) सूत्रें:—(षड्दर्शनें), जैमिनी (मीमांसा अथवा पूर्वमीमांसा) ब्रह्म (वेदान्त, शारीरक किंवा उत्तरमीमांसा), न्याय (गौतम), योग (पातंजल), सांख्य—वैशेषिक (सांख्यकारिका).

(३) इतर सूत्रें:—व्याकरण (पाणिनी). (नारद, शांडिल्य) भक्तिमार्गाचे सूत्रग्रंथ

(३) इतिहासः—रामायण, महाभारत (हरिवंश).

(४) पुराणें:—अष्टादश महापुराणें, उपपुराणें व गीता.

यामध्यें अष्टादश महापुराणें व अष्टादश उपपुराणें असें वर्गीकरण असून निरनिराळ्या गीतांचा जन्म झालेला आहे. गीतारहस्यात निर्देशिलेल्या वेदस्मृति-पुराणादि ग्रंथांच्या याद्या पुढील पानावर दिलेल्या आहेत —

वेद.—

अथर्व.
ऋग्वेद.

संहिताः—

तैत्तिरीय
मनु.
वाजसेनयी
सूत.

ब्राह्मणेंः—

आर्षेय.
ऐतरेय.
कौषिक.
तैत्तिरीय.
कौषीतकी.
शतपथ.

उपनिषदेंः—

अमृतबिंदु.
ईश (ईशावास्य)
ऐतरेय.
कठ.
केन.
कैवल्य.
कौषीतकी (कौ. ब्राह्मण).
गर्भ.
गोपालतापनी.
छांदोग्य.
छुरिका.
जाबालसंन्यास.
तैत्तिरीय.
ध्यानबिंदु.
नारायणीय.
नृसिंहोत्तरतापनीय.
प्रश्न.
बृहदारण्यक.
महानारायण
मांडुक्य.
मुंडक (मुंड).
मैत्री (मैत्रायणी).
योगतत्त्व.
रामपूर्व (तापिनी).
वज्रसूची.
श्वेताश्वतर.
सर्व.

स्मृतिः—

मनु.
याज्ञवल्य.
हारीत.

सूत्रेंः—

आपस्तंब.
आश्वलायन.
गृह्यशेष.
गोतम-न्याय.
तैत्तिरीय.
नारद.
नारदपंचरात्र.

पाणिनी.
पातंजलयोग.
बौधायनधर्म.
बौधायनगृह्य.
ब्रह्म वेदांत शारीरक).
मीमांसा
वेदांत (ब्रह्म, शारीरक).
शारीरक. (ब्रह्म, शारीरक).
शांडिल्य..

कारिकाः—
सांख्यकारिका.

व्याकरणः—
पाणिनी.

इतिहासः—
रामायण.
महाभारत (हरिवंश).

पुराणें:—
अग्नि.
कूर्म.
गणेश.
गरुड.
गौडीय पद्मोत्तर.
देवीभागवत.
नारद.
नृसिंह.
पद्म.
ब्रह्मांड.
भागवत.
मत्स्य.
मार्कंडेय.
लिंग.
वराह.
विष्णु
स्कंद,
हरिवंश.

गीताः—
अवधूत.
अष्टावक्र.
ईश्वर.
उत्तर.
कपिल,
गणेश.
देवी.
पराशर.
पांडव.
पिंगल.
ब्रह्म.
बोध्य.
भिक्षु.
मंकि.
यम.
राम.
विचिख्यु.
व्यास.
वृत्र.
शिव.
शंपाक.
सूत.
सूर्य.
हरि.
हंस.
हारीत.

पालीग्रंथः—

अमितायुसुतसूत्र.
उदान.
चुल्लवग्ग.
तारानाथ.
तेविज्जसुत्त (त्रैवज्जसुत्र)
थेरगाथा.
दशरथजातक.
दीपवंस.
धम्मपद.
ब्रह्मजालसूत्त.
ब्राह्मणधम्मिका.
महापरी निब्बाणसुत्त.
महावंस.
महावग्ग.
मिलिंदप्रश्न.
वथ्थुगाथा.
सद्धर्म पुंडरीक.
सुत्त निपात.
सल्लसुत्त.
सब्बासवसुत्त.
सौंदरानंद.

लोकमान्य टिळकांची कुंडली.

लोकमान्यांची जन्मकुंडली व राशिकुंडली स्पष्ट ग्रहासह खालीं दिल्या आहेत.

शके १७७८ आषाढ कृष्ण ६, सूर्योदयात् गत घ. २, प. ५.

जन्मकुंडली

५
बु. ३ श.
२
के. ६
शु. ४ र.
मं. ७
१
रा. चं. गु. १२
१०
८
९
११

राशिकुंडली

१
११
२
चं. गु. १२ रा.
१०
बु. श. ३
९
शु. र. ४
के ६
८
५
७ मं.

जन्मकालचे स्पष्टग्रह.

र.	चं.	मं.	बु.	गु.	शु.	श.	रा.	के.	ल.
३	११	६	२	११	३	२	११	५	३
८	१६	४	२४	१७	१०	१७	२७	२७	१९
१९	३	३४	२९	५२	८	१८	३९	३९	२१
५१	४६	३७	१७	१६	२	७	१६	१६	३१
५७	८५०	३४	८४	२	७२	७	३	३	
९	२३	२	५२	३२	३७	१०	११	११	

गीतारहस्याच्या मूळ हस्तलिखित प्रतीची अधिक माहिती.

गीतारहस्याचा मूळ खर्डा चार वह्यांत लिहिलेला आहे या चार वह्यांविषयीं अधिक माहिती खालीं दिली आहे:—

वही.	मजकूर.	पानें.	लेखनाचा काल
१	रहस्य.प्र. १ ते ८	१ ते ४१३	२ नव्हेंबर १९१० ते ८ डिसेंबर १९१०
२	रहस्य.प्र. ९ ते १३.	१ ते ४०२.	१३ डिसेंबर १९१० ते १५ जानेवारी १९११
३	रहस्य.प्र. १४ ते १५.	१ ते १४७.	१५ जानेवारी १९११ ते ३० जानेवारी १९११
	बहिरंगपरीक्षण,	१५१–२४४ व ४०१–४१२.	
	मुखपृष्ठ, समर्पण व	२४५–२४७.	
	श्लोकांचें भाषांतर अध्याय १–३.	२४९–३९९.	
४	श्लोकांचें भाषांतर अध्याय ४ ते १८.	१–३४०, ३४४–३७४, ३८५–४०७.	१० मार्च १९११ ते ३० मार्च १९११
	व प्रस्तावना.	३४१–३४३, ३७५–३८४.	

पुस्तकाची अनुक्रमणिका, समर्पण व प्रस्तावनादिखील लोकमान्यांनीं तुरुंगांतच लिहिली होती व ठिकठिकाणी कोणत्या मजकुरापुढें कोणता मजकुर घ्यावयाचा यांच्या सूचना लिहून ठेवल्या होत्या व अशा रीतीनें ग्रंथ परिपूर्ण करून ठेविला होता. यावरून त्यांना आपण तुरुंगांतून जिवंत सुटूं किंवा नाहीं याची खात्री नव्हती व न सुटल्यास आपण परिश्रमपूर्वक मिळविलेलें ज्ञान व त्यापासून सुचलेले विचार फुकट न जातां पुढील पिढीस मिळावे अशी त्यांची अत्युत्कट इच्छा होती असें दिसतें. पुस्तकाची अनुक्रमणिका पहिल्या दोन वह्यांचे सुरवा-

नीस त्या त्या वह्यांतील मजकुरापुरती आहे. पुस्तकाचें मुखपृष्ठ व समर्पण तिसऱ्या वहींत २४५ ते २४७ पानांत आहेत व प्रस्तावना चवथ्या वहींत ३४१ ते ३४३ व ३७५ तें ३८४ या पानांतून आहे. तुरुंगांतून सुटल्यावर प्रस्तावनेंत थोडी भर घालण्यांत आली व ती फक्त प्रकाशनकालीं उपयोगी पडलेल्या व्यक्तिनिर्देशा-पुरतीच आहे. हा मजकूर म्हणजे प्रथमावृत्तीच्या प्रस्तावनेपैकीं शेवटच्या अलीकडचा पॅरिग्राफ होय. शेवटचा पॅरिग्राफ तुरुंगांतच लिहिलेला आहे.

यांतील पहिल्या वहींतील पहिल्या आठ प्रकरणांना 'पूर्वार्ध' अशी संज्ञा दिलेली आहे (हें वहीच्या पानाच्या फोटोवरून दिसून येईल). दुसऱ्या वहीस उत्तरार्ध भाग १ ला व तिसरीस उत्तरार्ध भाग २ रा अशा संज्ञा आहेत. यावरून ग्रंथाचे प्रथम दोन भाग करण्याचा त्यांचा विचार होता असें दिसतें. यापैकीं पहिल्या आठ प्रकरणांची वही फक्त सुमारें महिन्यांत लिहून तयार झाली व हीच प्रकरणें अतिशय महत्त्वाचीं आहेत. यावरून लोकमान्यांच्या विषयाच्या ओतप्रोत तयारीचें व लेखनाच्या अस्खलित ओघाचें यथार्थ ज्ञान वाचकांस सहजच होईल. वह्यांचीं पानें फाडण्याला किंवा नवीं जोडण्याला तुरुंगाच्या नियमान्वयें त्यांस परवानगी नव्हती; पण विचारान्तीं सुचलेल्या नव्या मजकुराचीं पानें मध्यें घालण्यासाठीं त्यांना परवानगी मिळाल्याची माहिती दुसऱ्या व तिसऱ्या वहीच्या पुठ्याच्या आंतल्या बाजूस दिलेली आढळते. पहिल्या तीन वह्या एकेक महिन्याच्या अवधींत लिहिलेल्या असून शेवटची वही अवघ्या पंधरा दिवसांत लिहून काढली आहे. मुख्य मजकूर उजव्या हाताकडच्या पानावर लिहिलेला असून त्या पानांमागल्या कोऱ्या पानांवर पुढील पानांतल्या मजकुरांत वाढणारा मजकूर जोडला आहे. मूळ प्रतीविषयींची जिज्ञासा वरील माहितीच्या योगानें पूर्ण होईल अशी उमेद आहे.

या ग्रंथाचा जन्म होण्यापूर्वी प्रस्तुत विषयासंबंधीं त्याचा व्यासंग चालू होता याचें उत्तम प्रमाण त्यांचे दुसरे दोन ग्रंथ होत. **'मासानां मार्गशीर्षोऽहं'** (गीता १०-३५. गी. र. पान ७६०) या श्लोकाचा अर्थ बसवीत असतां त्यांनीं वेदाच्या महोदधींत उडी मारून, '**ओरायन**' हें रत्न जनतेच्या स्वाधीन केलें आणि वेदोदधीचें पर्यटन करीत असतां '**आर्यांचे मूलवसतिस्थान**' शोधून काढलें. कालानुक्रमानें गीतारहस्य ग्रंथ शेवटचा असला तरी महत्त्वाच्या दृष्टीनें त्यालाच, वरील दोन पुस्तकांचा पूर्ववृत्तांत ध्यानांत ठेवल्यास आद्यस्थान द्यावें लागतें. गीतेसंबंधींच्या व्यासंगांतून हीं पुस्तकें निर्माण झालेलीं आहेत. '**ओरायन**' पुस्तकाच्या प्रस्तावनेंत लोकमान्यांनीं गीतेच्या अभ्यासाचा उल्लेख केला आहे.

वरील दोन पुस्तकें यथावकाश प्रसिद्ध होऊन त्यांचा जगभर बोलबाला झाला, पण गीतारहस्य ग्रंथाच्या लेखनाला मुहूर्त लाभण्याला लोकमान्यांचा तिसऱ्या वेळचा दीर्घ तुरुंगवास हें कारण आहे. गीतारहस्याच्या अगोदरच्या भावंडाचा संभव देखील तुरुंगांतलाच. सार्वजनिक कार्यांचा व्याप सुटून ग्रंथलेखनाला लागणारी स्वस्थता तुरुंगांत मिळाली, पण प्रत्यक्ष ग्रंथलेखनाचा टप्पा गांठण्यापूर्वी त्यांस बऱ्याच अडचणींशीं टक्कर द्यावी लागली. त्या अडचणी त्यांच्याच शब्दांत सांगणें या स्थळीं उचित आहेः—'ग्रंथासंबंधीं तीनदां तीन हुकूम आले......सर्व पुस्तकें माझ्याजवळ ठेवण्याचें कांहीं दिवसांनीं बंद होऊन फक्त चार पुस्तकेंच मजजवळ एका वेळीं ठेवावीं असा हुकूम झाला. त्यावर बर्मा सरकारकडे मी अर्ज केल्यानंतर ग्रंथलेखनासाठीं म्हणून सर्व पुस्तकें मजजवळ ठेवावीं असा हुकूम झाला. पुस्तकांची संख्या मी तेथून निघालों तेव्हां ३५० पासून ४०० पर्यंत झाली होती. ग्रंथलेखनासाठीं जे कागद देत तेहि सुटे न देता बांधलेलीं बुकें आतील पानें मोजून त्यावर पाठपोट आंकडे घालून देत असत व लिहिण्याकरिता शाई न देतां शिसपेन्सिलीच व त्याही करून देत असत.' (लो. टिळकांची सुटकेनंतरची मुलाखत. केसरी ता. ३० जून, १९१४.)

वाचकांनी कल्पनाशक्तीला थोडा ताण दिल्यास ग्रंथ लिहितांना लोकमान्याला किती अडचणी व त्रास सोसावा लागला असेल याचें चित्र डोळ्यांपुढें उभें रहाण्यास हरकत नाही. तथापि त्यांस भीक न घालतां १९१० च्या हिवाळ्यांत हस्तलिखित प्रत त्यांनी लिहून तयार केली. पुस्तकाचा कच्चा खर्डा तयार झाल्याची माहिती त्यांनीं १९११ सालच्या प्रारंभीं एका पत्रांत दिलेली असून तें पत्र १९११ सालीं मार्च महिन्यामध्यें 'मराठा' पत्राच्या एका अंकांत समग्र प्रसिद्ध झालेलें आहे. गीतारहस्यांतलें विवेचन लोकांस अधिक सुगम व्हावें म्हणून टिळकांनीं १९१४ सालच्या गणेशोत्सवांत चार व्याख्यानें दिलीं, व नंतर ग्रंथ छापण्याच्या कामास प्रारंभ होऊन १९१५ च्या जून महिन्यांत त्याचा पूर्णावतार झाला. या पुढचा इतिहास सर्वांच्या परिचयाचा आहेच.

